

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
MUSEU AMAZÔNICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“MULHERES KUMIRÂYÔMA”: UMA ETNOGRAFIA DA CRIAÇÃO DA
ASSOCIAÇÃO DE MULHERES YANONAMI**

MARYELLE INACIA MORAIS FERREIRA

Manaus/AM

2017

MARYELLE INACIA MORAIS FERREIRA

**“MULHERES KUMIRÃYÔMA”: UMA ETNOGRAFIA DA CRIAÇÃO DA
ASSOCIAÇÃO DE MULHERES YANONAMI**

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

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Helena Ortolan

MANAUS/AM

2017

Ficha Catalográfica

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

F383" Ferreira, Maryelle Inacia Morais
"Mulheres Kumirãyôma": uma etnografia da criação da
Associação de Mulheres Yanonami / Maryelle Inacia Morais
Ferreira. 2017
205 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Maria Helena Ortolan
Coorientadora: Marcia Regina Calderipe Faria Rufino
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. Yanonami. 2. Mulheres. 3. Associativismo . 4. Relações de
Gênero . 5. Política Indígena . I. Ortolan, Maria Helena II.
Universidade Federal do Amazonas III. Título

Agradecimentos

A minha caminhada nesta pesquisa contou com a presença de pessoas muito significativas. Desde que cheguei a Manaus para ingressar no mestrado em Antropologia Social do PPGAS/UFAM tenho recebido o apoio de pessoas queridas, tanto daquelas que já faziam parte da minha vida, quanto daquelas que se tornaram importantes.

Agradeço a todos e todas que me acompanharam nesta trajetória, aos que me ajudaram a passar por este ciclo, aos que abriram portas e ofereceram oportunidades, aos que me receberam, aos que me fizeram sorrir em meio às dificuldades e, principalmente, aos que acreditaram na minha pesquisa.

Assim, agradeço às pessoas que considero e que construí laços de família, à minha mãe Abadia do Carmo Moraes que em meio a tantas dificuldades sempre colocou em primeiro lugar a minha formação educacional, incessantemente forte e corajosa acompanhou e deu apoio em todas as etapas da minha vida. Minha mãe que sempre confiou e acreditou nos meus sonhos, me inspira pelos seus esforços e independência, sendo hoje a mulher que eu almejo ser. Ao meu pai Vanderlei Batista Ferreira (em *memória*) que acredito não ter sido sua escolha não conseguir participar de toda minha história, e espero um dia entender o porquê do nosso encontro nesta vida material. Agradeço ao meu sogro, Luiz Davi da Silva, que sempre me inspirou com seu caráter, me fazendo o considerar um tanto “antropólogo” por ser aquele que me ensina a lidar com as diferenças humanas através da humildade. Sou grata por sua ajuda ao longo destes anos, compreensão, amor e carinho, e por sempre acreditar nos meus sonhos e trajetórias. Na mesma proporção, agradeço a minha sogra, Amália Vieira Gonçalves, também pela força, amor, carinho e, sobretudo, suas orações importantíssimas.

Em especial agradeço ao meu companheiro Luiz Davi Vieira Gonçalves por querer trilhar seus caminhos juntos dos meus, por ter construído comigo o sonho da formação em antropologia, me acompanhando em todo processo de amadurecimento, me proporcionando oportunidades e experiências indescritíveis que contribuíram para minha formação humana e profissional, e também por sempre ter apoiado as minhas escolhas. Se para muitos o processo de Mestrado parece doloroso, para mim é considerado um deleite no qual tive o privilégio de compartilhar com o Luiz Davi as reflexões das leituras, as disciplinas, o trabalho de campo e o processo de escrita. Em

uma relação de troca, tive alguém para acompanhar as minhas descobertas, preocupações e sentimentos. Sem dúvidas, tê-lo perto de mim tornou-se fundamental para minha formação acadêmica e fez dela uma aventura à dois. Obrigada por tudo!

Agradeço as minhas interlocutoras por terem autorizado esta pesquisa e terem oportunizado momentos de aprendizado. Às mulheres Yanonamí que fizeram da minha pesquisa momentos de muitas gargalhadas, me proporcionaram um imenso carinho, me receberam em casa, me deram presentes, me ensinaram seus conhecimentos, língua e até a fazer pão. Por tantos choros derramados nas despedidas, agradeço à todas associadas e não associadas, mas em especial: Dona Margarida Goes; Floriza da Cruz Pinto; Dona Bernadete; Dona Margarida Teixeira; Carlinha Lins; Dona Almerinda; Dona Cleonice (da comunidade Aiari); Dona Amália (comunidade Nazaré); Dona Estrelina; Dona Adelaide; Dona Maria Ilda; Dona Ursula; Neide; Dona Albertina; Dona Luiza; Dona Conceição; Dona Maria Figueiredo; Doroteia e Dona Luciene.

Com muito carinho agradeço ao José Reginaldo Oliveira (Diretor da Escola e da Missão Salesiana) pela confiança em nos abrir as portas do trabalho de campo. Além de nos receber e estreitar minhas relações com as mulheres Yanonamí, deu todo suporte com hospedagem, bote, motor, comida, etc. Também agradeço ao Ivan, um funcionário da Missão, pela sua disponibilidade em nos ajudar sempre quando precisamos. E agradeço aos demais Yanonamí que nos receberam em seus *Xaponos*, nos deram carinho e nos oportunizaram amizades memoráveis.

Agradeço à orientadora Maria Helena Ortolan pela disponibilidade em aceitar a temática e a paciência em oferecer novos aprendizados. Agradeço pelos conselhos, por instigar novas reflexões e despertar outros formatos de escrita etnográfica neste meu primeiro relacionamento com a etnologia.

Agradeço à Co-orientadora Marcia Regina Calderipe Farias Rufino por me dar o suporte com a temática gênero e não me deixar sozinha nesta empreitada de adentrar sob um tema tão pouco estudado. Agradeço a todos e todas, professores e professoras, do PPGAS UFAM, em especial aquelas que participaram da minha trajetória na pesquisa ouvindo as dificuldades e dando conselhos, Deise Lucy Montardo e Ana Carla dos Santos Bruno. Estas duas Professoras não apenas contribuíram com a minha formação profissional de pesquisadora, como também com a minha formação humana. À Professora Ana Carla dos Santos Bruno, agradeço também ter aceitado o convite de participação na minha banca de defesa.

Sou muito grata aos amigos e amigas que fiz e aqueles que já faziam parte da minha vida. Aos meus colegas do PPGAS, admiradores e entusiastas da luta por um mundo mais justo e diverso, aos quais compartilho as dificuldades das mesmas trilhas. Em especial agradeço à Daniele Colares e Ivana de Oliveira Pio pela disponibilidade e ajuda nos momentos que precisei. Agradeço às amigas de longas datas, aquelas que mesmo na distância insistem em preservar a amizade e sempre mandar boas energias. À Maria Emília Lôbo de Carvalho e Lívia Christian Nascimento sou eternamente grata pelo amor, carinho e confiança.

Agradeço às instituições CAPES pelo apoio à pesquisa concedendo bolsa de estudos durante esses dois anos. Ao IBP (Instituto Brasil Plural) e ao PPGAS/UFAM por terem apoiado a pesquisa com verbas para viagens de campo e suporte institucional. Sou grata à Secretária Franceane Correa por simplificar os trâmites burocráticos no Programa. Agradeço aos integrantes do NEPTA e do GESECS por oportunizar debates e reflexões importantes para minha formação em antropologia e análises da pesquisa. E reservo um espaço à FOIRN, que me disponibilizou carona para realizar um dos meus trabalhos de campo e ao Diretor e Coordenadoras que concederam entrevistas.

À Professora Alcida Rita Ramos pela avaliação deste trabalho nas bancas de qualificação e defesa, e por ter contribuído com reflexões e leituras até mesmo em outros momentos.

A todos e todas, vocês, muito Obrigada!

Resumo

Esta dissertação é fruto de um trabalho etnográfico sobre o processo de criação da Associação de Mulheres Yanonami Kumirãyõma. A pesquisa procurou descrever a constituição da AMY Kumirãyõma analisando as relações de gênero a partir das atuações de homens e mulheres através das duas associações que compõem a política Yanonami da região Maturacá, demonstrando como as agências masculinas e femininas posicionam e intensificam suas diferenças no campo das relações sociais, políticas e ritualísticas. Neste trabalho, o contexto etnopolítico e interétnico dos Yanonami de Maturacá é analisado para compreender como as mulheres ampliaram seus espaços de participação e consolidaram suas atuações na articulação com a política indígena e indigenista.

Palavras Chaves: Yanonami, mulheres, associativismo, Relações de gênero e política indígena.

Abstract

This dissertation is result of an ethnographic project about the process of the creation of the Yanonamĩ Women Kumirãyõma Association. The research sought to describe the constitution of the Kumirãyõma AMY analyzing the gender relations starting of actuations of men and women through of the two associations that composes the Yanonamĩ policy from Maturacá region, demonstrating how male and female agencies are positioned and intensify their differences in the field of the social, policy and ritualistic relations. In this project, the ethnopolitical and interethnic context of the Yanonamĩ from Maturacá is analyzed to understand how the women expanded their space of participation and consolidated their actuations in the articulation with the indigenous and indigenist policy.

Key words: Yanonamĩ, Women, Associativism, Gender relations and Indigenous politics

Lista de Siglas

AMYK – Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyõma
AMARN – Associação de Mulheres Indígenas do Rio Negro
AMISM – Associação de Mulheres Indígenas Sateré Mawé
AMIT – Associação das Mulheres Indígenas Ticuna
AYRCA – Associação dos Yanomami do Rio Cauaburis e seus Afluentes
BNDS – Banco Nacional do Desenvolvimento
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CCPY – Comissão Pró-Yanomami
DMIRN – Departamento de Mulheres Indígenas do Rio Negro
DMIAB - Departamento de Mulheres Indígenas da Coordenação das Organizações Indígena da Amazônia Brasileira
SECOYA – Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami
FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
ISA – Instituto Sócioambiental
ICMBIO – Instituto Chico Mendes de Biodiversidade
ICHL – Instituto de Ciências Humanas e Letras
LDO – Lei de Diretrizes Orçamentárias
MMA - Ministério do Meio Ambiente
MEVA – Missão Evangélica da Amazônia
NTB – Novas Tribos do Brasil
PGTA – Plano de Gestão Territorial e Ambiental
PNGATI – Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
PDPI - Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas
PPTAL - Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
PDA - Subprograma Projetos Demonstrativos
PPG7 - Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONGs – Organizações Não Governamentais
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
UEA – Universidade do Estado do Amazonas
UFAM – Universidade Federal do Amazonas
UFPE – Universidade Federal do Pernambuco

Lista de Fotos

Foto 1: Símbolo gráfico da associação

Foto 2: Artesanatos confeccionados pelas mulheres Yanomami da região Maturacá

Foto 3: Abertura da Primeira Assembleia da AMYK

Foto 4: Abertura da Primeira Assembleia da AMYK

Foto 5: Abertura da Primeira Assembleia da AMYK

Foto 6: Construção dos mapas mentais na Assembleia da AMYK

Foto 7: Construção dos mapas mentais na Assembleia da AMYK

Foto 8: Construção dos mapas mentais na Assembleia da AMYK

Foto 9: Oficina de artesanatos na Primeira Assembleia da AMYK

Foto 10: Oficina de artesanatos na Primeira Assembleia da AMYK

Foto 11: Oficina de artesanatos na Primeira Assembleia da AMYK

Foto 12: Oficina de artesanatos na Primeira Assembleia da AMYK

Foto 13: Mulheres debatendo suas pautas na Primeira Assembleia da AMYK

Lista de mapas

Mapa 1: Terra Indígena Yanomami

Mapa 2: Abrangência da área de atuação da FOIRN

Lista de Organogramas:

Organograma 1: Relação de Parentesco entre liderança

Organograma 2: Relação de parentesco da Vice-Presidente da Associação Kumirãyõma.

Sumário

Introdução.....	10
1.1 Apresentação da Temática.....	10
1.2 Gênero como uma perspectiva de análise na etnologia.....	14
1.3 Procedimentos metodológicos e negociação da pesquisa.....	22
1.4 Apresentação dos Capítulos.....	32
Capítulo 1: Construindo a etnicidade no contexto etnopolítico: os Yanonami da Região Maturacá.....	34
1.1 Os Yanonami na especificidade geográfica: caracterizando a região Maturacá na Terra Indígena Yanomami.....	34
1.2 Lideranças políticas de Maturacá.....	41
1.3 Yanonami no contexto maior da criação do Parque e processo de demarcação da Terra.....	52
1.4 História de ocupação do território da região do Amazonas.....	57
1.5 História do contato pacífico: a chegada dos Salesianos.....	60
1.6 Yanonami e participação política: a problemática entre Roraima e Alto Rio Negro.....	69
1.6.1 A criação da AYRCA.....	69
1.6.2 O contexto político e as problemáticas enfrentadas pelos Yanonami.....	76
Capítulo 2: Relações de gênero no âmbito das associações: entre a complementaridade e a desigualdade.....	84
2.1 Nas bases do movimento indígena surgem as articulações das mulheres indígenas: histórias do presente.....	84
2.2 AMY KUMIRÃYÕMA: o processo de criação da associação.....	91
2.3 Dá etnologia sexista à participação política das mulheres Yanonami.....	98
2.4 Mulheres e Homens Yanonami: estratégias de diferenciação.....	106
2.5 A AMY Kumirãyõma como um espaço de consolidação dos posicionamentos das mulheres.....	121
2.6 O diálogo interétnico da associação das mulheres: agentes não indígenas e políticas públicas.....	130
Capítulo 3: Dinâmica da AMY Kumirãyõma e trajetória das mulheres como lideranças femininas.....	139
3.1 Institucionalização dos modos de organização: pautas das mulheres Yanonami...139	
3.1.1 Reivindicações políticas: Saúde da Mulher Indígena, Educação e Reforço Étnico.....	142
3.1.2 Manejo da matéria prima.....	147
3.2 Articulando as experiências das mulheres Yanonami e suas trajetórias: elementos interétnicos da AMY Kumirãyõma.....	149
3.2.1 O Logotipo.....	159
3.2.2 Os Artesanatos.....	161
3.3 A Primeira Assembleia da Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyõma: campo do discurso político.....	166
Considerações Finais.....	191
Referências Bibliográficas.....	197

Introdução

1.1 Apresentação da temática

Os Yanomami têm sido alvo de vários estudos e discussões no campo teórico e também nos bastidores da etnologia indígena. No que diz respeito aos trabalhos realizados sobre este grupo étnico existem inúmeros estudos que se dedicaram a analisar a cosmologia, o xamanismo, a constituição do grupo linguístico, a organização social, o contato interétnico e suas participações políticas no movimento indígena. Chama atenção o fato de que a maioria dos trabalhos já publicados sobre os Yanomami têm contemplado os que vivem no estado de Roraima, sem muitas referências aos que estão no estado do Amazonas.

Os antropólogos não têm sido os únicos interessados nos Yanomami. É um grupo bastante presente nas representações midiáticas sobre povos indígenas do Brasil sob olhares que os exotizam, tanto no que se refere à ideia de serem índios mais “primitivos” e “puros”, por viverem isolados e menos descaracterizados etnicamente pelos efeitos do contato; como também no que se refere à ideia de serem os “selvagens violentos”.

Esta dissertação tem como objetivo produzir uma etnografia sobre a criação da AMYK, a Associação de Mulheres Yanonamí¹ da região do Rio Cauaburis Kumirãyõma, com a preocupação analítica de entender o processo constitutivo da associação dentro do contexto político indígena do subgrupo linguístico Yanonamí. O recorte etnográfico deste trabalho consiste em pesquisar concepções e ações de mulheres Yanonamí, situadas na região do canal Maturacá, afluente do Rio Cauaburis, situado no noroeste da Amazônia, município de São Gabriel da Cachoeira (Amazonas). É preciso enfatizar a especificidade deste campo etnográfico devido à preocupação de meus interlocutores em evitar a percepção hegemônica de “um povo Yanomami”, atentando-me para as especificidades políticas e, sobretudo, de contato interétnico. Neste sentido, parto das indicações de Dominique Gallois como alternativa

¹ A palavra Yanonamí com “n” ao invés de “m” é uma auto-denominação do povo de Maturacá. Por ser uma reivindicação dos meus interlocutores, usarei o termo *Yanonamí* (com ÿ) todas as vezes que me referir ao subgrupo linguístico com o qual estou trabalhando. Usarei, por sua vez, o termo Yanomami (com i) para se referir ao conjunto cultural e linguístico mais amplo composto de, pelo menos, quatro subgrupos (*Yanomae*, *Yanõmamí*, *Sanuma*, *Ninam*).

metodológica para tratar o diálogo que as sociedades indígenas mantem com as nossas próprias representações do ser “índio”:

Mesmo se a riquíssima diversidade histórica e contemporânea do Brasil indígena continua em grande parte desconhecida, o teor das manifestações culturais e das reivindicações políticas indígenas atuais nos instiga a optar por outro recorte, não da diversidade, mas da diferença cultural enunciada pelos próprios índios. (GALLOIS, 2000, p.3)

Neste contexto de afirmação étnica e política do subgrupo e com a participação das mulheres no movimento indígena do Alto Rio Negro, a associação de mulheres Yanomamĩ foi criada na aldeia Maturacá, em 19 de junho de 2015, inicialmente afirmando que seu objetivo principal era apoiar as mulheres na comercialização de seu artesanato, em seguida destacando a importância da associação em incentivar as novas gerações a aprender os conhecimentos dos trançados.

Minha pesquisa busca entender o processo constitutivo que originou esta associação e as relações interétnicas nas quais as mulheres se envolveram durante este processo. A criação da associação de mulheres, AMY Kumirãyõma, não se deu de forma isolada, mas sim a partir de redes de relações das Yanomamĩ com agentes indigenistas e de agentes do movimento indígena do Alto Rio Negro, sobretudo do Departamento de Mulheres da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). A participação da FOIRN, por exemplo, foi bastante significativa ao estar à frente da criação, desde as reuniões que idealizaram a associação até os trâmites burocráticos de registro e criação do estatuto.

A articulação das mulheres da região de Maturacá também está inserida na dinâmica das relações dos Yanomamĩ com inúmeros agentes que atuam na localidade, como, um Pólo-base do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), Missão Salesiana, o Pelotão de Fronteira do Exército e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO). Este último desenvolve o projeto de implementação do Ecoturismo na região através do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA)². Na construção de suas reivindicações por direitos, os Yanomamĩ estão em diálogo com diversos agentes da política indígena e entidades indigenistas, o que pode ser demonstrado no processo de criação da AMY Kumirãyõma.

² Pretendo explicar, no segundo capítulo, o funcionamento do PGTA dentro do território Yanomamĩ em seu aspecto de política pública para gestão territorial. Mostrarei também qual a relação deste projeto com criação da associação de mulheres Yanomamĩ Kumirãyõma.

Seguindo a orientação da pesquisa em contextualizar a articulação de relações que culminaram na criação da Kumirãyõma, é importante considerar, etnograficamente, que apesar de haver outras formas de atuação de mulheres Yanomami³, a primeira associação de mulheres deste “Povo” foi organizada justamente entre os Yanonami da região de Maturacá. Para compreender o significado deste fato foi preciso abordar as especificidades da participação política dos Yanonami da região de Maturacá no movimento indígena do Alto Rio Negro (estado do Amazonas), consolidado em 1987 com a criação da FOIRN, e no movimento indígena articulado pelos “parentes” no estado de Roraima. Como indígenas de terra regularizada, abrangendo mais de um estado da Federação, Amazonas e Roraima, os Yanonami da região de Maturacá têm transitado por entre os contextos políticos dos dois estados. Por um lado, o acesso às políticas públicas indigenistas e sua visibilidade étnica e cultural como “Povo Yanomami” costuma estar referenciada aos indígenas de Roraima. Por outro, sua atuação política e diálogo com o movimento indígena está relacionada ao Alto Rio Negro, no estado do Amazonas. Portanto, tornou-se pertinente compreender como os Yanonami da região de Maturacá têm se situado, atualmente, nas políticas indígenas e indigenistas, no que diz respeito à AYRCA – Associação dos Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes – e também a mais recente associação Kumirãyõma. A AYRCA foi importante para minha pesquisa etnográfica por dizer muito sobre o processo histórico de afirmação etnopolítica dos Yanonami nos contextos políticos específicos nos quais a associação das mulheres foi articulada. Mas esta importância vai muito além disto, pois a AYRCA esteve presente no processo de negociação desta pesquisa com a associação de mulheres e foi atuante na autorização da minha entrada em campo. A AYRCA representa, politicamente, a vasta região do Rio Cauaburis, mas sua gestão se encontra localizada na região de Maturacá.

Considerando que é por meio das relações interétnicas que os grupos indígenas constroem seus instrumentos de luta política por direitos perante o Estado (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), procurei mapear as entidades que estiveram envolvidas no processo de constituição da AMY Kumirãyõma, descrevendo com quais órgãos e/ou agentes as mulheres necessitaram dialogar para promover a oficialização burocrática da

³ Através da Associação Hutukara, com apoio do ISA e CCPY, as mulheres Yanomami da região de Roraima tem se articulado em encontros locais, nos quais buscam discutir temáticas relativas à educação, à saúde, à geração de renda, recursos naturais e Segurança e Proteção do Território. No encontro ocorrido em 2016, a Hutukara produziu uma cartilha na língua Yanomae sobre as formas de manejo dos cipós utilizados nos artesanatos.

criação da associação. As relações interétnicas vividas pelos Yanonamĩ de Maturacá foram conjugadas às experiências das mulheres Yanonamĩ, analisando suas trajetórias políticas e de parentesco para entender o contexto em que foi criada a associação.

Por se tratar de pesquisa etnográfica com mulheres indígenas, a abordagem de gênero foi propícia nesta análise da criação da AMY Kumirãyõma. Entretanto, as literaturas encontradas e discutidas no meu projeto de pesquisa não foram suficientes para contemplar as interpretações que fiz do meu campo. As etnografias produzidas sobre mulheres indígenas e suas organizações políticas tratam de contextos específicos, ao mesmo tempo percebo que estas análises seguem com muito cuidado devido ao receio de serem pegas nas armadilhas das categorias ocidentais dos estudos feministas e reduzir o contexto indígena do Brasil.

Ressalto que desde o início da pesquisa, mediante orientações literárias, tive o compromisso de não tecer relação comparativa direta entre as motivações políticas do movimento de mulheres não indígenas e as motivações que levaram as Yanonamĩ da região de Maturacá a criarem a AMY Kumirãyõma. Mais do que isso, a experiência de campo com as mulheres Yanonamĩ me possibilitou encontros e vivências que foram capazes de transformar a forma de compreender meus posicionamentos políticos. Por muito tempo fiz da academia, sobretudo de minhas pesquisas, um espaço de ação política, empreendendo severas críticas ao patriarcado e combate à dominação masculina. Estar enquanto mulher, reconhecendo minha posição ocidental e não indígena, em uma longa relação com outras mulheres de identidades e trajetórias diferentes da minha, e acompanhar e presenciar as atitudes delas diante daquilo que entendo por opressão, são experiências muito significativas para me fazer repensar as estratégias de relações utilizadas por mim ao lidar com as hierarquias entre homens e mulheres da vida cotidiana. O meu encontro com as mulheres Yanonamĩ, proporcionados por esta pesquisa, foram momentos de intensa reflexão pessoal. Se por um lado, eu teria que cuidar para não parecer etnocêntrica em campo e aplicar meus próprios conceitos, por outro, tinha que resolver, dentro de mim, a incorporação de sentimentos adquiridos na percepção das relações de gênero entre os Yanonamĩ. Além disto, não poderia vedar os olhos às pautas específicas das mulheres Yanonamĩ quanto ao seu empoderamento para atuar publicamente no campo político das relações interétnicas, no qual ainda prevalece a atuação de líderes masculinos.

1.2 Gênero como uma perspectiva de análise na etnologia

Os estudos do gênero vêm sendo debatido nas ciências sociais desde o final do século XIX, e sendo uma teoria social também se constitui no campo de discussões antropológicas. Dentro da antropologia estes estudos são divididos em dois momentos, primeiro na antropologia clássica com Morgan, Malinowski, Margaret Mead e Lévi-Strauss, na qual se encontra as reflexões sobre distinções entre sexo e os estudos do parentesco. No segundo momento a teoria do gênero surge pela formação da crítica feminista, que tem problematizado desde a década de 1970 os aspectos políticos e socioculturais das distinções entre sexos.

O panorama literário desses estudos vem acompanhando minhas pesquisas desde a graduação e me serviram como guia para empreender este trabalho com a temática do gênero dentro da etnologia indígena. As mesmas teorias que me ajudaram a chegar até a ideia e concepção do campo de estudos me confundiram diante dos dados obtidos com a pesquisa de campo, trazendo uma preocupação contraditória entre seguir uma linha relativista ou universalista (SEGATO, 1998). Diante deste desafio que me encontrava, decidi então, por meio das orientações e co-orientações, seguir as análises a partir das vozes dos meus interlocutores para em seguida encaixar o emaranhado teórico. Neste sentido, faço um apanhado bibliográfico sobre a teoria social do gênero que ajudou este trabalho a se construir entre dúvidas, crises, desafios e reencontros, até chegar aqui.

A vertente antropológica que dá entrada no pensamento sobre gênero esteve ligada aos estudos de parentesco e diferença entre sexo. Margaret Mead (1935), por exemplo, no seu livro *Sexo e Temperamento* contribuiu fortemente para os estudos de gênero ao comprovar, através de experiência empírica, que as diferenças sexuais eram construtos culturais e que, portanto, o determinismo biológico jamais poderia sobrepor todas as distinções entre feminino e masculino. Para mostrar que o temperamento e a personalidade não eram algo naturalmente exclusivo do comportamento feminino e masculino, Mead (2000) apresenta três realidades diferentes em que o comportamento psicológico de homens e mulheres varia entre três diferentes povos e, por sua vez, não necessariamente deve ser entendido a partir de uma inferioridade da mulher perante o temperamento homem.

A versão estruturalista da contribuição aos estudos antropológicos de gênero inaugura uma nova fase dos estudos de parentesco, pensando as diferenças de papéis

entre os sexos a partir da dominação masculina enquanto algo de natureza sociológica (GONÇALVES, 2000, p.9). Como um pensamento estrutural, presente no subconsciente da maior abrangência das sociedades, Lévi-Strauss toma como concepção a ideia de que se os homens trocam mulheres, a mulher seria o elemento da relação por meio do qual os homens entram em interação para constituir o universo da sociabilidade.

Dentro da vertente do parentesco e a partir da divisão sexual do trabalho, Hérítier (1989) também contribuiu com os estudos de gênero na antropologia, porém nutrido pela dominação masculina sobre o qual os pilares da família se constituem na divisão de papéis sexuais. Para Hérítier há uma natureza feminina que consolida a dominação masculina, e esta natureza nada mais é que a fecundidade, na qual tem-se um controle e apropriação social. Na perspectiva de Hérítier, a questão da dominação masculina seria universal e a diferença sexual seria o fundamento do pensamento social.

Depois das abordagens clássicas da antropologia que procuraram entender as diferenças entre os sexos dentro dos sistemas sociais de diferentes sociedades, surgem em 1970 as teorias feministas do gênero na antropologia como uma contraposição às vertentes estruturalistas que universalizaram a dominação masculina para justificar as diferenças entre sexo dentro das relações de parentesco. A crítica feminista também procurou entender as noções de família e relações de parentesco através da conceptualização da categoria gênero e ficou marcada, neste campo, como as teorias construtivistas.

O exame analítico sobre o papel da mulher nas diferentes sociedades feito na antropologia se iniciou por Michele Rosaldo (1979) e Atkinson (GONÇAVES, 2000; FRANCHETTO, CAVALCANTE e HEILBORN, 1989). As autoras partem de uma constatação na qual todas as sociedades existiam hierarquia entre homens e mulheres e os homens ocupavam a posição de dominação sobre as mesmas. O que essas autoras estão chamando a atenção dentro da crítica feminista é a negação da antropologia “pura” e, portanto, os trabalhos antropológicos deveriam tomar a posição de assumir mudanças na condição feminina e que os pesquisadores deveriam procurar conhecer o “mundo feminino” a fim de perceber a importância da mulher nas sociedades (GONÇALVES, 2000). Ao entender que a antropologia deve ocupar os estudos sobre mulheres, as autoras partem de posicionamentos dualistas em que há o “mundo da mulher” e o “mundo dos homens”, assim como a oposição entre doméstico e privado. Para as autoras as desigualdades entre homens e mulheres dependem de um equilíbrio

entre a esfera pública e privada e, sendo assim, entendem as assimetrias entre os sexos como algo universal (ROSALDO, 1979).

Já outras autoras, dentro do debate sobre a mulher na antropologia, analisaram criticamente a posição política-acadêmica de Rosaldo sobre o gênero. Bruna Franchetto, Maria Laura Cavalcante e Maria Luiza Heilborn (1989) entendem que a tarefa da antropologia seria a de entender e perceber as singularidades culturais e, então, problematizar as generalizações sobre as assimetrias entre homens e mulher:

Concluindo falar em termos universais da condição da mulher como de opressão traz duas consequências inter-relacionadas. Conduz, por um lado, a questão de suas origens cuja a resposta impõe a formulação de histórias conjecturais ou revivescimento de mitos. Por outro, implica paradoxalmente a não-radicalização da percepção sobre a qual repousa, em última análise, toda a força política transformada desse discurso – a de ser mulher uma categoria socialmente construída. Quando Simone de Beauvoir escreve a frase “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, inaugura-se um vasto espectro de contestação sobre a “naturalidade” dos atributos do papel feminino: passividade, emocionalidade, dependência, domesticidade, etc. Questiona-se a existência de uma essência feminina afirmando-a cultural e não atávica. A mulher é assim uma construção social. A realização plena de todas as consequências dessa afirmação, que entretanto não é alcançada, implica a nosso ver não só o reconhecimento da possibilidade de transformação, como a percepção de que não existe a mulher, mas sim Mulheres. (FRANCHETTO, CAVALCANTE e HEILBORN, 1989, p.32)

As autoras Collier e Yanagisaho (1987) estão preocupadas em dar conta das diferenças entre homens e mulheres, propondo que as pesquisas levem como fator da diferença os seus processos culturais que fazem essa distinção aparecer, mas que a mesma está fundada na natureza. Essas autoras criticam as dualidades empregadas para estudar as diferenças entre os sexos: natureza/cultura; público/privado; produtivo/reprodutivo, etc. E declaram que o binarismo presente nos estudos de gênero e parentesco tem como base um modelo ocidental de reprodução humana, sobre o qual está fundada na biologia. As autoras também caem no universalismo ao afirmar que não existem sociedades igualitárias, porém o que elas querem com esta afirmação é pensar no mesmo sentido que Foucault sobre o poder, dizendo que as “sociedades são sistemas desiguais e desequilibrados na distribuição de poder e prestígio” (MOORE, 1997) e, assim, enquanto pesquisadores deveríamos questionar o nível de poder das sociedades, buscando entender o processo social pela qual ele se organiza e se distribui.

Em outras palavras, o que as feministas da antropologia pretendiam ao salientar a distinção entre sexo e gênero era desconstruir o determinismo biológico e propagar a ideia de que homens e mulheres denotam construções culturais e que, a partir de estudos dos contextos socioculturais, comprovam que as diferenças biológicas entre os sexos

não constroem a base universal para definições e distinções sociais (MOORE, 1997). A teoria feminista da antropologia buscou demonstrar que as relações entre mulheres e homens são dados simbólicos e socialmente construídos, jamais serão consideradas naturais ou predeterminados. Vão, além disto, ao dizer que até mesmo a compreensão de sexo como categorias unitárias é estabelecido pelas práticas discursivas biomédicas e, portanto, o conceito de sexo não é anterior ao de gênero.

Contudo, esta geração de estudos antropológicos, primeiro com os clássicos depois com as feministas, se configura por uma tendência “universalista”, na qual procuraram tratar hierarquia de gênero do ponto de vista universal e sendo uma estrutura de subordinação. O que Rita Laura Segato (1998) colocou em questão foi a problemática de se correr o risco de invalidar o movimento feminista ao levantar críticas à perspectiva universalista, por estar ele pautado na luta pela desigualdade existente entre as categorias estáveis: mulher e homem. Apesar da antropologia e também o feminismo terem superados esses embates da universalidade de gênero, este impasse fez parte dos meus projetos de campo que, por um lado, não queria deixar a identificação com as teorias feministas para tratar os dados da pesquisa e, por outro, temia correr o risco de ofuscar as diferenças de gênero na especificidade Yanonami.

Atualmente, com o intento de Simone de Beauvoir (1970) sobre a negação da naturalidade do “ser mulher” e afirmação, a partir do ponto de vista cultural, de “tornar-se mulher”, é possível pensar as teorias feministas não somente por meio da naturalização do gênero enraizado nas diferenças biológicas entre macho e fêmea. Assim como as teorias feministas da antropologia que ganharam novos escopos, o próprio feminismo passou a lançar mão do conceito de “experiência” dando importância a subjetividade (BAIRROS, 1995) e diversidades das diferentes formas de “ser mulher”. Na perspectiva de não generalizar as desigualdades entre homens e mulheres, o movimento feminista, de acordo com Luiza Bairros (1995), procurou transformar a categoria mulher em “experiência e política pessoal” (p.461). Neste momento, para legitimar a luta feminista e torná-la alcançável nas variadas formas de “ser mulher”, as categorias raça, classe social, orientação sexual e gênero passou a andar de mãos dadas na multidimensionalidade dos feminismos. Embora tenham surgido vários movimentos de mulheres a partir desta nova forma de pensar, sendo legitimados pela ideia da experiência e do político pessoal, como o movimento de mulheres negras, por exemplo, as mulheres indígenas ainda não conseguiram o devido espaço nas lutas feministas

(SACCHI, 2003). Ou seja, o fator étnico continua sendo um desafio tanto para o feminismo, quanto para as teorias antropológicas do gênero.

O surgimento dos vários feminismos e do reconhecimento da diversidade de “ser mulher” enquanto categoria política foram construídos das contribuições que os trabalhos antropológicos empreenderam a partir de duas vertentes dos estudos de gênero: a universalista, que acabei de descrever, e a vertente relativista que encontrou continuidade nas pesquisas sobre “construção cultural” dos gêneros. Esta última surge dos estudos culturalistas com Margaret Mead, mas ganhou força a partir da crítica às premissas do determinismo natural na ordenação das hierarquias de gênero tidas como universais: *Ela deu sua contribuição fundamental ao colocar e demonstrar, com evidência etnográfica, a dimensão construtivista, relativa, dos gêneros* (SEGATO, 1998, p.9).

Dentro desta vertente mais relativista, uma das autoras mais evidentes nas discussões de gênero, sobretudo, do ponto de vista metodológico, é Marilyn Strathern (1979). As considerações epistemológicas de Strathern (2008) demonstram que pensar as relações de gênero com base na razão ocidental é partir de uma dedução das formas de sociabilidade por meio de diferenças entre homens e mulheres constituídas de relações de dominação e pares de oposição. A contribuição da autora neste debate é escapar das generalizações que criaram formulações como a dominação masculina, oposições e dicotomias como público/privado e natureza e cultura. A autora é pontual nas críticas sobre os perigos das universalidades dos conceitos de “subordinação” e “dominação”. E mostra como, ao adotar esta perspectiva, é possível perder de vista as observações das relações dentro de seus contextos específicos.

Depois que as teorias mais relativistas ganharam espaço nos estudos antropológicos de gênero, a antropologia do gênero começa a questionar se há possibilidades da existência de sociedades mais igualitárias. Autoras com enfoque marxista, por exemplo, propuseram esta discussão atrelando a subordinação feminina à ideia de propriedade privada. De acordo com Eleanor Leacock, as sociedades igualitárias, na perspectiva econômica e de propriedade, tenderiam a ter suas relações de gênero menos hierárquicas (LEACOCK *apud* SEGATO, 1998).

No Brasil os estudos de gênero ocupam temáticas como: estudos da sexualidade, violência, gênero e trabalho, masculinidades e transexualidades e travestilidades. E no que diz respeito às análises etnográficas sobre gênero no contexto das sociedades indígenas poucos trabalhos foram realizados. A suposição sobre a existência de

sociedades ameríndias igualitárias ainda não tomou o peso que as vertentes universalistas e relativistas tiveram.

O gênero não consiste em um tema explícito nas análises etnológicas da Amazônia e nem mesmo dos povos do Brasil Central (LASMAR, 1999). As pesquisas que, recentemente, marcam a etnologia por despertar interesse na perspectiva de gênero para os estudos sobre a organização social das sociedades indígenas são, principalmente, de Cristiane Lasmar (2005), Cecília McCallum (1999), Vanessa Lea (1999) e Patrícia Mendonça (1999). Essas autoras estão preocupadas em analisar as relações de gênero a partir dos contextos próprios das sociedades estudadas e das visões de mundo de seus interlocutores. Procuraram perceber a categoria gênero a partir da concepção dos próprios “nativos”, ao mesmo tempo “desnaturalizando” a ideia de gênero ocidental pautado no masculino e feminino e relocando suas noções sobre o “ser mulher” e “ser homem” naquele universo cosmológico, tal como propôs Segato (1998) como parâmetro epistemológico:

Nos meus próprios termos, então, o que nossas etnografias podem observar é como o feminino e o masculino, enquanto posições numa estrutura relacional, se instanciam em cada interação social, vivida ou relatada, do cotidiano ou do mito. Essa estrutura se revele (e se oculta) inicialmente, como já disse, por verossimilhança, nas relações entre os atores da cena originária. Esta cena, embora constituída pelos papéis prescritos pela estrutura, é sempre diferente e peculiar para cada novo ser que emerge à vida em sociedade. Portanto, seria possível afirmar que se o gênero, enquanto categoria, faz parte de um modelo estável, ele é extremamente instável e fugido nos seus processos de instanciação. Somente desta forma poderiam explicar-se os rígidos mecanismos de coação social que regem a identificação secundária através das diversas culturas, constringendo os sujeitos a enquadrar-se e fixar-se de forma estável e previsível nas personagens de cenas onde sempre acaba reconhecendo-se a cena originária. (SEGATO, 1998, p.15)

Algumas pesquisas no Brasil dentro do campo da etnologia buscaram abordar as questões de gênero a partir das experiências políticas participativas de mulheres indígenas. Grubits, Darrault-Harris e Maíra Pedroso (2005), por exemplo, demonstram em seu artigo a relação entre o cenário de participação política das mulheres indígenas e a tradição através das interfaces de gênero, nas comunidades indígenas Bororo do Mato Grosso, Guarani/Kaiowá e Kadiwéu, de Mato Grosso do Sul. Lígia Simonian (2010) procurou discorrer sobre as transformações nas quais as mulheres indígenas da Amazônia estiveram inseridas e como isto proporcionou a formação de pautas políticas femininas na agenda dos movimentos e organizações, com os seguintes temas: acesso aos meios de geração de renda, soberania alimentar, participação nas decisões sobre

políticas públicas de saúde reprodutiva e educação (SIMONIAN, 2001). Paula Faustino Sampaio (2002), por exemplo, ao retratar os depoimentos de lideranças femininas das etnias Potiguara, Kaingang e Tupinambá, demonstra que as preocupações de desigualdade estão frequentemente presentes nos discursos dessas mulheres.

O que pude constatar em minha análise literária dos estudos de gênero dentro da etnologia no Brasil é que dentro desses trabalhos que estiveram mais preocupados com o tema relativo à participação política com enfoque nas mulheres há dois vieses analíticos sobre a atuação das mulheres indígenas. O primeiro deles são as pesquisas que enfatizam a preocupação das mulheres com relação ao fortalecimento do protagonismo feminino nas políticas indígenas e indigenistas. Nos relatos destas pesquisas nota-se uma forte atenção às pautas de violência contra mulher, empoderamento das mulheres indígenas e desigualdades. E o segundo viés que identifiquei refere-se aos trabalhos que estão muito mais preocupados com o reducionismo feminista em atrelar lutas políticas de mulheres indígenas ao combate pelas desigualdades entre gêneros. Trabalhos como de Fabiane Vinente dos Santos (2012), Maria Helena Ortolan Matos (2012), Fernando Bastos Junior (2012), Cinthia Rocha (2012) e Ângela Sacchi (2003 e 2006) chamam atenção para as especificidades da agência feminina indígena em espaços de reivindicação de direitos coletivos mais amplos. Tal constatação não significa que os trabalhos sobre gênero e povos indígenas no Brasil estejam divididos em duas linhas teóricas, mas em pesquisas com campos etnográficos diferentes.

Mas o que mais tem me chamado atenção nesses trabalhos é a ideia de “complementariedade”. Todas essas etnografias mencionadas sobre os estudos de gênero no contexto indígena do Brasil demonstram como as agências femininas e masculinas são de natureza oposta, porém complementares (SACCHI, 2006). Vanessa Lea (1999) discute sobre as tentativas de relegar a mulher às margens da sociedade e os homens à vida pública, e detalha os aspectos de complementariedade na assimetria entre masculino e feminino da sociedade Kaiapó. Bruna Franchetto (1996) explica que entre os Kuikúrio do Alto Xingu a posição desigual que distingue homens e mulheres no complexo mítico/ritual não é interpretada como opressão ou dominação. Já a autora Ortolan Matos (2012), por exemplo, revela em sua pesquisa sobre indígenas do Alto Rio Negro que as demandas das organizações de mulheres nesta região visam muito mais o bem coletivo do que demandas femininas próprias, desta maneira o ativismo feminino complementa a participação masculina no movimento indígena.

Todas essas etnografias apontam para um paradigma nos estudos de gênero na antropologia, pois mostram como a igualdade e a complementaridade entre homens e mulheres são sentidos das sociabilidades indígenas (SACCHI, 2006). A partir das minhas experiências de campo entre os Yanonamí, é possível concordar que as relações de gênero parecem atuar na organização social de forma igualitária e, apesar de fortes demarcações de diferenças entre homens e mulheres, as posições dessas categorias parecem bastante simétricas.

Contudo, analisando a experiência das mulheres na constituição da associação e, principalmente, na participação política, é possível perceber que o conceito de complementariedade não caberia para explicar a forma de atuação das mulheres Yanonamí. Como os relatos etnográficos apresentarão nos capítulos procedentes, há certos posicionamentos que homens e mulheres Yanonamí procuram se diferenciar, porém os papéis masculinos e femininos possuem a mesma importância social e com mesmo prestígio. Mesmo assim, não será possível tratar a iniciativa de organização política das mulheres Yanonamí dentro do conceito de complementariedade no sentido proposto por Ortolan Matos (2012), no qual a luta das mulheres indígenas deve ser vista como uma luta complementar a dos homens. Pois, a especificidade do contexto de criação da associação nos demonstra que os objetivos e importância da AMY Kumirãyõma para as mulheres tomaram sentidos que o conceito “complementariedade” não explicaria, ao passo que subjugaria seus objetivos com a geração de renda e participação política às margens da importância política Yanonamí.

A proposta desta dissertação não é se curvar da literatura já existente sobre gênero e povos indígenas, mas tratar com cuidado os procedimentos comparativos (STRATHERN, 2008) a partir de análises construídas por outras realidades etnográficas. Se por um lado não considero o conceito de complementariedade na organização política das mulheres Yanonamí. Por outro, não acredito que suas iniciativas têm a ver com o combate à desigualdade de gênero ou busca por empoderamento e ocupação de posições de autoridade, tais como as propostas do movimento feminista. Neste sentido, o que esta dissertação pretende é mostrar a especificidade da política construída pelas mulheres, atentando-se para o conjunto político que elas estão inseridas, incluindo deste as políticas indigenistas até a política Yanonamí ocupada por maioria homens. Para me esquivar dos perigos da universalização dos conceitos de “desigualdade” e “complementaridade” em um contexto étnico específico, chamo o que identifiquei nos posicionamentos masculinos e

femininos dentro da atuação política das duas associações (AYRCA e AMYK) de estratégias de diferenciação.

1.3 Procedimentos metodológicos e negociação da pesquisa.

Trabalhar com os Yanomami não foi uma escolha que esteve presente nos meus projetos de pesquisa acadêmica desde o início. Na graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal do Goiás, desenvolvi trabalhos com temáticas sobre gênero e política: estudei movimentos sociais; movimento de mulheres; ocupações em situação de precariedade e exploração, como no caso do extrativismo mineral; enfim, uma diversidade de temas que não perpassavam pelo viés da etnologia. No Mestrado, pretendia dar continuidade a minha trajetória com as questões de gênero, porém mais relacionadas ao contexto amazônico. Foi assim que elaborei meu projeto. O recorte etnográfico só foi definido após acompanhar meu companheiro, Luiz Davi Vieira Gonçalves, em seus processos de pesquisa sobre o xamanismo Yanomami da região de Maturacá. Na mesma ocasião das suas primeiras relações de campo, as mulheres Yanomami de Maturacá criaram a associação Kumirãyōma. Acompanhando o desenvolvimento da pesquisa do meu companheiro, sobretudo ouvindo as notícias de sua primeira viagem, foi quando comecei a elaborar a ideia de atrelar questões de gênero à etnologia, mergulhando no campo da literatura sobre gênero e povos indígenas. A criação de uma associação de mulheres no idealizado “Povo Yanomami” geraria inúmeras curiosidades em qualquer pesquisador da temática “gênero” ou de política indígena. Ou seja, tudo implicaria no desejo de entender aquele momento político da criação de uma associação de mulheres Yanomami: O que essas mulheres pretendiam com esta iniciativa? Ao mesmo tempo, considerei a ausência de produção específica sobre as mulheres Yanomami frente à diversidade de estudos existentes na Antropologia sobre este grupo étnico.

Foi um desafio falar especificamente sobre as mulheres Yanomami diante de tantas visões homogêneas e de olhares exotizantes, muitos deles sustentados por obras de pesquisadores antropólogos, tais como demonstrado por Maria Inês Smiljanic (1995). Tais problemas e perguntas instigaram-me aos desafios teóricos e metodológicos de adentrar sob a etnologia indígena de mãos dadas com o tema gênero, sobretudo propondo pesquisar mulheres indígenas em um grupo étnico tão conhecido dentro da Antropologia. A princípio as impressões que a sociedade nacional tem dos

Yanomami, na maioria das vezes, perpassa por uma ideia de resistência deste grupo com relação aos não-indígenas, principalmente pesquisadores e indigenistas. Dentro da própria academia já ouvi muitas frases como: “Seu é campo é nos Yanomami? Nossa, logo os Yanomami que são tão difíceis, por que eles?”. Não somente no contexto acadêmico, mas ao longo de minhas pesquisas bibliográficas conversei com inúmeras pessoas que tiveram experiências com o grupo, e a maioria delas não positivavam a minha escolha de campo. Talvez a reação dessas pessoas seja um desdobramento do olhar homogeneizador da população nacional sobre os Yanomami. Há uma ideia de “índios de verdade”, os “mais selvagens” aversos aos não-indígenas, ou seja, olhares que perduram sobre o povo Yanomami no sentido de torná-los os mais exóticos dos povos indígenas da América do Sul.

Luiz Davi já havia estado em Maturacá e se planejava para a sua segunda viagem a fim de dar continuidade aos seus trabalhos, porém desta vez ele iria acompanhado por mim. Nossas relações iniciais com os Yanomami se deram através de um amigo, companheiro nos estudos antropológicos, que residia em Maturacá e havia um longo período de experiência missionária com este grupo indígena. José Reginaldo foi nosso colega no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFAM) (OLIVEIRA, 2013)⁴, era Padre pela Missão Salesiana, e a princípio, por afinidades de pesquisas, intermediou o nosso contato com os Yanomami. Ao mesmo tempo em que José Reginaldo conversava com os Yanomami sobre as nossas propostas de pesquisa, ele criava uma contrapartida propondo a elaboração de um material didático para a escola estadual assessorado por mim e Luiz Davi. Esta proposta havia sido idealizada no primeiro momento de campo do Luiz Davi a partir de uma conversa com o Diretor da escola e o Vice-Presidente da AYRCA. O trabalho de construção de um novo material didático que seria publicado na língua, tinha por objetivo criar, junto com os professores da escola, livros que estivessem mais condizentes à realidade Yanomami, fazendo referência às suas narrativas míticas.

Considero importante esta descrição, pois a viagem para Maturacá passou a fazer parte de uma relação de trocas culminadas pela negociação da pesquisa. Se por um lado íamos a campo para realizar a coleta de dados, por outro, estávamos comprometidos a ajudar na Escola Estadual Indígena Imaculada Conceição como contrapartida à autorização das pesquisas. A educação escolar na região de Maturacá é

⁴ Trabalho de Mestrado de José Reginaldo de Oliveira intitula-se *Os espíritos que regem o mundo: o xamanismo entre os Yanomami do Rio Marauíá e foi defendido em 2013.*

uma preocupação não apenas do Diretor da Escola, mas também da AYRCA e demais Lideranças Yanonami.

Planejamos desenvolver este trabalho com a escola e realizar a pesquisa de campo em dezembro de 2015, porém, antes mesmo desta data, recebemos um e-mail da AYRCA solicitando uma carta que explicasse formalmente nossa ida e o que pretendíamos. Ficamos surpresos, pois, para nós já estava acertado a nossa ida com o apoio do Diretor da Missão, dos pajés com os quais Luiz Davi já vinha desenvolvendo pesquisa e do Vice-Presidente da AYRCA. Redigimos um documento explicando os motivos e também a pesquisa que cada um pretendia desenvolver como discentes do PPGAS/UFAM. Semanas depois veio uma resposta negativa, constando no e-mail que o trabalho com material didático poderia ser iniciado e por este motivo nossa entrada estava autorizada, entretando o desenvolvimento da pesquisa sobre xamanismo não seria possível. Ficamos surpresos, pois, Luiz Davi já havia iniciado sua pesquisa quando esteve pela primeira vez em Maturacá; ele já possuía a carta de anuência assinada por um dos pajés que era também considerado uma liderança “tradicional”, como eles costumam se referir. Com relação a minha pesquisa com a associação de mulheres *Kamirãyôma*, não havia nada mencionado, nem proibições e nem restrições. Esta resposta levantou duas questões, a primeira com relação à visibilidade dessas mulheres e a segunda sobre representação dessas duas pesquisas para os membros da AYRCA, nos quais eram representados por aquele e-mail.

Durante este período ficamos em contato com o Diretor da Missão. Ele dizia que não entendia bem a não autorização, mas que nas reuniões da AYRCA esse assunto continuava sendo pauta. Até que, depois de mais ou menos um mês, recebemos outro e-mail dizendo que podíamos ir para desenvolver o trabalho com o material didático e os outros estudos. No mesmo e-mail também sugeriram que fossemos em fevereiro, pois havia falecido o cacique da aldeia Ariabú e eles estavam em luto.

Aquele momento estava bastante obscuro por não saber ao certo quem respondia os e-mails, quem participava das negociações e, sobretudo, quem eram os agentes envolvidos à frente da AYRCA. Assim, fiquei reflexiva em duas questões: as mulheres da associação com as quais pretendo pesquisar foram consultadas ou informadas da minha presença e da minha pretensão? Os pajés, agentes centrais na pesquisa sobre xamanismo, participaram das reuniões ou foram consultados? Essas perguntas despertavam curiosidade em saber como o processo de tomada de decisões costumava acontecer. Interessei não apenas em compreender o contexto Yanonami, mas saber o

significado destas duas pesquisas para os diferentes seguimentos das comunidades da região Maturacá; como lideranças masculinas, pajés, professores e mulheres lidariam com a nossa presença; como conduziriam essa relação, considerando que não seríamos apenas pesquisadores, mas também colaboradores na educação escolar.

Estive pela primeira vez em campo em fevereiro de 2016, assim como recomendava o e-mail. O trajeto para Maturacá foi iniciado na cidade de São Gabriel da Cachoeira: em uma Toyota percorremos a BR 307 por 85 km até chegar à beira do Rio Yá Mirim. Saindo do Rio Yá Mirim, pegamos uma canoa de motor 40 e seguimos subindo até o Rio Yá; a beira do Yá encontra-se a aldeia Nossa Senhora de Nazaré – também habitada por Yanomami; depois do rio Yá nós chegamos ao Rio Cauaburis; quando entra no Rio Cauaburis há duas entradas, uma para subir este mesmo rio e chegar até Maturacá e outra pra descer e chegar à região do Rio Maiá onde se encontram várias comunidades Yanomami; depois do Rio Cauaburis chega-se ao Canal Maturacá e enfim à comunidade, totalizando doze horas de percurso por volta de 235 km.

Logo no dia seguinte, em Maturacá, já estava marcado uma conversa com os professores sobre a questão do material didático. Uma conversa longa que gerou inúmeros debates e questionamentos a respeito da nossa entrada e da pesquisa. O Vice-Presidente da AYRCA, também professor da escola, estava na reunião e foi ele quem anunciou aos professores a nossa ida. Ele parecia concordar com a execução da pesquisa e estava a favor da nossa presença, pois pretendia fechar parcerias com a UEA e a UFAM para levar benefícios educacionais à comunidade. A discussão gerada foi a seguinte: eles não queriam confecção do material didático, pois isso já havia sido feito quando alguns professores fizeram o Magistério Indígena, mas precisavam de verbas para impressão. Também apontaram que naquele momento os professores tinha a necessidade de oficinas de planejamento escolar e que poderiam ser ministradas por nós. Nesta discussão, alguns disseram que haviam lido a primeira carta enviada por e-mail solicitando a realização da pesquisa, mas não concordavam com a pesquisa, alegando que suas “histórias” não deviam ser divulgadas em trabalhos acadêmicos: “Esses pesquisadores vão divulgar nossas histórias, nossa cultura. Eles vieram aqui arrancar nossas histórias e vão embora levar para lá”. O Vice-Presidente da AYRCA contra-argumentava: “histórias Yanomami já estão sendo divulgadas através de outros pesquisadores e pela mídia, não adiantava vocês ficarem com receios e preservação das histórias”. Neste momento me coloquei dizendo que nossas pesquisas não estavam

relacionadas às “histórias Yanomami”, o uso das histórias foi uma ideia inicial do Vice-Presidente da AYRCA que pretendia colocá-las como embasamento do conteúdo referente ao material didático. Disse também que caso eles preferissem uma semana de planejamento ao invés da construção do material didático, podíamos estruturar nosso encontro em formato de oficinas. Os professores argumentavam sobre a necessidade de um trabalho contínuo de oficinas para planejamento e capacitação através das Universidades (UFAM e UEA). A partir de então, propus ser possível a continuação anual das atividades de planejamento com os professores através de um projeto de extensão pela UEA. Eles concordaram com as colocações e terminamos a reunião marcando com os conselheiros da AYRCA, que estavam ali presentes, um encontro com todos os seus membros e demais lideranças para esclarecimentos das pesquisas e acertamento da ideia sobre o projeto de extensão em parceria com a UEA.

A retórica dos professores contra as pesquisas possui dois eixos, por um lado está a versão conservadora e de oposição à nossa presença, onde eles justificam que não querem suas “histórias e cultura sendo divulgadas”. Contraditoriamente, eles almejam as capacitações que havíamos proposto e reforçam a ideia de estreitar o apoio das Universidades através do nosso “trabalho continuado”. Dominique Gallois, ao estudar a autorepresentação dos Waiãpi, demonstra este mesmo aspecto ambíguo nos discursos políticos. Para Gallois (2002) a construção da retórica dos Waiãpi se separa hierarquicamente em dois lados: há um discurso que enfatiza a autonomia, afastando os ‘brancos’ e os segregando do seu espaço social e territorial. Porém, ao mesmo tempo, introduzem reivindicações a fim de estabelecer condições para negociação com palavras amenas (p. 221).

Tanto na forma como no conteúdo, o discurso político dos Waiãpi é muito marcado pela ambiguidade em que se fundamenta a relação interétnica. Em seu conjunto, a seleção de argumentos e a alternância entre as falas propõem possibilidades concretas de relacionamento que individualmente, no ato da enunciação, podem parecer excludentes: afastar-se ou aproximar-se dos brancos, dispensá-los manter relações de dependência. (GALLOIS, 2002, p. 221).

Tal como apontado por Gallois, destaco como as falas dos professores estavam criando um ambiente não exatamente de resistência, mas de negociação, pois após as minhas colocações contrargumentando seus receios, todos entraram em acordo com as pesquisas e o trabalho na escola. Este ambiente de negociação visava almejar melhorias para suas problemáticas educacionais através de relações com agentes das duas Universidades do Amazonas (UEA e UFAM).

Quando ocorreu a reunião com as lideranças, estávamos nós, pesquisadores, o Presidente, Vice e alguns conselheiros da AYRCA, o novo Cacique e mais duas lideranças da aldeia Ariabú. As lideranças da aldeia Maturacá e as mulheres da associação não estavam presentes. Na reunião, o Vice-Presidente da AYRCA traduziu a explicação que fazemos das nossas pesquisas, a proposta de trabalho com os professores e a parceria com a UEA através de um projeto de extensão. As lideranças aceitaram as pesquisas, salientando que o trabalho com os professores deveria ser continuado por ser muito necessário. Eles disseram que o ensino na escola precisava de capacitação, por isso a importância de parcerias como a UEA e a UFAM: “os professores estão entrando nas salas de aulas inexperientes e nós já reclamamos isso com o Padre”. Por várias vezes mencionaram sobre presença dos Yanomami, suas histórias e rituais de pajelança em mídias e livros; confirmando que essas divulgações estão sendo feitas a partir de uma abordagem genérica dos Yanomami, tendo como base as comunidades de Roraima. Eles pediram para estabelecermos as parcerias e continuarmos “juntos”, ou seja, não desaparecer depois da pesquisa. Esta é uma queixa comumente empreendida na relação entre indígenas e pesquisadores.

Outra colocação que me chamou atenção foi a fala do Vice Presidente da AYRCA, que questionava a falta de visibilidade da AYRCA dentro da política indígena e nos livros sobre o povo Yanomami, uma vez que esses espaços de visibilidade são, em geral, ocupados pela HUTUKARA e o Pajé/Líder Davi Kopenawa: “A AYRCA deve aparecer nas Universidades, deve estar divulgada e não apenas um único líder que deve aparecer nas publicações, mas a AYRCA também”. A realização das pesquisas foi aprovada, embora minha pesquisa com a associação das mulheres não tinha sido discutida. A preocupação maior era com a pesquisa sobre o xamanismo e, principalmente, com a parceria a ser feita com a UEA através de projetos de extensão.

Considero estes relatos o primeiro momento da negociação da pesquisa, em que mesmo tendo uma proposta de trabalho destinada às mulheres, tive que passar pelo crivo das autoridades masculinas. Percebi, ao longo de outros trabalhos de campo, que a temática de pesquisa que envolvia a associação das mulheres não era algo tão relevante quanto as pesquisas relacionadas ao xamanismo. Uma vez sendo a associação um modelo não-indígena, ou seja, uma aspecto dos *napë* para os Yanomami, a pesquisa sobre a AMY Kumirãyõma, do ponto de vista das lideranças masculinas, não possibilitaria implicações à organização social do grupo, diferentemente da pesquisa sobre xamanismo que havia um teor maior de preocupação por implicar nos aspectos

cosmológicos. Quando perguntei aos membros da AYRCA por que as mulheres não tinham comparecido, eles me responderam não saber o motivo, mas logo complementaram: “elas estão começando, elas nem tem estatuto ainda”. No entanto, depois de conhecer as mulheres e a associação, notei que esta afirmação não procedia, pois a AMY Kumirãyõma já possuía estatuto e estavam articulando para organizar sua primeira assembleia e pleitear novos ‘parceiro’.

Ao conversar com algumas das mulheres Yanonamĩ, elas contaram que já estavam sabendo de minha proposta de estudo, pois o Padre José Reginaldo havia comentado. Porém, durante as primeiras negociações, as lideranças masculinas não as convidaram para participar e opinar sobre a pesquisa, porque, segundo as mulheres, naquele momento inicial da associação os homens ainda não acreditavam na capacidade organizativa e nem nas articulações que elas estavam desenvolvendo. Ouvi esta queixa sobre a falta de apoio dos homens durante a assembleia, mas ao longo deste meu acompanhamento junto à associação, através dos trabalhos de campo, notei que esta percepção dos homens está se transformando. Com as ações das mulheres em assembleias, participação em eventos e exposições, os homens estão começando a legitimar a entrada das mulheres no contexto interétnico da política Yanonamĩ, espaço este que sempre havia sido ocupado por eles. Como veremos nos capítulos seguintes.

No mesmo sentido das lideranças, as mulheres corresponderam positivamente a minha pesquisa a fim de obterem mais apoio institucional e ‘parcerias’ para a associação que estava iniciando. Viram na minha pesquisa um potencial de divulgação da iniciativa das mulheres Yanonamĩ e um veículo de acesso aos possíveis órgãos de apoio.

Esta minha primeira inserção em campo foi importante para que eu conhecesse meus principais interlocutores e me apresentasse a eles, além de consultar a viabilidade da pesquisa apresentando e negociando a execução deste trabalho. No segundo momento, fui convidada a participar da Primeira Assembleia das mulheres e estive por quase uma semana (do dia 20/06/2016 ao dia 24/06/2016), ouvindo e participando de suas discussões no primeiro espaço de diálogo interétnico construído por elas próprias. Foi um momento de muita proximidade com as mulheres e com outros agentes da política indígena e indigenista, pois cheguei a Maturacá por meio de carona com a FOIRN.

No terceiro momento de campo, o mais longo deles, fiquei por dois meses (20/12/2016 à 19/02/17) na região Maturacá. Desta vez, eu voltava com o meu

companheiro, Luiz Davi, para dar continuidade aos trabalhos de capacitação dos professores da escola iniciados durante o primeiro campo. Também foi no terceiro momento que eu e as mulheres da associação discutimos, em uma reunião, a organização do evento/exposição que seria realizado em Manaus, sugerido na primeira Assembleia que participei. Todo este período que estive na região Maturacá, enquanto eu mandava e-mails solicitando apoios para o evento, a Presidente da AMY Kumirãyõma realizou duas viagens à São Gabriel da Cachoeira a fim de conseguir através da FUNAI dez passagens que viabilizassem a participação das mulheres no evento em Manaus. Nestes dois meses de campo, eu e o Luiz Davi, ministramos vinte dias de capacitação para os professores da escola, incluindo curso de planejamento, construção do componente curricular de “Língua Yanonamĩ” para cada ciclo; aula de gramática da Língua Portuguesa. Todos estes cursos foram demandas discutidas e apontadas pelos professores. Além das atividades na escola, tive a oportunidade de acompanhar os preparativos e as atividades de duas festas fúnebres (uma na Aldeia Ariabú e outra na aldeia Maturacá); também participei de reuniões da associação AYRCA e da AMY Kumirãyõma. Foram momentos de muita aproximação e construção de laços de amizade com as mulheres, pajés e professores.

O quarto momento, no qual também me refiro como parte do trabalho de campo, se iniciou quando retornei à Manaus. A partir de então, nos dedicamos a organizar um evento e exposição, pois as mulheres Yanonamĩ haviam conseguido as passagens e estavam a caminho de Manaus no início de abril com o intuito de vender seus artesanatos e divulgar a AMY Kumirãyõma. Por meio de instituições apoiadoras, realizamos um evento onde as mulheres puderam vender, falar de suas associações, dar oficinas e dialogar com outras associações e lideranças do movimento indígena da Amazônia Brasileira. Elas ficaram por duas semanas em Manaus, onde eu também pude observar e realizar conversas a respeito da minha pesquisa.

Estes quatro momentos que julgo terem sido as circunstâncias do laboratório desta dissertação foram fragmentados, porém importantes para construção dos dados tecidos neste texto. Embora muitas das vezes, durante nossas pesquisas antropológicas, costumamos separar o momento do gabinete e o momento do campo, esta metodologia não foi algo possível neste trabalho por mais que eu insistisse em tentá-la. Enfim, além dos momentos que tive de relação com as mulheres, por várias vezes recebi um dos Yanonamĩ em minha casa, ou sempre que uma delas estava na cidade me ligavam para conversar e mandar notícias.

Para conseguir lidar com esta situação constante de procedimentos de pesquisa me confortei nas considerações metodológicas Vagner Gonçalves da Silva (2000):

Junto a essa experiência, o “campo” (no sentido amplo do termo) se forma através dos livros que lemos sobre o tema, dos relatos de outras experiências que nos chegam por diversas vias, além dos dados que obtemos em “primeira-mão”. (SILVA, 2000, p. 27).

No sentido proposto por este autor, o campo desta pesquisa se configurou de forma mais ampla, onde estabeleci interlocução com as bibliografias, com os documentos adquiridos durante a assembleia, com os sujeitos/as da pesquisa Yanonamĩ e não Yanonamĩ, e outras formas de comunicação como, por exemplo, os modos virtuais e os telefonemas. O trabalho antropológico de “olhar, ouvir e escrever” (Cardoso de Oliveira, 1998, 17-35), além estar disciplinado por orientações teóricas aos quais o antropólogo se filia, exige do pesquisador posicionamento no “campo etnográfico”. Observei aqui meu entendimento de que o campo do etnógrafo extrapolaram os limites geográficos da aldeia graças às relações que se estabelece com os sujeitos/as pesquisados/as. E estas relações estiveram presentes comigo em todas as fases do fazer antropológico, embora configuradas de maneira distintas.

Nenhum etnógrafo consegue desenvolver sua pesquisa em neutralidade de posicionamento; situar-se é condição antropológica para estabelecer o diálogo com os sujeitos do campo etnográfico. Por isto, minhas primeiras experiências de campo configuram minha posição na rede de relações das mulheres da AMY Kumirãyõma, apesar delas entenderem a minha individualidade, eu era sempre identificada como a “Mary esposa do Professor Davi” ou de Professora, devido a realização das oficinas. De início as relações estabelecidas com os Yanonamĩ ficaram marcadas pelas instituições que fazemos parte, mas depois da terceira viagem que fizemos a Maturacá, eles passaram a nos enxergar como uma espécie de “família amiga dos Yanonamĩ”, passaram a denominar o Luiz Davi por *periomĩ* (nome dados aos líderes)⁵ e brincavam: “as mulheres da AMY Kumirãyõma vão criar os seus filhos”. Além de tudo, eramos consultados sobre assuntos familiares, sobre decisões relativas à aldeia. Às vezes nos contavam situações tencionadas entre amigos e parentes e, principalmente,

⁵ Trarei no capítulo 1 uma definição mais detalhada do uso deste termo

problemáticas das duas associações – AYRCA e AMY Kumirãyõma. É neste sentido que compartilho o entendimento de James Clifford:

(...) Torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma 'outra' realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos. Paradigmas de experiência e interpretação estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogo e polifonia (CLIFFORD, 1998, p. 43).

No relacionamento com as mulheres Yanonami, pude perceber o potencial etnográfico das conversas informais que estabeleci com elas em ocasiões participativas como, por exemplo, na produção de vinho de açaí e farinha ou tomando banho de rio. Nestes momentos, as mulheres narraram-me histórias e contaram aspectos relevantes sobre a associação. Contudo, esta proximidade de relações informais só foi possível com algumas mulheres e algumas famílias. Os laços construídos com essas famílias e mulheres fizeram com que elas e eles falassem na língua Portuguesa para que eu compreendesse e, da mesma forma, consegui conversar em Yanonami o pouco que eu havia aprendido. Assim, por não ter tido proximidade com todas as famílias e mulheres, decidi realizar oito entrevistas com intuito de me aproximar e entender a perspectiva de outras mulheres da associação com as quais eu não estava me relacionando. Contudo, sinalizo a impossibilidade de relacionar e entrevistar todas as associadas e participantes, uma vez que são cento e vinte e cinco mulheres registradas em estatuto e quase dois mil habitantes na região de Maturacá. Isto significa que uma das dificuldades desta pesquisa foi o acesso à totalidade de interlocutores. Mesmo estando dois meses na região, com muitas famílias nos acolhendo, sempre aparecia uma nova pessoa questionando nossa presença e nossas pesquisas.

Com o esforço de tentar empreender uma escrita menos separatista, entre interlocutores, autor e leitor, busquei fazer desta metodologia a narrativa de minhas experiências etnográficas dentro do contexto Yanonami. E pensando a crítica de James Clifford (1998) sobre a ênfase que a Antropologia tem conferido à escrita etnográfica desde Malinowisk e ignorado as implicações que levam os dados, os significados e as confrontações teóricas ao próprio texto, tentei apresentar nesta introdução os caminhos que me levaram a finalização da dissertação.

A concretização textual da autoridade é um problema recorrente para os experimentos contemporâneos em etnografia. Um modo mais antigo, realista – representado pelo

frontispício de Os argonautas do Pacífico Ocidental e baseado na construção de um tableau vivant cultural destinado a ser visto a partir de um único ponto de vista, aquele que une o escritor e o leitor – pode agora ser identificado como apenas um paradigma possível de autoridade. Pressupostos políticos e epistemológicos estão embutidos nesses e em outros estilos, pressupostos que o escritor etnográfico não pode mais se permitir ignorar. (Clifford, 1998, p.58).

1.4 Apresentação dos capítulos

Desenvolvo meus argumentos em três capítulos. No primeiro, intitulado “Construindo a etnicidade no contexto etnopolítico: os Yanonami da Região Maturacá”, apresento a região Maturacá da Terra Indígena Yanomami, local de realização do trabalho de campo. Busquei analisar o quadro político dos Yanonami a partir das lideranças políticas, trazendo suas distribuições, funções e significação dentro do contexto político. Analisei o aspecto da liderança a partir de suas significações tradicionais relacionadas às estratégias dos próprios Yanonami em assegurar a participação política de todas as aldeias. Neste mesmo capítulo tentei desenhar a especificidade dos Yanonami da região Maturacá, detalhando a história de ocupação do território na região do Amazonas, em especial do Rio Cauaburis, e a história do contato dos Yanonami com os Padres Salesianos que se relaciona com a sua atual ocupação e distribuição geográfica. E tendo em vista esta especificidade no contexto maior dos Yanomami, procurei apresentar o atual momento político que articula um movimento de diferenciação entre os Yanonami e os demais subgrupos, mas também de reconhecimento enquanto Yanonami do Amazonas através da trajetória de luta política para constituição do “Parque Yanomami” e demarcação da terra, algo que deu respaldo ao reconhecimento do grupo étnico como um todo. Contudo, esta visão coletiva acabou por ocultar algumas diferenças internas que são resgatadas nas problemáticas políticas. Assim, mostrei como estas problemáticas estão relacionadas a uma especificidade política de contato interétnico, cultural e geográfica, que faz com que os Yanonami da região Maturacá transitem entre pertencer à região de Roraima e ao Alto Rio Negro.

No segundo capítulo, “Relações de gênero no âmbito das associações: entre a complementaridade e a desigualdade de gênero”, procurei etnografar a criação da associação e analisar a participação política das mulheres Yanonami. Ao compreender que o processo de participação das mulheres não inicia com a criação da associação, mostro como a mesma se tornou um campo de reafirmação do posicionamento político em um espaço próprio da agência feminina Yanonami. Assim, notei como alguns

conceitos dos estudos de gênero na antropologia não foram suficientes para dar conta desta realidade em que as mulheres não estão em situações de desigualdade, mas mesmo assim decidiram construir seu próprio campo de discussão dentro da política Yanomami, indígena e indigenista. E neste sentido, apresentei como, ao se associarem, as mulheres criaram uma rede de ‘parceiras’ que contribuem na constituição e manutenção da associação.

No terceiro capítulo, no qual nomeei por “Dinâmica da AMY Kumirãyõma e trajetória das mulheres como lideranças femininas”, etnografei a trajetória de algumas mulheres da associação, mais especificamente as mulheres que atualmente compõe a diretoria. Demonstrei como as mulheres Yanomami lidam com os modelos institucionais que passaram a serem atributos da associação. Articulado suas experiências com suas percepções de outros modelos organizacionais, elas vão construindo suas pautas de reivindicação com referência na realidade local e nos seus anseios. Para dar conta destas análises narrei a Primeira Assembleia da Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyõma, refletindo sobre os diferentes discursos que compõe a interpretação desta associação e o que as mulheres desejam com ela.

1.0 Capítulo I: Construindo a etnicidade no contexto etnopolítico: os Yanonami da Região Maturacá

Este capítulo pretende apresentar ao leitor o campo etnográfico desta pesquisa em uma descrição analítica da região, da ocupação do território e história do contato. Os Yanonami de Maturacá ocupam uma região distribuída em cinco aldeias. Esta região é denominada por eles e conhecida pela sociedade envolvente como Maturacá. Não obstante, dentre as cinco aldeias que compõe a sua cartografia, uma delas também se chama Maturacá por estar à margem do Rio Maturacá. Neste sentido, para evitar qualquer confusão conceitual, denomino como “Região Maturacá” o contexto geográfico que abrange as cinco aldeias e “Aldeia Maturacá” para a única aldeia que também é conhecida por este nome.

Os processos de negociação de campo e a relação com as/os interlocutoras/es demandaram que este trabalho retratasse os Yanonami do ponto de vista de seu momento etnopolítico na região de Maturacá. Considerando ser a proposta desta pesquisa etnografar a Associação de Mulheres Kumirãyõma, analisando a partir do movimento político das mulheres Yanonami, os objetivos deste capítulo consistem na apresentação etnográfica da região estudada e uma análise que contextualize a política Yanonami dentro da política indígena, onde se inclui a AMY Kumirãyõma.

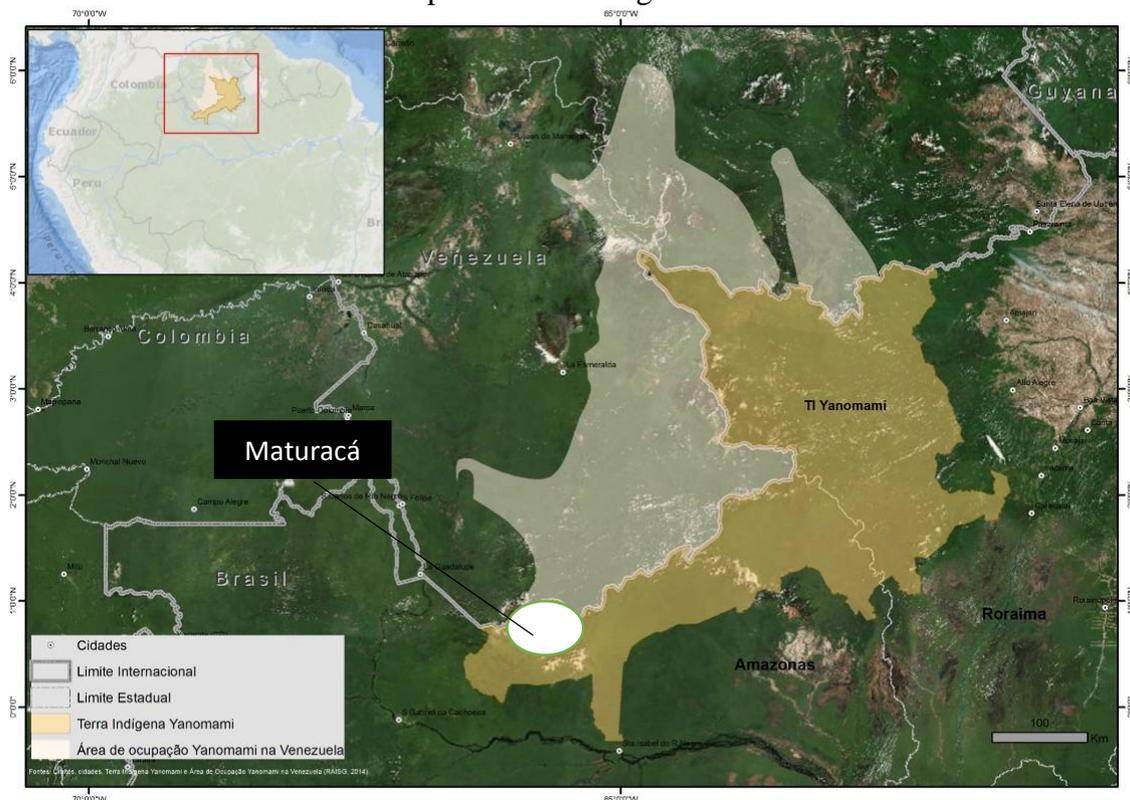
Além disso, atendendo às indagações dos próprios Yanonami, este capítulo é posicionado no sentido de não cair no perigo das generalizações a respeito dos grupos étnicos. Ou seja, esta dissertação se estruturou a partir da perspectiva crítica dos próprios interlocutores, levando em consideração suas preocupações enquanto sujeitos políticos e construtores de suas relações interétnicas e intraétnicas.

1.1 Os Yanonami na especificidade geográfica: caracterizando a região Maturacá - Terra Indígena Yanomami

A região do campo etnográfico desta pesquisa está situada em um contexto territorial geográfico da Terra Indígena Yanomami, fazendo parte de uma extensão de 192.000 km² entre a fronteira do Brasil e Venezuela. Este território Yanomami beira os afluentes da margem direita do rio Branco (Catrimani, Ajarani, Apiaú, Mucajaí, Parima, Auaria, Uraricaá e Majari) e a esquerda do rio Negro (Cauaburis, Marauia, Padauari,

Araçá, Maquilaú e Demini)⁶. Do lado brasileiro são 96.650 km² (9.664.975 hectares) perpassando os seguintes municípios do estado do Amazonas: Barcelos, São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro; e no estado de Roraima os municípios Caracará, Alto Alegre e Boa Vista. A Terra Indígena Yanomami, tradicionalmente ocupada, foi demarcada em 1991 e homologada por meio de Decreto Presidencial em 1992, processo de regulamentação sobre o qual pretendo historicizar a partir da criação da extensão territorial enquanto “Parque Yanomami”.

Mapa 1: Terra Indígena Yanomami



Fonte: site do Instituto Sócioambiental (ISA)

Maturacá é uma das regiões da Terra Indígena Yanomami que se encontra à esquerda do Rio Negro beirando o Rio Maturacá, um rio de águas escuras que após 10 km da aldeia mistura-se com as águas claras do Rio Cauaburis. Este rio, por sua vez, possui o seu percurso saindo da Fronteira do Brasil com a Venezuela, abaixo da região do Brasil conhecida como “Cabeça do Cachorro”. O Rio Cauaburis, depois de alguns quilômetros, deságua na Bacia do Rio Negro, próximo ao município de São Gabriel da Cachoeira, estado do Amazonas. O Rio Cauaburis está dentro do território Yanomami e abrange, além de Maturacá, mais quatro aldeias que beiram seus afluentes: Maiá,

⁶ A esquerda do Rio Negro é a região onde se encontra a aldeia Maturacá.

No que se refere à subdivisão da região Maturacá, é preciso considerar, além do espaço geográfico e populacional, as relações de parentesco que vinculam uma aldeia a outra, pois tais relações são de suma importância para o entendimento do contexto etnopolítico da região e, sobretudo, do modo de participação de cada aldeia relacionado às relações de parentesco. Embora a região possua cinco aldeias, as discussões relativas à política, as festas e conflitos estão centralizadas nas duas principais, Maturacá e Ariabu. Na Vila União, considerada uma extensão da aldeia Ariabú, residem as famílias nucleares da filha do falecido Cacique de Ariabú. Deste modo, a Vila União possui uma ligação de parentesco com esta aldeia maior e exerce muita influência nas decisões políticas e culturais pelo fato da mulher fundadora desta aldeia ser a primeira filha do Finado Cacique de Ariabú. A aldeia Maria Auxiliadora também é mais vinculada à Ariabú, possui sessenta e oito habitantes e é nela que residem os filhos de um dos irmãos do Finado Cacique de Ariabú.

Na aldeia Santa Maria há cinquenta e sete habitantes e as famílias que nela residem tem suas relações de parentesco ligadas às duas principais aldeias, Maturacá e Ariabú. Entretanto a relação de aproximação está mais vinculada à Maturacá. Santa Maria foi construída para abrigar a família do irmão do falecido Cacique da aldeia de Maturacá. Estes dois irmãos são também irmãos do falecido Cacique da aldeia Ariabú. Embora a região Maturacá tenha crescido demograficamente, ficando cada vez mais fácil encontrar famílias que não pertencem ao mesmo núcleo de parentesco advindo, inclusive, de grupos Yanonamí de outras regiões do Rio Cauaburis, os desdobramentos de cada aldeia e suas respectivas lideranças fazem parte de uma mesma linhagem agnática do antigo líder Yanonamí que atravessou a Serra da Neblina e passou a ocupar a região do Rio Cauaburis depois do contato com os padres Salesianos⁷. Momento da história do contato Yanonamí que implica nas suas relações cotidianas até os dias de hoje.

As três aldeias menores foram criadas em função do aumento populacional, enquanto o surgimento da aldeia Maturacá está ligado a um processo de cisão por motivos de conflitos que levou a criação de dois grupos. Em campo pude ouvir várias versões sobre esta separação, além da versão priorizada pelo pesquisador Menezes (2010) que aponta para o fato de que a separação em duas aldeias tem a ver com desentendimentos entre grupos de pessoas que não apoiavam a presença da missão

⁷ Ver o organograma de parentesco das lideranças na página 11

Salesiana e outro grupo que queria aderir às práticas de catequização. Mas também se deve considerar que com a instalação de uma sede missionária próxima ao Rio Maturacá, muitos grupos divergentes entre si juntaram-se em torno da missão para ficarem próximos da assistência e acesso aos bens manufaturados que ela oferecia. Sendo assim, as divergências já existentes entre esses grupos foram propulsoras de opiniões diferentes acerca da atuação catequista da Missão Salesiana. Antes deste conflito havia apenas a aldeia Ariabú, localizada à esquerda da sede da Missão. Depois da cisão criou-se a aldeia Maturacá situada à direita desta sede. É importante entender que o contexto de disseminação de aldeias na região de Maturacá iniciou-se através deste conflito e que depois de muitos anos a relação dicotômica entre Maturacá e Ariabú ainda persiste, remetendo a implicações políticas de modo dualista uma vez que as aldeias menores, que surgiram depois, vinculam seus posicionamentos a uma das duas aldeias principais, sendo: Maria Auxiliadora e Villa União possuem relações mais estreitas com Ariabú e Santa Maria com Maturacá. Para este trabalho, será suficiente compreender que a dinâmica de criação das aldeias deu-se por relações de conflitos, para tanto optei por não trazer os diferentes relatos que historicizam a separação dos grupos para resguardar as informações de meus interlocutores.

Em Maturacá, durante a festa fúnebre *Reahu*⁸, presenciei um acontecimento que demonstra a relação de tensão presente entre Maturacá e Ariabú. Em geral, as festas só acontecem nas aldeias Maturacá ou Ariabú e não é comum as pessoas da aldeia oposta participarem das danças e rituais festivos. Algumas vezes vão assistir a chegada dos *moquiadores* –homens que retornam da caça coletiva. Neste sentido, as aldeias Maria Auxiliadora e Villa União participam e fazem suas festas na aldeia Ariabú, já a aldeia Santa Maria as realiza na aldeia Maturacá.

Quando se iniciou a festa da aldeia Maturacá, os festeiros convidaram todos os homens e mulheres de Ariabú/Maria Auxiliadora/Vila União, para dançar em um dos dias destinados ao *prai prai* (momento em que homens e mulheres dançam todos os dias durante a tarde no centro da aldeia). Os festeiros prometeram que serviriam um lanche após a dança. A partir daí vários comentários surgiram em Ariabú: “será mesmo que

⁸ O *Reaho* é a festa fúnebre em que os restos mortais de algum parente são ingeridos no mingau de banana. Irei detalhar as características e momentos desta festa que presenciei por duas vezes consecutivas quando estava em Maturacá. Este festival funerário, destinados à consumação ou enterramento de parte das cinzas dos mortos, é um evento que reúne comunidades aliadas em um longo festival regado pela abundância de comidas, bebidas, danças, cantos e brincadeiras, tendo em seu momento final a ingestão ou enterramento das cinzas do morto. Para uma descrição detalhada sobre o *Reahu*, ver Albert 1985, capítulo XII.

eles vão conseguir merenda pra todo mundo?”. A dança dos convidados aconteceu em um único dia destinado para este fim; mulheres e homens compareceram pintados e foram recebidos de forma ritualizada. Apenas os convidados dançaram, os anfitriões ficaram na casa ritual/*Toxasiha* recepcionando e assistindo a dança dos vizinhos. Ao final, percebi que o convite não representava apenas um gesto de bondade e confiança, mas pretendia mostrar o quanto a aldeia Maturacá pode se sobressair com relação às outras, sendo delicados em abrir um espaço de sua festa à outra comunidade. Quando terminou a dança, houve a distribuição do lanche prometido e, em seguida, os convidados voltaram a suas respectivas aldeias. Vários comentários avaliativos por parte dos anfitriões se estenderam após a saída dos convidados: “O que você achou professora, da gente convidar eles?” “Você viu que nossa comunidade é mais legal?”.

Os Yanonamĩ da região de Maturaca há algumas décadas viviam em grandes casas comunais de formato circular, conhecidas como *shapono*. Todavia, hoje eles/elas utilizam a palavra *shapono* para denominar aquilo que conhecemos por aldeia ou comunidade⁹, já a casa comunal chamam *toxasike*. Depois das relações de contato interétnico, suas casas passaram a ser individuais e abrigar pequenas famílias. No entanto, a dinâmica interna das casas ainda permanece no formato dos grandes *shaponos/toxasike*: as casas não possuem divisórias e tudo é compartilhado entre membros daquela família e de outras famílias. A alimentação consiste em produtos da roça (como mandioca, macaxeira, abacaxi, pupunha, bananas de várias qualidades, cana-de-açúcar, coco) e também da caça. Cada família possui uma roça que se localiza no entorno da aldeia, podendo ser acessível pelas trilhas ou por canoa com motor *rabeta*. Porém, com novas possibilidades de renda familiar, como bolsa família¹⁰, vínculo empregatício (na escola, no polo do Distrito Especializado de Saúde Indígena – DSEI - como funcionário ou Agente de Saúde Indígena – AISs – ou Missão), garimpo e venda dos artesanatos pelas mulheres, os alimentos industrializados passaram a fazer parte do consumo das famílias. As famílias podem adquirir produtos industrializados na cidade de São Gabriel da Cachoeira, em um dos dois comércios que ficam na aldeia Ariabú e Vila União, ou por meio de trocas com a Missão e o Pelotão de Fronteiras.

⁹ O termo utilizado pelos Yanonamĩ para referir à palavra aldeia é *shapono*. Entretanto, ao traduzir este termo eles utilizam ora a palavra comunidade ora a palavra aldeia. Assim, neste trabalho tomarei o uso da palavra aldeia por ser, tanto uma das traduções para *shapono*, quanto um termo genérico utilizado por muitos povos indígenas.

¹⁰ Bolsa família é um programa do governo Federal de transferência direta de renda que beneficia famílias consideradas em situação de pobreza e de extrema pobreza do País. O Bolsa Família integra o Plano Brasil Sem Miséria, que tem como foco de atuação brasileiros com renda familiar per capita inferior a 77 reais mensais.

As aldeias possuem o formato oval, com exceção da aldeia Maturacá que, organizada em formato circular, é composta por novos pequenos bairros¹¹ que surgiram atrás da estrutura central graças ao crescimento populacional. Apenas as aldeias Maturacá e Ariabú possuem um espaço para rituais xamânicos ao centro, construído com madeira e palha onde acontece diariamente o *Hekuramōn* (ritual de xamanismo), atividade feita pelos pajés para acessar o mundo dos espíritos através da substância alucinógena *paricá* (*epēnē*)¹². O espaço de realização dos rituais de xamanismo é também utilizado para reuniões, cerimônias e, às vezes, encontros e conversas, sendo as atividades de acesso coletivo. É um local arejado devido a sua altura, seu formato é uma ressignificação do *shapono*, como se fosse um pedaço da grande casa comunal. O nome em Yanomami para essa estrutura ressignificada é o nome da grande casa comunal acrescido de uma partícula que indica parte de um todo, portanto, *toxasiha/toxakese*.

A região de Maturacá situa-se dentro de um campo interétnico onde estão presentes o 5º Pelotão de Fronteiras do Exército brasileiro; a Missão Salesiana; e o Polo-Base do Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena (DSEI). Havia também um Posto Indígena da FUNAI, mas foi desativado e a casa deteriorada. Além desses agentes fixos, outros agentes do Estado e indigenistas realizam visitas em função de atividades que exercem na região: o Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBIO), que desenvolve o plano de gestão territorial do Parque Pico da Neblina e o projeto de ecoturismo; a Licenciatura Indígena do IFCHS/UFAM (Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Amazonas), cujos professores e professoras vão à região ministrarem os cursos modulares; o Instituto Sócioambiental (ISA), que também atua no plano de gestão territorial e no curso de ecoturismo; e outros órgãos, como FUNAI e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) que aparecem esporadicamente para reuniões e assembleias no sentido de oferecer o apoio político às associações.

¹¹ As casas construídas para além do formato circular da aldeia tomaram uma característica de bairro, sendo construídas umas atrás das outras. Cada localidade destas possui um nome: Bairro Cupuaçu, Vila Alta e Vila Ribeirinho.

¹² Para Xamanismo Yanomami em Maturacá, ver Gonçalves (2015). Para xamanismo Yanomami em outros grupos linguísticos, ver Kopenawa (2015).

1.2 Lideranças políticas de Maturacá

Para entendermos como se dá a distribuição das lideranças¹³ entre as aldeias da região de Maturacá, descrevo brevemente os diferentes papéis desse quadro político em todas as aldeias.

Durante este ano de pesquisa, pude acompanhar o processo de mudanças na composição das lideranças de Ariabú. A primeira vez que estive na região Maturacá, o Cacique de Ariabú havia falecido e, um ano depois, quando voltei à região, presenciei uma cerimônia de apresentação do novo cacique, o seu primeiro filho homem. Em Ariabú, há quatro lideranças consideradas de grande importância nos processos etnopolíticos, três delas que fazem parte da linhagem agnática do “Finado Cacique”: o Cacique Miguel Figueiredo, primeiro filho homem do “Finado Cacique”; o “Tuxaua Líder” Jorge Figueiredo, também filho do “Finado Cacique”; e o “Líder” Francisco Xavier Figueiredo, o irmão mais novo dos dois primeiros. A quarta liderança, apesar de não ser parente direto do “Finado Cacique”, possui uma trajetória específica no contexto de relações interétnicas, no exercício da cidadania indígena, o “Líder” Julio Goes. São três categorias que aparecem nas duas aldeias, Ariabú e Maturacá: Cacique, Tuxaua Líder e Líder. Essas categorias são apresentadas como a composição do sistema político da região Maturacá.

Entre os Yanomamĩ a divisão das lideranças é orientada pelos significados de autoridade antes do contato com os não índios. O termo tradicionalmente utilizado é *periomĩ*, que quer dizer homem sábio, sendo utilizado para denominar os principais líderes que fundaram as aldeias Maturacá e Ariabú. Estes *periomĩ* são nomeados de Tuxauas, termo que é utilizado nas relações interétnicas. Já o termo Cacique é dado apenas a um único *periomĩ* de idade avançada e considerado de maior prestígio. Todos esses *periomĩ* (Tuxauas e Cacique) são reconhecidos como “lideranças Tradicionais”. Já o Líder são pessoas de destaque, também atuam nas reuniões, assembleias, discussões sobre políticas públicas, decisões sobre as festas e assuntos gerais das aldeias. Porém, não são Yanomamĩ de prestígio, uma vez que não são pajés, isto é, não possuem o conhecimento dos rituais de xamanismo e do mundo dos espíritos e não são membros das famílias fundadoras das aldeias.

¹³ O termo liderança será utilizado nesta dissertação não pelo fenômeno em si, mas por ser o termo empregado pelos próprios Yanomamĩ para designar os representantes Yanomamĩ nas negociações interétnicas.

“Tuxaua Líder”, como eles explicam, é uma espécie de auxiliar do Cacique e o “Líder” é o auxiliar de ambos. Como o Cacique é um *periomî* de prestígio e de idade avançada, pude notar muitos questionamentos com relação ao novo Cacique. Embora seu pai o tenha preparado para substituí-lo como Cacique, como bem narrado pelo atual Cacique Miguel Figueiredo, o fato de possuir apenas 55 anos é motivo de muitos questionamentos. Antes do falecimento do pai, este Cacique e seu irmão “Tuxaua Líder”, eram considerados Tuxauas, ou seja, *periomî*. Com relação ao Líder, filho mais novo do “Finado Cacique”, que assumiu esta posição recentemente, não havia sido preparado para se tornar pajé nem era considerado um Tuxaua. Atualmente, ele é presidente da AYRCA, e para dar continuidade à linha sucessória seus irmãos o colocaram como “Líder” dentro da composição política.

A quarta liderança, o “Líder” Julio Goes possui um perfil distinto dos demais, apesar de não fazer parte da linhagem dos *periomî*, é respeitado por todas as aldeias da região. Ele foi criado pelos padres Salesianos e frequentou o internato em Santa Isabel do Rio Negro. É um dos Yanomami que melhor fala o português e possui um significativo conhecimento sobre a dinâmica da sociedade envolvente. Casou-se com uma mulher da Etnia Baré que trabalhava na missão salesiana. Seu conhecimento sobre os códigos da sociedade nacional e a habilidade de se relacionar entre o mundo dos indígenas e dos não indígenas, Yanomami e não-Yanomami, fazem com que este líder seja de suma importância como mediador nas relações interétnicas. Este líder fez parte da equipe que demarcou a Terra Indígena Yanomami, apontando, em voos de helicóptero, os limites territoriais conhecidos e dominados pelas aldeias. Ao mesmo tempo, atuou na política indígena do Alto Rio Negro, estando presente no processo que culminou na criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e quem iniciou, dentro dessa política rio negrinha, as ideias para criação da associação Yanomami (AYRCA). Sua opinião é considerada de bastante relevância e é convocado para proferir o discurso aos não indígenas em assembleias ou encontros com entidades estatais e não estatais. Pude notar que a maioria dos alunos da licenciatura indígena o escolhiam para dar entrevistas para seus trabalhos de curso.

A aldeia Maturacá também possui três lideranças tidas como “tradicionais”, todos *periomî*: o Cacique, um “Tuxaua Líder” e um “Líder”. Eles fazem parte da linha de parentesco da família do “Finado Cacique” de Ariabú. O “Líder” de destaque é o Sr. Daniel, que foi levado, ainda criança, pelos padres salesianos para estudar no internato de Santa Isabel do Alto Rio Negro. Quando retornou, na adolescência, casou-se com

uma Yanonamĩ que também havia frequentado o internado e se tornou professora. Ela foi a primeira professora Yanonamĩ na região Maturacá e hoje é vice-presidente da associação de mulheres Kumirãyõma. Este “Líder” também é filho do *periomĩ* que ocupou a região do Rio Cauaburis no contato com os padres. Embora o “Líder” Daniel não tenha sido preparado para realizar o ritual de xamanismo através do *paricá/epëne*, ele é reconhecido como pajé pelo seu poder de tratamento e cura através de rezas e benzeduras. Os outros dois são sobrinhos do “Líder” Daniel: o Cacique Antônio e o “Tuxaua Líder” Carlos. Eles têm ganhado destaque nas reuniões no sentido de contrabalancear o peso de cada aldeia nas tomadas de decisões sobre assuntos gerais da região Maturacá, e por serem considerados pajés, tradicionalmente, de referência. Foi o Cacique Antônio quem realizou o ritual de posse do Cacique Miguel Figueiredo de Ariabú, através do diálogo cerimonial chamado *himõ*¹⁴. Uma prática ritualística tradicional na cultura do povo Yanomami presente nos quatro grupos linguísticos (*Yanomae*, *Yanõmamĩ*, *Sanuma*, *Ninam*) e em várias regiões etnografados por etnólogos (RAMOS, 1990); (PERRI, 2009). Volto a explicar mais aspectos simbólicos do *himõ* ao longo dos outros capítulos.

Com exceção do novo “Líder” Francisco Xavier, todos os outros líderes são considerados Pajés. Suas funções consistem em opinar sobre as tomadas de decisões a respeito de assuntos gerais da comunidade, como festas, educação, saúde, pesquisadores, novas construções, etc. Exercem diariamente o ritual de xamanismo e possuem grandes conhecimentos sobre o mundo dos espíritos (*hëcuras*); eles estão presentes nos diálogos com a sociedade envolvente mesmo que de forma simbólica e representativa. Estes cinco *periomĩ*, acima descritos, são denominadas pelos Yanonamĩ como as “lideranças tradicionais” da região Maturacá. Mesmo que suas opiniões sejam colocadas em deliberação entre membros da AYRCA, professores, presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) e os outros líderes das aldeias menores, serão informados e consultados sobre todas as decisões que envolvam a política Yanonamĩ. Todas essas categorias citadas são consideradas agentes políticos Yanonamĩ, mesmo que nem todos tenham prestígio. Por atuarem nas tomadas de decisão, discussões das assembleias e reuniões, são acionados como autoridades portadoras de algum conhecimento. Em geral, autoridades como membros da AYRCA,

¹⁴ O diálogo cerimonial é uma sofisticada arte verbal que envolve um complexo jogo de metáforas e é comumente empregado em situações de rituais funerários (*reahu*) ou visitas. Os diálogos cerimoniais têm como principais funções políticas o estabelecimento e manutenção da paz, transmissão de notícias, negociações de trocas, convites e contenção de tensões. Ver Perri (2009)

professores, trabalhadores da saúde e líderes são reconhecidos por possuírem o conhecimento sobre a sociedade nacional.

As demais aldeias também possuem seus agentes políticos líderes. Na aldeia Maria Auxiliadora, o Professor Estanislau Figueiredo é denominado pela categoria líder, ele é sobrinho do “Finado Cacique” de Ariabú e exerce seu papel participando nas tomadas de decisões; na aldeia Santa Maria, o “representante”¹⁵ também denominado por líder, é o Senhor Marcelinho, irmão do “Líder” Daniel. E, por último, não menos importante, a aldeia Vila União possui uma peculiaridade em relação às outras. O líder desta aldeia é o esposo da filha do Finado Cacique, o Sr. Henrique. Ele é pajé e considerado um “Tuxaua”, ou seja, um *periomĩ*. Mas o senhor Henrique é originário de um grupo Yanonami de outra região, ele não é da mesma família do *periomĩ* que ocupou a região do Rio Cauaburis no contato com os padres. Todavia, sua esposa é quem tem mais domínio sobre a participação nas decisões da aldeia e da sua família. Por várias vezes ouvi das pessoas que os assuntos a serem tratados na Vila União devem ser dirigidos a ela, até mesmos os seus filhos confirmaram-me esta informação. Eles dizem em tons de brincadeira: “Ela é a Cacica”. É importante destacar que os líderes das aldeias menores são considerados pessoas de confiança e prestígio, todavia não exercem o papel de representação uma vez que a política Yanonami possui um caráter consensual, na qual todos os interessados intervêm nos assuntos que dizem respeito às aldeias em que pertencem.

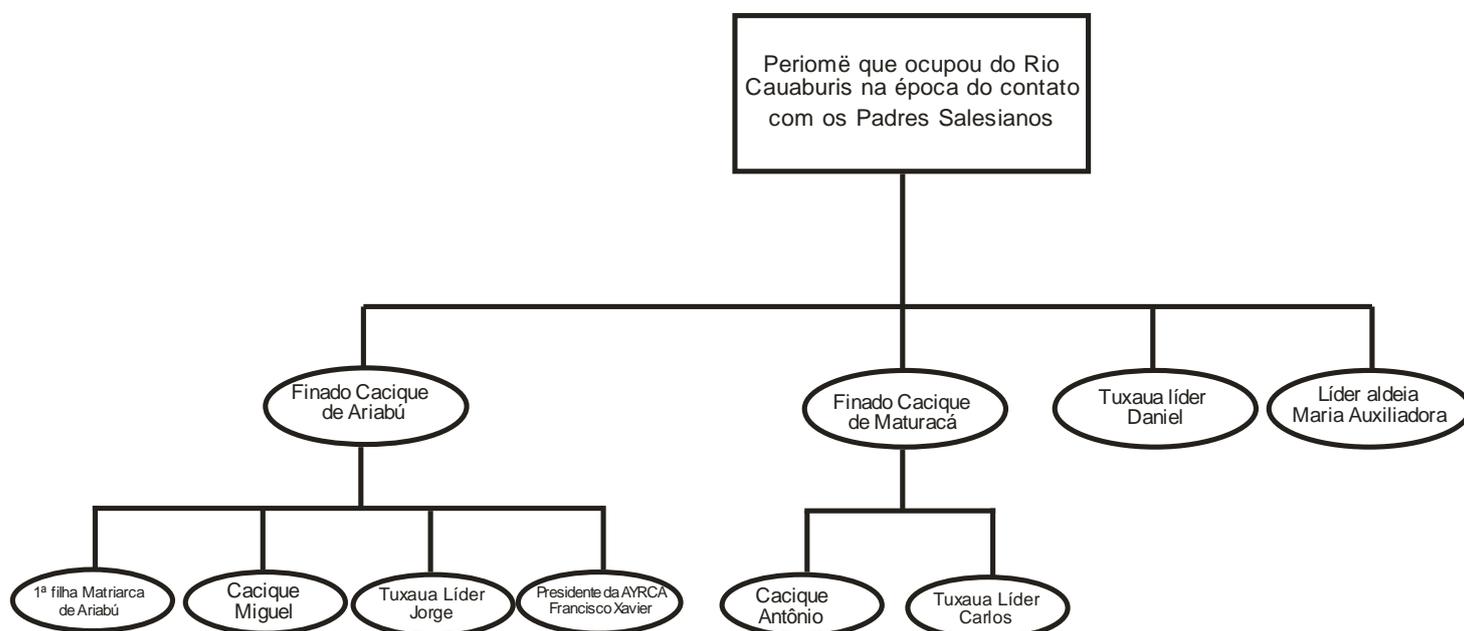
Por último, os membros da AYRCA, Presidente, Vice-Presidente, Secretário, Tesoureiro e Conselheiros que são reconhecidos por serem portadores do conhecimento sobre a sociedade envolvente e, portanto, estão à frente do diálogo interétnico com os agentes não indígenas de órgãos indigenistas estatais, ONGs e pesquisadores. São também os membros da AYRCA que representam os Yanonami na política indígena do Alto Rio Negro e de Roraima e participam de encontros fora da aldeia com outros indígenas e com órgãos do Estado. Entretanto, nas decisões em que há implicações coletivas, as “lideranças Tradicionais” e líderes serão envolvidas na discussão.

Os membros da AYRCA exercem funções políticas apenas durante o período vigente de mandato, o qual tem durabilidade de dois anos. Atualmente, a chapa que compõe a AYRCA está centralizada na aldeia Ariabú: o presidente é da aldeia Ariabú (filho mais novo do “Finado Cacique” de Ariabú) e o Vice-presidente é da aldeia Maria

¹⁵ A palavra representante é utilizada pelos Yanonami para traduzir o papel de cada líder de maneira que nos torne inteligível.

Auxiliadora (sobrinho do “Finado Cacique” de Ariabú); um conselheiro é da aldeia Maturacá e o outro da Vila União (este último conselheiro é neto do “Finado Cacique” de Ariabú). Esta chapa foi eleita durante a assembleia de julho de 2015. Entre todas essas distribuições, há uma ligação de parentesco entre as pessoas que estão na composição de lideranças e as respectivas relações entre as aldeias. Isto corresponde a dizer que as trajetórias de participação política possuem uma linhagem de parentesco dentro da organização social e política. Note o organograma a baixo:

Organograma 1: Relação de Parentesco entre lideranças



Fonte: acervo da autora

O sistema político em Maturacá constituiu lideranças dentro de um contexto interétnico. Com a necessidade de dialogar com entidades e agentes não indígenas, os Yanomamî passaram a reconhecer novos protagonistas para atuarem em sua organização etnopolítica, a AYRCA. Assim como foi descrito acima, além das “lideranças tradicionais”, os líderes da AYRCA são os participantes fundamentais nos processos de decisão política, quando estes se tratam de diálogo com ONGs de apoio aos direitos indígenas e entidades indigenistas estatais, ou de assuntos relativos às políticas públicas. Estes líderes da AYRCA possuem uma trajetória de inserção na sociedade nacional que lhes trouxe conhecimento para se tornarem mediadores do

diálogo interétnico. Por este motivo, os membros da AYRCA, Presidentes, Conselheiros, Secretários e Tesoureiros, construíram suas experiências inseridas em outros campos da sociedade nacional: foram professores, militares, trabalharam como representantes no DSEI em Boa Vista, interprete no Pólo-base do DSEI ou no Posto da FUNAI. O atual Presidente da AYRCA é funcionário do DSEI; o atual Vice-presidente tem uma longa carreira como professor e possui dois cursos em nível superior; tanto os conselheiros como o secretário são professores nas escolas municipais da região e o secretário se tornou vereador em São Gabriel da Cachoeira recentemente. Estas são características também apontadas por Maria Helena Ortolan Matos (2006) ao entender o fenômeno sociológico das lideranças em contexto interétnicos no Vale do Javari. Segundo a autora, as lideranças do movimento indígena tiveram suas experiências tecidas por atividades outras que os inseriram nos conhecimentos da sociedade nacional (MATOS, 2006).

Contudo, é importante salientar que além de ganhar a presença e participação das “lideranças Tradicionais”, líderes da AYRCA e líderes das aldeias menores, cada assunto tratado em Maturacá possui a participação intensiva de certos grupos de interesses. Por exemplo, durante as assembleias, quando o assunto é educação escolar indígena, todos os professores Yanomami participam, debatem e questionam os órgãos apoiadores da educação indígena que ali estão presentes. Os professores Yanomami, por estarem cursando cursos de nível superior ou por terem cursado, declaram ter mais habilidades e conhecimentos sobre o universo simbólico dos não indígenas, sobretudo, no que diz respeito às políticas públicas e direitas indígenas à educação. As decisões tomadas a respeito da saúde, tanto na assembleia quanto no dia a dia, contam com a participação dos agentes de saúde, trabalhadores Yanomami do DSEI, Presidente do CONDISI e, às vezes, alguns professores que tem interesse pelo assunto. Isto é, mesmo que haja uma subdivisão concreta de lideranças entre “Tuxauas Líderes”, líderes, Cacique e líderes da AYRCA, os Yanomami carregam consigo um caráter consensual dentro do sistema político, pois muitos assuntos são publicamente compartilhados e sofrem interferências por vários setores de interesse.

O caráter consensual deliberativo da sociedade Yanomami é bastante visível, mas embora todos participem nas decisões, há um cruzamento entre duas formas de atuar dentro da política Yanomami. Uma delas diz respeito às lideranças da AYRCA, aos professores e aos outros líderes, conhecedores do universo simbólico da sociedade nacional, que atuam orientando-se por formatos ocidentais, como ofícios, cartas de

solicitação, e-mails, leis e diretrizes dos Direitos Indígenas, editais do governo, etc. Por outro lado, as “lideranças tradicionais” costumam dialogar e opinar nas decisões, guiados por seus conhecimentos tradicionais pensados a partir dos aspectos cosmológicos. Esses líderes, em diversos momentos, transpõem aspectos da cosmologia Yanomamĩ, por meio dos quais os conhecimentos e a relação com o mundo dos espíritos/*hëcuras* os orientam para tomar decisões. Destaco como exemplo dois aspectos que me aconteceram em campo, quando terminamos a reunião de negociação das pesquisas, um dos “Tuxauas Líder” nos dirigiu a palavra dizendo que os *hëcuras* o haviam avisado que “seria muito bom ter uma família trabalhando com a comunidade”; em outro momento o “Tuxaua Líder” da comunidade Maturacá nos relatou que os “*hëcuras* disseram que o professor Luiz voltaria para Maturacá e levaria sua esposa”¹⁶.

Neste sentido, compartilhando da ideia de “índio interétnico” de Alcida Rita Ramos (1990), há na constituição de lideranças Yanomamĩ uma articulação dos modos tradicionais com os aspectos da cultura ocidental adquirido pelo contato interétnico. Se, por um lado, na política Yanomamĩ são valorizadas as decisões de lideranças mais velhas que se orientam pelo universo cosmológico em suas negociações interétnicas. Por outro, através da AYRCA, empregam-se os aspectos ocidentais, no sentido de valorizarem certificações, eloquência da língua portuguesa nos discursos e valorização do uso das mídias. Assim, há uma relocação da ideia de “tradição” pela qual as figuras tradicionais são acionadas junto à nova geração da organização política, de uma maneira mais consensual que separatista. Para pensarmos a ambiguidade das lideranças, devemos entender a “tradição” como um discurso que os legitima enquanto Yanomamĩ, mas também transforma-se com o contexto:

Sua imagem, transformada em inúmeras versões locais, pervade os modos de pensar e de ser da maioria dos povos indígenas e, assim, ao penetrar na vida dos índios, o contato interétnico tem contribuído para a renovação de suas tradições. Já que a tradição é constantemente moldada – pois uma tradição estática, como diz Gadamer, é tradição morta –, o fenômeno do contato também vem alimentar esse processo de contínua transformação. (RAMOS, 1990, p. 139).

¹⁶ Esta frase foi traduzida para o português por um senhor que acompanha o Cacique e o Tuxaua “Líder” da aldeia Maturacá. Este senhor o acompanha para traduzir suas falas durante as relações cotidianas com os padres, com os militares e funcionários do pólo-base. A tradução para o português é uma função exercida por este rapaz, independente da existência de pesquisadores, pois o Cacique não fala português mesmo tendo ido para o internato Salesiano - situação que nos leva a refletir sobre a interferência do contato na cultura indígena

O fato das “lideranças tradicionais” se orientarem pelas relações com o mundo dos espíritos/*hëcuras* para deliberar sobre as decisões políticas das aldeias, sobretudo, aquelas relativas às atuações das entidades indigenistas, indica como a cosmologia exerce uma função nas relações interétnicas, pois quando é acionada para os processos de tomada de decisão das lideranças ela se torna instrumento político e estratégico. Pensando nas propostas de Barth (1989) no livro *Cosmologies in the Making*, a cosmologia está em movimento, pois cada geração interpreta, performatiza e lida com a cosmologia na medida em que procuram preencher suas necessidades. À medida que os processos de interações e de relações interétnicas ocorrem, a cosmologia vai ganhando sentido. Isso se dá também porque os Yanonami valorizam as trajetórias pessoais de cada líder, conferindo respeito aos líderes mais velhos que possuem experiências significativas com os conhecimentos locais.

Contudo, é importante considerar que a atuação das lideranças dos Yanonami da região de Maturacá não se dá apenas por reverência às orientações cosmológicas, pois ter lideranças tradicionais também como mediadoras do processo interétnico constitui uma estratégia de afirmação étnica perante a sociedade nacional e órgãos indigenistas e do Estado. Quando vão reivindicar algo de algum órgão do Estado ou entidades indigenistas, eles sabem que se levarem uma liderança tradicionalmente reconhecida, as negociações terão maior êxito. É uma estratégia de organização para lidar com as políticas do Estado, sobretudo, com os modos de conceber a ideia de “índio genérico” da sociedade envolvente, uma forma de reforçar a etnicidade para o outro, percebendo que o Estado aciona essa etnicidade ao conferi-lhes seus direitos. Este processo estratégico é marcado pelo grau de solidariedade entre política e continuidade cultural diante dos elementos impositivos da forma pela qual o Estado brasileiro implementa suas políticas públicas. Terence Turner (1991) ao procurar entender a dinâmica política de relações interétnicas do povo Kayapó da sociedade Jê, nota como uma forma de consciência social de uma identidade étnica ganhou maior importância nas situações de fricção interétnica. No caso Kaiapó ocorre uma assimilação da nova situação das relações políticas dentro das estruturas culturais tradicionais, ao mesmo tempo em que estas mesmas estruturas sofrem modificações (TURNER, 1991, p.83):

Cada vez mais os povos indígenas percebem a afirmação de suas culturas tradicionais e a manutenção de suas instituições sociais e ritos tradicionais como parte integral de sua resistência política à perda de suas terras, recursos e poderes de auto-determinação. Na medida em que os povos indígenas assumiram uma nova importância política e teórica como atores e seu próprio benefício, como pessoas e agentes, e não como vítimas,

tornou-se mais importante compreender seus padrões ideológicos e suas formas de ação coletiva (TURNER, 1991, p. 69).

De acordo com Turner (1991), este processo é resultado de uma “recolonização da estrutura institucional de dependência”, uma forma de equilibrar as imposições das políticas estatais (p. 75). Primeiro porque os Yanonami puderam controlar, frente às relações interétnicas, a atuação das entidades estatais e não estatais sobre a aldeia através do aparelho institucional, ou seja, todas as políticas públicas e relações com a sociedade nacional: Plano de Gestão Territorial Ambiental (PGTA); licenciatura Intercultural, Médicos Sem Fronteiras, pesquisas, e suportes aos direitos indígenas passam pelo crivo institucional da AYRCA e das discussões entre Lideranças e autoridades locais. Nas situações em que há algum deslize por parte do servidor indigenista ou pesquisador, os Yanonami, através da AYRCA, formalizam seus posicionamentos contrários à atuação do agente para as instituições controladoras.

Pude presenciar, em Maturacá, a AYRCA emitindo cartas de solicitações, cujo conteúdo era fruto das discussões em reuniões com lideranças, pedindo ao órgão executor da política de educação superior que afastasse determinado servidor da execução das atividades relativas ao curso superior junto aos Yanonami; cartas de repúdio aos modos como a saúde vinha sendo conduzida no Polo-base do DSEI; cartas de repúdio ao Ministério do Meio Ambiente sobre a forma como a gestão do Parque Pico da Neblina vinha sendo executada; relações com a Inspeção Salesiana com determinadas atitudes de alguns padres; entre outras. Estes exemplos indicam uma retomada do controle da estrutura institucional da qual eles são dependentes. Se, por um lado, são dependentes das Universidades que oferecem os cursos de licenciatura, por exemplo, por outro, exercem o controle dos modos operantes de execução da política pública por parte dos servidores através da sua própria instituição (associação AYRCA). Isso constitui aquilo que Turner (1991, p.72) chamou de “colonização dos colonizadores”, a existência de um controle comunitário das instituições de dependência.

Através dos documentos e mídia eletrônica, os líderes da AYRCA propuseram um baixo assinado em relação às atividades do Exército de instalação de abrigos metálicos permanentes ao longo da trilha que leva ao Pico da Neblina, dentro da Terra

Indígena Yanomami¹⁷. Outro exemplo ocorreu no ano de 2000, como narrado por interlocutor ex-presidente da AYRCA, em que os Yanonami enviaram uma carta ao Ministério Público se manifestando contra a construção de um ramal rodoviário pelo Exército a fim de ligar o km 115 da BR 307 (São Gabriel da Cachoeira – Cucuí) até a região de Maturacá e ao Pelotão de Fronteira. Nesta carta eles apontavam para os transtornos que a estrada provocaria: facilitaria a invasão de estranhos, sobretudo garimpeiros e turistas, com impactos culturais e sanitários negativos, além de prejudicar os seus locais de caça e pesca.

Ao acionar a etnicidade como posicionamento político de estratégia de nas reivindicações, os Yanonami criam um campo de domínio para sua associação (AYRCA) e constroem a retórica das lideranças que atuam nela e junto dela. Bruce Albert (2002) aponta para uma mudança na perspectiva, analisando o contato interétnico dos Yanomami em que primeiro, os "brancos" são sub-humanos e depois aparecem numa “perspectiva relativista e dependente que incorpora dados da etnificação e os modelos brancos da indianidade”. (p.242). É a passagem de um discurso cosmológico sobre a alteridade para um discurso político da etnicidade. Este discurso político da etnicidade, muito utilizado pelas lideranças Yanonami, nutre-se das categorias dos brancos (cultura, meio-ambiente e território) e, ao mesmo tempo, das reelaborações cosmológicas. No exercício da Liderança e dentro do contato interétnico, os Yanonami utilizam dos artifícios ocidentais para inverter a relação de dependência aos órgãos estatais e também fazer das cosmologias e das “tradições” um elemento de resistência à negligência da população nacional para com os povos indígenas. Assim, também reforçam seus direitos perante o Estado enquanto “povos tradicionais”: “sou Yanonami Guerreiro”, “temos que valorizar nossa cultura Yanomami”. Albert (2002, p. 241) observa que:

Ao contrário, nos interstícios das formas canônicas da etnicidade, os novos representantes indígenas desenvolvem uma simbolização política complexa e original que passa ao largo do labirinto de imagens dos índios construídos tanto pela retórica indigenista do Estado quanto pela de seus próprios aliados. Mesmo estreitamente articulada ao referencial emblemático da indianidade genérica, essa simbolização nunca se reduz a ele, mantendo sempre a especificidade cultural de cada grupo indígena.

¹⁷ Ler Menezes (2010) sobre a narrativa de manifestação contra os abrigos metálicos instalados pelo Exército.

Esta solidariedade entre elementos cosmológicos e elementos políticos da sociedade nacional faz com que as lideranças Yanonamĩ se constituam de forma vasta e numerosa, a fim de conjugar os diferentes capitais simbólicos e conhecimentos para construção da retórica da cosmologia dentro do diálogo interétnico. A grande quantidade de lideranças na região Maturacá, além de estar ligada ao contingente populacional e variação entre cinco comunidades, tem a ver também com um fenômeno sociológico de proliferação de lideranças, onde há uma estratégia dos próprios Yanonamĩ em formar interlocutores que possuam habilidades que dialoguem com a política Yanonamĩ, com a forma de atuar na política indígena nos termos do movimento indígena e na maneira como os não indígenas propõe suas políticas. Ou seja, possuir vários interlocutores com prestígio e conhecimento específico em cada campo de significação. Segundo Ortolan Matos (2006, p. 215): *Por meio de suas habilidades como tradutor político, ele constrói a legitimidade da sua liderança com interpretações culturais referenciadas, tanto no universo de significados indígenas, como também no universo de significados da sociedade não-indígena.*

É o que acontece com os líderes das aldeias menores que mencionei acima, os membros da AYRCA e da AMY Kumirãyõma. Essas lideranças, apesar de não possuírem idade avançada para terem reconhecimento e respeito, estão mais ligadas ao movimento indígena e têm conhecimentos sobre os Direitos Indígenas, ou seja, possuem características como, conhecimento de processos políticos e burocráticos, domínio da língua portuguesa, eloquência no diálogo interétnico e trajetórias em instituições, que os legitimam para serem eleitos na composição das organizações e escolhidos para atuar em órgãos indigenistas. No caso Yanonamĩ, as lideranças que possuem as características do domínio da forma de fazer política dos “brancos” também passam pelo crivo dos critérios gerais que constituem um líder Yanonamĩ, nos quais os líderes mais velhos se construíram. Critérios estes analisados por Pierre Clastres (1979) ao escrever sobre a “Filosofia das chefias indígenas” das sociedades das Américas, quando afirma que um bom líder é antes de tudo um propagador da paz, portanto, sela os conflitos; não pode negar os pedidos dos seus administrados e deve possuir uma boa oratória (CLATRES, 1979, p. 27). Esses critérios são de alguma forma, considerados importantes nas características das lideranças Yanonamĩ aos quais os líderes mais jovens não totalmente livres. E no caso das lideranças mais velhas (*periomĩ*), os principais desses critérios são: o domínio sobre os conhecimentos relativos ao xamanismo (*hekuramõn*) e também o de “não ser um sovina”, como apontado pelos Yanonamĩ. No entanto, apesar deste crivo

avaliativo pelo qual as lideranças estão submetidas, do ponto de vista cultural, a política Yanomami ainda mantém seu caráter consensual, como mencionei acima. Deste modo, o grande número de Lideranças e agentes políticos no processo participativo pode ser uma resposta à organização social Yanomami que procura reduzir o monopólio decisório de apenas um líder ou de um *periomí*. Simetrizar as discussões políticas entre várias lideranças culmina naquilo que Clastres (1979) analisou como negação do poder, uma forma da cultura diminuir a autoridades dos chefes e neutralizar a natureza do poder.

1.3 Yanomami no contexto maior da criação do Parque e processo de demarcação da Terra

As relações de troca que estabeleceram esta pesquisa deram-se também em torno de uma necessidade de desconstruir os estereótipos que os Yanomami da região Maturacá carregam ao serem percebidos pela população envolvente como “menos Yanomami”, e também a invisibilização, já que a política Yanomami e todas as referências deste povo são atreladas ao contexto territorial de Roraima. Sem dúvida, uma análise que demarque bem as especificidades intraétnicas deste grupo étnico sem cair no vício de reforçar as generalizações demandaria um trabalho maior de análise bibliográfica e comparação das etnografias, mas as poucas páginas que dedico a isso serão para contextualizar a associação dentro desse universo de posicionamento dos sujeitos. Essas diferenciações podem existir, como aponta Ramos (1990), no interior de cada grupo linguístico, porém é o contexto político que faz acomodar essa pequena singularidade que este tópico pretende mencionar: *Se existe um modo de ser Yanomami, tal campo de “yanomamidade” deve ser tão vasto que pode acomodar muitas imagens diferentes, cada uma sendo o resultado único da combinação de índios específicos com um etnógrafo em situações específicas* (RAMOS, 1990, p. 301).

Contudo, vale destacar, que as especificidades deste grupo étnico maior devem ser destacadas a fim de desconstruir os pensamentos homogeneizantes que produzem um povo Yanomami genérico. Pensamento este que compõe a visão da população nacional sobre povos indígenas do Brasil. No entanto, a ideia de uma visão abrangente de povo Yanomami é resultado de vários processos de pesquisas que identificaram elos que fazem deles uma matriz cultural e rupturas que contornam suas especificidades. Esses aspectos foram utilizados dentro de uma longa história de luta pela demarcação do território em meio a situações epidêmicas e dizimação deste grupo. Trabalhos que

combinaram etnografias e tecnologias, por meio de GPS, demonstraram como as variadas regiões e aldeias do território Yanomami ligam-se umas às outras, além de refletirem um sistema social, político e econômico que possibilita a dispersão territorial (RAMOS, 2008). Como analisa Ramos (2008), o fato dos Yanomami ocuparem uma grande extensão territorial dá-se por suas habilidades em evitar o esgotamento dos recursos da floresta, pois viviam em pequenas aldeias onde cada uma das famílias mantinha seu padrão de cultivo em que cada vez que a roça ficava desgastada abria-se uma nova. Para evitar um excesso de desmatamento e redução da caça, as aldeias Yanomami eram distantes entre si, sendo ligadas por uma rede de trilhas.

Se, por um passe de mágica – ou extraordinário avanço tecnológico – todas as trilhas já abertas em terras Yanomami durante os séculos de sua ocupação viessem à tona e novamente se tornassem visíveis, teríamos um mapa viário dos mais densos e intrincados, mostrando um retrato fidedigno de todas as rotas ligando todas as roças, todas as aldeias e todos os acampamentos sazonais, passados e presentes, numa estonteante profusão de indícios gráficos da eficiência talvez milenar com que os Yanomami vêm ocupando a parte ocidental da região das Guianas (RAMOS, 2008, p.105).

Foram as identificações dessas interligações entre grupos e aldeias que possibilitaram informações sobre a magnitude da cartografia cultural Yanomami. Mesmo que as aldeias se situassem distantes umas das outras, os Yanomami empreendiam migrações e microdeslocamentos que resultaram na formação do território tradicional. Ramos (2008) identificou três processos migratórios que resultaram nas viagens feitas pelos Yanomami no reestabelecimento de um novo *shapono*: o manejo da terra, que se dá pela abertura de novos roçados e procura de novos locais onde a mata seja boa ao cultivo e à caça; o esgotamento de uma área¹⁸; e as rivalidades políticas que ocasionaram cisões, o que propiciou o cerceamento do aumento demográfico e criou novas redes de relações cobrindo todo o território. Esses três aspectos das migrações Yanomami apontados por Alcida Rita Ramos foram percebidos por meio de um longo convívio de pesquisa com os Sanumá (1990) e através de análises dos trabalhos antropológicos e geográficos de Bruce Albert e François-Michel Le Tourneau (1979). Estes estudos revelaram uma ideia da trajetória do Povo Yanomami que convergiu na criação de semelhanças culturais entre os quatro grupos linguísticos. Ao mesmo tempo em que as trilhas entre roças e aldeias resultavam na interligação e interação entre

¹⁸ De modo a contrabalançar essa tendência, mais ou menos a cada geração, mudam as aldeias para mais longe num raio de cerca de dez a trinta quilômetros” (Albert e Zacquini[1979] apud RAMOS, 2008, p.109)

grupos, mantendo os elementos culturais semelhantes, as grandes migrações e rupturas criaram subdivisões e, portanto, diferenças intraétnicas. Até mesmo as diferenciações linguísticas se formaram por vias geográficas, tal como historicizado pelo linguista Miggliazza (1972).

A demarcação da Terra Indígena Yanomami não é nenhum processo arbitrário ou simplesmente topográfico, a Terra Indígena Yanomami é resultado desses estudos antropológicos, etnografias (RAMOS, 1972; ABERT, 1985; MIGLIAZZA, 1972; TAYLOR, 1974) que detectaram aspectos culturais em comum e a história da migração por toda essa região. Por procedimentos metodológicos da reconstituição histórica, da análise linguística, do viés geográfico com uso de GPSs (e outras tecnologias). Estes trabalhos demonstraram a existência de uma matriz cultural e elos de família. Em meio a muitos conflitos e negligência do Estado nacional com as problemáticas enfrentadas por este grupo étnico, a atuação de entidades, ONGs nacionais e internacionais, antropólogos e agentes do movimento indígena culminaram para construção de uma cartografia étnica dos Yanomami.

Em novembro de 1973, começa a construção da Rodovia perimetral norte (BR-210), que saía da sede do município de Caracaraí-RO e adentrava o território Yanomami, cortando a parte meridional em uma extensão de 225 Km. A construção iniciou-se com a empresa Camargo Correia e os trabalhadores da obra, por estarem em condições precárias de trabalho e saúde, levaram contaminação de doenças às aldeias Yanomami (RAMOS, 1979). A FUNAI, na tentativa de prestar assistência aos Yanomami que sofriam com a construção, instalou em 1977 um Posto de Atração na região do Demini, onde Davi Kopenawa passou a trabalhar e logo se tornou chefe deste Posto, iniciando ali seus conhecimentos sobre o universo dos não índios. Alguns anos depois da construção da rodovia, foram promulgadas quatro portarias da FUNAI desmembrando o território ocupado pelos Yanomami em vinte e uma micro-reservas descontínuas por 22.283 km² (ABERLT, 1995, p.7)¹⁹ que fizeram parte do projeto Calha Norte.

A abertura da rodovia expôs os grupos ao contato com mateiros, caçadores, vendedores de bebida alcólicas e pequenos proprietários da região (CCPY, Boletim URIHI, nº 2, 1986). Em seguida, ocorreu a expansão agrícola relacionada à política agropecuária e dos projetos de colonização e assentamento do INCRA. Foram cinco

¹⁹ Ver Albert e Zacchini 1979. Esse projeto foi repudiado por uma importante campanha nacional e internacional de protesto e foi arquivado em 1979. (ABERLT, 1995. p.7)

projetos de assentamentos nos quais vários lotes foram concedidos aos colonos desde o rio Ajarani ao Apiáu, regiões ocupadas por grupos Yanomami (CARVALHO, 2015). As invasões por esses pequenos agricultores que, posteriormente, tornaram-se fazendeiros, fizeram-se constantes até recentemente.

Mais tarde a ocupação de garimpeiros tomou conta do território Yanomami, iniciando na região da Serra da Parima, próximos as áreas Surucucus, Parafuri, Arathau, Haxiu, Xitei, depois avançando para o Rio Uraricoera, Serra Couto de Magalhães, Rio Mucajá e Serra Pacu, no Estado de Roraima. Estas últimas regiões foram ocupadas em função dos Decretos 98.890 (25/1/90) e 98.959-60 (15/2/90) que criou três "reservas de garimpagem". No Estado do Amazonas, os pontos de garimpos são os Rios Alto Toototopi, Rio Cauaburis e afluentes (Serra do Padre e Pico da Neblina). Nessas regiões o principal acesso era pelas vias da Rodovia Perimetral Norte em RO e os rios. Mais tarde, na década de 1990, o acesso às frentes de lavra de garimpo nas regiões do Amazonas era pelo trecho 307²⁰ construído pelo Exército, ligando São Gabriel da Cachoeira a Cucui. O garimpo gerou um impacto epidemiológico, com surtos de doenças em quase todos os grupos, ocasionando a fragmentação do grupo e elevando a 14 % o índice de mortalidade (ALBERT, 1995, p.9). Se não bastasse a “corrida do ouro”, um projeto de construção de hidrelétrica no meio do Rio Mucajá, próximo ao território Yanomami, envolveu a FUNAI e o BNDS como fontes de apoio (RAMOS, Bol URIHI n° 3, 1986).

É neste contexto de políticas desenvolvimentistas do governo, a partir da década de 1970, que as redes de organização políticas, envolvendo ONGs nacionais e internacionais, consolidaram-se entre esse povo, gerando uma mobilização que ganhou expressividade no país e no mundo (CARVALHO, 2015). As doenças e invasões tomaram conta dos grupos Yanomami, elevando também o estigma por parte da população nacional em tê-los como “problemas ao progresso”. Vistos como “impasses ao desenvolvimento” pelo Governo Brasileiro e toda elite política de Roraima, em 1988 e 1989 foi promulgada uma Portaria que desmembrava novamente as terras Yanomami em dezenove ilhas espalhadas e três áreas de proteção ambiental em um total de 24.352 km² (Florestas Nacionais de Roraima e dos Amazonas, Parque Nacionl do Pico da

²⁰ Falarei no próximo tópico sobre a relação dos Yanomami-de Maturacá com a construção dessa estrada que ligaria São Gabriel da Cachoeira até a região Maturacá.

Neblina) (ALBERT, 1995, p.6)²¹. O projeto de demarcação das terras Yanomami em 19 ilhas foi ganhando força à medida que as políticas liberalistas do governo assumiam o Estado de Roraima.

Temendo a demarcação fragmentada das terras Yanomami, a equipe de antropólogos e ativistas da causa indígena da CCPY (como, por exemplo, a fotógrafa Cláudia Andujar) articulou um grande movimento liderado por lideranças Yanomami, em especial o Líder Davi Kopenawa. Foram inúmeras tentativas por parte do movimento indígena e das entidades de apoio. Davi Kopenawa liderou várias movimentações, realizando assembleias nas aldeias Yanomami da região de Roraima, envolvendo membros do movimento indígena, agentes e entidades não indígenas. Nessas assembleias foram elaborados documentos de reivindicações encaminhados às autoridades políticas (CARVALHO, 2015, p.77). Em uma primeira Assembleia realizada em 1986 no Demini, participaram lideranças dos Yanomami de Roraima, pertencentes a Serra das Surucucus, ao Rio Catrimani, ao Rio Pacu e ao Rio Ericó. Lideranças dos Yanomami do Amazonas também se fizeram presentes, como os representantes dos Wawanawethëri do Rio Maiá, as lideranças do Masiribuiwethëri do Rio Cauaburis, da região *Toototopi* e do Ajuricaba (CCPY, Bol. URIHI nº 4, 1986). Também participaram políticos e representantes de alguns órgãos do Estado, como FUNAI, Ministério da Justiça e Comissão de Direitos Humanos. Líderes do movimento indígena, como Ailton Krenak e outras lideranças Macuxi, também estiveram nesta assembleia que possibilitou a entrada das reivindicações Yanomami na agenda política do movimento indígena nacional.

Davi Kopenawa discursou na Assembleia Legislativa de Boa Vista e declarou-se, em vários eventos nacionais e internacionais, contra os garimpeiros, com grande repercussão na mídia. As organizações ambientalistas estrangeiras, temendo pela preservação das florestas, uniram-se aos Yanomami como parceiras. Preocupadas com o desmatamento e perda da biodiversidade, estas organizações buscaram sensibilizar a opinião pública internacional. De acordo com Ramos (1990), os povos indígenas souberam potencializar a seu favor a retórica ambientalista, consolidando a imagem do “índio ecológico” (p.10). Isto é, Davi Kopenawa soube articular sua reivindicação cultural com as preocupações internacionais para com o meio ambiente. A intensa mobilização pela demarcação das terras continuou sendo articulada pela CCPY e contou

²¹ Portaria interministerial nº 250, 18/11/1988, cuja delimitação foi homologada por vários decretos presidenciais em 1989 (Albert, 1991 b)

com o apoio de agências governamentais do Canadá, Austrália, Alemanha, Inglaterra, Suíça e ONGs da Grã-Bretanha, Holanda, Noruega e Finlândia. Todos esses órgãos pressionaram o governo brasileiro por meio da mídia internacional e um abaixo assinado foi enviado ao Presidente da República do Brasil, Fernando Collor de Mello, pedindo a criação do Parque Yanomami. Como resultado dessa mobilização, o presidente assinou, em 25 de maio de 1992, o Decreto demarcando em 96.650 Km², a área destinada aos Yanomami e Y'ekuana (ALBERT, 1995).

A criação do Parque Yanomami suscitou a tese dos movimentos nacionalistas, envolvendo militares, de que estaria em processo a criação de uma “Nação Yanomami” e uma “internacionalização da Amazônia”, com ONGs e governos internacionais pressionando o governo brasileiro a demarcar de forma contínua as terras dos Yanomami. Esta visão nacionalista está presente no cotidiano dos Yanomami de Maturacá, pois os militares do 5º Pelotão de Fronteira costumam estender uma bandeira do Brasil no centro das aldeias no sentido de reforçar a nacionalidade dos Yanomami, justificando a necessidade da bandeira “para que eles não esqueçam que são brasileiros”.

Esse processo, que envolveu muito trabalho de convencimento dos órgãos e opiniões públicas sobre a necessidade de estabelecer um limite geográfico para os Yanomami para lhes garantir autonomia e sobrevivência, atentou para reforçar a existência de uma homogeneidade entre os subgrupos. Antes mesmo do processo de demarcação, o antropólogo Napoleon Chagnon (2014) havia ganhado a repercussão midiática mundial conferindo atributos de violência, promiscuidade e selvageria aos Yanomami (SMILJANIC, 1995). A qualificação dos Yanomami como povo exótico instalou-se não apenas nos olhares da população nacional, mas também justificou os argumentos da direita que estava vigente no governo Brasileiro. De acordo com Ramos (2004), a repercussão midiática das obras de Chagnon teve consequências no Brasil e culminou com o momento em que o governo militar articulava-se para retalhar as terras Yanomami, ao mesmo tempo em que deu respaldo aos empresários e autoridades do regime militar explorarem riquezas minerais do território. O argumento do governo era de que os Yanomami não poderiam estar juntos em uma mesma área já que eram tão violentos (ALBERT E RAMOS, 1989).

É, pois, na contramão desses argumentos, que os projetos de demarcação baseados em trabalhos antropológicos propuseram o reconhecimento de uma unidade

cultural que estava em ameaça de extinção graças às mortes causadas pelas epidemias e fragmentação dos grupos.

1.4 História da ocupação do território da região do Amazonas

A história do povoamento da região de Maturacá está relacionada ao processo migratório do sub-grupo Yanomami e ao contato interétnico. Por volta do século XVIII, alguns povos indígenas do Rio Negro, cujas áreas são relativamente próximas ao curso da água do Rio Negro, sofriam com as grandes perdas populacionais em função das epidemias e violência trazidas pelos portugueses no período colonial. Em situação inversa, os Yanomami vivenciavam uma explosão demográfica por ocuparem áreas distantes dos grandes rios. Este crescimento populacional deu-se em razão de transformações na organização social. Segundo Bruce Abert (1992):

Vários autores consideram que esse desenvolvimento da população Yanomami se deveu a transformações tecno-econômicas, como a aquisição de novas plantas de cultivo (banana pacova) e de ferramentas de metal, através de guerra ou de troca com as etnias circunvizinhas (Caribes ao norte a leste, Arawaks ao sul e a oeste: Albert 1985: 40-41, 1990: 558-559; Migliazza 1980: 99) e se viu favorecido pelo esvaziamento dos territórios desses grupos, dizimados pela expansão da fronteira branca durante o século XIX (Chagnon 1966: 167; Colchester 1984; Hames 1983a: 426; Lizot 1984a: 8, 11, 37; Smole 1976: 51). (ALBERT, 1992 p. 3).

De acordo com os fatos mencionados acima por Bruce Albert (1992), os Yanomami antes do contato com os brancos já possuíam relação com outros grupos étnicos (Karib e Arawak) em função da migração para as terras baixas no entorno da Serra Parima (região interfluvial Rio Branco-Orinoco). Esta região é mencionada por vários autores como sendo a mais povoada e considerada o habitat histórico desta etnia, propiciando a configuração do complexo territorial atual.

De acordo com as fontes históricas do mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú de 1944, a região Maturacá e Rio Cauaburis foi, até o século XVIII, ocupada pelos povos Arauk, Baré e Mandauka²². Esses povos estavam sofrendo com a míngua populacional em função das epidemias, avanço dos seringais e, conseqüentemente, empreendiam suas migrações para regiões do médio Rio Negro em função das fugas da violência e escravidão imposta pela exploração da borracha:

²² Curt Nimuendajú indica, em seu mapa Etno-histórico, a presença dos Baré e dos Mandauka na região do Cauaburis. Ver Curt Nimuendajú (IBGE, 2002)

Os mapas de Migliazza (1983: 23) e Nimuendajú (IBGE, 2002), indicam que os Baré ocupariam uma região mais a noroeste, a partir das cabeceiras do Cauaburis, enquanto os Mandauaka ocupariam a região mais a sudeste. É possível que o canal de Maturacá fosse um dos pontos divisórios entre os territórios das duas populações, tendo sido utilizado por ambas. Afinal, os índios da região utilizavam o Maturacá como passagem da bacia hidrográfica do rio Negro para a do Rio Orenoco (ou vice-versa) justamente através do percurso Cauaburis – Maturacá – Cassiquiare (através do afluente Bária). (MENEZES, 2010, p.61).

Estima-se que o sub-grupo Yanomamĩ chegou nas cabeceiras do Cauaburis em torno dos anos 1920 (COCCO, 1972). Foi um movimento de migração em função do aumento demográfico realizado por um grupo que estava situado na periferia do território tradicional. De acordo com Luiz Cocco (1972), a migração deu-se em busca de lugares despovoados no final do século XIX em direção a serras da Neblina, cujos primeiros foram os Kohoroxiwë-tari e os Karawë-tari, empurrados pelos povos do grupo Xama-tari. Os sub-grupos que migraram até chegar as nascentes do Cauaburis foram descendo o Marauiá (região próxima à sede da cidade de Santa Isabel do Rio Negro, habitada hoje por Yanomamĩ) distribuindo-se em famílias. Algumas delas fundaram suas comunidades ali mesmo, outras seguiram para o oeste até chegarem às nascentes do Cauaburis (COCCO, 1972), famílias que hoje situam-se em Maturacá, região na qual realizei a pesquisa.

Os Yanomami que se estabeleceram no alto do Cauaburis, junto aos igarapés Massiripuei e Irokai (traduzidos por Cuiabixi e Tukano), passaram a conhecer e dominar uma vasta área do alto ao baixo Cauaburis até as proximidades de Santa Isabel do Rio Negro e, a noroeste, seguia até a região de Cucuí.

Nas localidades do alto Cauaburis, os Yanomamĩ continuaram seus hábitos migratórios em busca de utensílios de metal. Foi a partir dessas transições que começaram a ocorrer os primeiros contatos com os não-índigenas que frequentavam aquele território, colonos extrativistas (ALBERT, 1992). Esses encontros eram marcados por muitos conflitos e incursões guerreiras entre Yanomamĩ e colonos que exploravam economicamente a floresta. Suas principais atividades eram a caça de animais com peles comerciáveis, coleta de piaçava, coleta de castanha-da-Amazônia, extração de látex da seringueira. Diante disto, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) iniciou, em 1940, seus projetos de pacificação com este povo. Gustavo Menezes (2010) realiza um panorama cronológico dos acontecimentos na região de Maturacá nos momentos de contato com não-índigenas, apontando que, em 1942 e 1944, foram instalados os primeiros postos do SPI para atender a região do Rio Cauaburis e do Rio

Maiá em razão dos conflitos constantes com os colonos exploradores da floresta tropical.

Menezes (2010), ao fazer um mapeamento etnológico bibliográfico, utiliza o pesquisador Gottfried Polykrates (1969), que realizou pesquisa entre os Yanomami do “sudoeste”, nos anos 60, marcando os principais grupos que habitavam as diferentes regiões do Amazonas: sendo, Rio Cauaburis: Kohoroxiwë-tari; Rio Maia: Wawanauetéri; Rio Castanhal: Shamatauetéri; Rio Marauíá: Pukimapuetéri e Karaueteri

Entretanto, destaco que em campo meus interlocutores, muitas vezes, se sentiam ofendidos em serem reconhecidos como Kohoroxiwë-tari. Segundo eles, Kohoroxiwë-tari é o nome utilizado pelos outros grupos da região do Marauíá para denominá-los, com intenção ofensiva, em períodos de conflitos. Assim, eles se reconhecem como Masiribuiweteri, referenciando o lugar em que viviam no Alto Cauaburis.

Os Yanonamĩ habitavam as regiões do entorno da Serra da Neblina, a qual denominaram como *Yaripó*, onde possuíam vários abrigos de caça espalhados no entorno deste local, um deles situado no pé da Serra *Opota*, mais conhecida como Serra do Padre. Ali permaneceram em constante estado conflituoso com os mineradores que exploravam ouro na região, além de outras experiências de violência como, furtos de mulheres²³. Somente na década de 1950 iniciaram-se os contatos mais pacíficos, com a presença dos missionários.

1.5 História do contato pacífico: a chegada dos Salesianos

A narrativa do primeiro contato pacífico foi construída através de uma explicação etnográfica pelos pesquisadores Santos e Thielen (1996), e confirmada por meus interlocutores quando estive em Maturacá. De acordo com os relatos dos pesquisadores e dos Yanonamĩ, este contato ocorreu em 1951 e envolveu dois irmãos Yanomami que estavam caçando quando avistaram uma canoa com quatro homens. O primeiro impulso de um dos irmãos foi de atacá-los, mas foi impedido pelo outro irmão: os homens mostraram-se cordiais, deram-lhes alimentos, terçados e um nome em Português e, após desconfianças, “índios e brancos apertaram as mãos” (SANTOS e THIELEN, 1996, p.48). Estes quatro homens retornaram para São Gabriel da

²³ No contato com a sociedade não-indígena os ancestrais Yanonamĩ conflitaram com uma família não-indígena da região e levaram consigo a menina Helena, que se tornou conhecido como o caso “Helena Valero” (VALERO, 1984).

Cachoeira e procuraram o Padre Antônio Goés, missionário salesiano que atuava na região do Alto Rio Negro que, ao ficar sabendo da existência dos índios próximo às Serras da Neblina, tratou logo de montar uma expedição para ir ao encontro dessa população. O Padre subiu o Rio Cauaburis levando alguns materiais para atrair os Yanomamí. De acordo com os relatos apresentados por Menezes (2010), o encontro do Padre Goés com a aldeia ocorreu sem conflitos, com a distribuição de várias mercadorias às famílias que ali habitavam:

São poucos os Yanonami que ainda se recordam com detalhes do primeiro contato com o padre. Um senhor de Ariabú ajudou-me a reconstituir essa história, lembrando que naquela época ele era um ihiru, ou seja, uma criança pequena que testemunhou a chegada dos estrangeiros escondido debaixo de um cesto, através das brechas na palha. Segundo ele, o padre e seus ajudantes, após subirem boa parte do rio Cauaburis, chegaram ao canal de Maturacá, no sopé da parte mais alta da Serra do Padre. Na margem direita do canal, fizeram acampamento, construíram uma cabana e deixaram ali parte do material que traziam para atrair os Yanonami. Sem o excesso de peso, continuaram a subida do Cauaburis, até chegar ao igarapé Tucano. Lá, acharam e seguiram a trilha para a residência coletiva. Era manhã e muitos Yanonami ouviram quando o padre disparou um tiro de espingarda para matar um cujubim. Sabiam que os napë pë estavam se aproximando, mas não fugiram, aguardaram, num misto de medo e ansiedade, até que adentrou o shapono um homem robusto, de barba espessa, com espingarda no ombro e com dois outros napë pë atrás de si trazendo a carga. Parte dessa carga era um altar, de onde, na tarde do mesmo dia, o padre celebrou a primeira missa. (MENEZES, 2010, p.67).

Esta narrativa dos pesquisadores relaciona-se com a história contada por um dos meus interlocutores. Embora muitos não se recordem exatamente como ocorreu as entrelinhas da história sobre o contato com a comitiva da família Tavares, em um esforço de memória, o Cacique de Ariabu contou-me a versão contada pelo seu falecido pai. Ele narrou que o primeiro contato amistoso entre o Yanomamí e os napë (categoria de alteridade usada para referir-se a pessoas não Yanomamí) foi quando eles moravam no *shapono Masiripuei* (nome do igarapé que ficava próximo) conhecido em português como região Tucano. Cacique Miguel Figueiredo conta que eles sabiam que no Rio Cauaburis havia “brancos”. Assim, dois irmãos desceram as cabeceiras do Rio Cauaburis para caçar cientes de que encontrariam os napë. Foi quando avistaram a comitiva do João Tavares, Eugenio Tavares, Edson Tavares e Tiago. Ao descrever a história, meu interlocutor refere-se a essas quatro pessoas como sendo “caboclos”. Os dois irmãos Yanomamí ficaram na margem oposta do rio observando esses quatro homens e, a noite, um dos irmãos sonhou que havia realizado contato e morava em um local com bastante gente Yanomamí e napë. No dia seguinte, um dos irmãos decidiu

aparecer para os homens da comitiva, porém o outro irmão não estava seguro disso, mesmo assim ele decidiu ir à beira da praia e realizar o contato com a comitiva. Eles ganharam roupas, terçado, comida, vinho de açai e um nome em português: Jose e Roberto.

Depois de avisado, o padre Antonio Goés subiu o Rio Cauaburi e encontrou o *shapono*, mas os Yanonami já o esperavam por terem ouvido barulhos de espingardas pela mata. Havia em torno de cento e vinte pessoas, com as quais o Padre tentou comunicar-se misturando língua portuguesa e um pouco de Nhengatu. Quando os encontrou o Padre realizou a primeira missa, distribuiu utensílios e convidou os Yanonami para descerem até o canal Maturaca onde havia mais presentes.

Os padres influenciaram na sedentarização dos Yanomami, levando-os a se estabelecerem em um lugar fixo, já que estavam sempre em migrações. Desde o episódio do encontro com o Padre Antônio Goés, permaneceram na região em torno do Pico da Neblina. Mais tarde foi construída uma sede da Missão Salesiana e, com o passar do tempo, os Yanonami viram-se na necessidade de mudar para próximo à sede da Missão para terem mais acesso aos bens manufaturados e a assistência oferecida. Depois de fixarem-se próximos a missão na região costeira do igarapé Ariabu, que deu nome à atual aldeia Ariabu, os missionários enviaram crianças para receber educação católica nos internatos de São Gabriel da Cachoeira e Santa Izabel do Rio Negro. As crianças levadas à cidade aprenderam português e os valores da igreja e da sociedade não-indígena. Todavia, tempo depois os Yanonami passaram a proibir que mais crianças fossem para os internatos.

Contudo, vale salientar que este processo de contato foi bastante marcante e é percebido como o início do contato amistoso na história dos Yanonami da região de Maturacá. Abro um parêntese para comentar que os trabalhos realizados sobre os Yanomami em sua totalidade destacam como a região de Maturacá distingue-se das demais, justamente por possuir uma história de contato marcada pelos missionários Salesianos que construíram uma sede desta missão na região.

No entanto, outros sub-grupos Yanomami também carregam em suas histórias o peso interétnico das missões religiosas. Horst e Santos (1989) apontam para essa distribuição missionária entre os Yanomami do Brasil: Maturacá (Diocese do Rio Negro, fundada em 1956), Mucajaí (Missão Evangélica da Amazônia - MEVA, fundada em 1958), Marauíá (Diocese do Rio Negro, 1961), Toototobi (Novas Tribos do Brasil – NTB em 1963), Auaris (MEVA em 1964), Catrimani (Diocese de Roraima, 1965),

Mararí (NTB, 1966). Este total é caracterizado por duas missões católicas que são coordenadas pelos Salesianos, em Maturacá e Marauaiá, e cinco missões protestantes situadas nas regiões Yanomami do estado de Roraima.

O processo empreendido pelas missões em todas as regiões possui o objetivo de “pacificação dos índios” que encobre a prática colonizadora que eles têm exercido. Pacheco de Oliveira analisa este conceito de “pacificação” transparecido nas políticas de assistência do Estado (2014). Ademais, é possível pensar como este conceito está entre os objetivos dos missionários em negociar com os povos indígenas. As missões, ao exercerem o papel de colonizadoras nesses processos de negociações, inserindo bens e utensílios, possui uma ideia bastante explícita de civilização. Há uma tentativa disfarçada de dominar os indígenas através das trocas materiais, da repressão de suas crenças a práticas rituais e, sobretudo, na atuação da educação escolar. Em todas essas sete missões dentro do território Yanomami, os trabalhos missionários giram em torno da evangelização, educação escolar e, em alguns casos, como a Unevangelized Fields Mission⁴⁰ (UFM) na região do Surucucu/Yanomae (PATEO, 2005), oferece atendimento à saúde.

Os antropólogos Gustavo Menezes (2010) e Maria Inês Smiljanic (2002) analisam a missão como um mal na história de alguns grupos, por ter causado perdas de práticas culturais: por exemplo, o formato das moradias e os rituais fúnebres. No caso dos Yanomami de Maturacá, sofreram transformações devido à catequização e imposição do catolicismo. Pelos olhares críticos ao contato com a missão, a bondade que virou marca do Padre Antônio Goés foi uma estratégia de conquista em que o empenho em agradar os indígenas transforma-se, depois que eles se acostumaram, em tratamentos com rigidez e negligência (MENEZES, 2010, p. 69). Smiljanic (1999) relata que as práticas missionárias na região do Alto Totobi e, posteriormente, para o Novo Demini, além do combate sistemático às práticas de xamanismos e plantio de tabaco, os missionários ainda alastraram uma epidemia de sarampo causando muitas mortes.

O caso dos Yanomami de Maturacá possui algumas peculiaridades com relação à presença da missão Salesiana. Percebe-se que nos tempos atuais a força de influência da missão na vida dos indígenas tem se reduzido. Há uma geração de jovens, sobretudo aqueles que são professores e que estão passando por um processo de formação em nível superior, que têm repensado a presença da missão entre os Yanomami, têm questionado seu papel colonizador e interventor na cultura. Por outro lado, os mais

velhos, as “lideranças tradicionais” ainda se manifestam a favor da presença da missão, muitos se posicionam contra aqueles que demonstram não gostar dos padres e da missão. Um de meus interlocutores, uma liderança mais velha, ao relatar sobre a história do contato com o Padre Goéz mencionou que as coisas melhoraram depois da missão, que eles aprenderam muitas coisas que ajudaram em sua alimentação: “Eles nos ensinaram a fazer farinha, a fazer vinho de açaí, então e a gente passou a ter comida mesmo quando não tinha caça”. Notei que essa diferença de opiniões sobre os salesianos está ligada a um aspecto intergeracional, os mais velhos, aqueles que passaram pelo processo de negociação com os missionários desde a chegada do Padre Antônio Goez até a construção da atual sede, possuem uma opinião positiva sobre a missão salesiana. Já os mais jovens, de idade entre 30 a 40 anos, que hoje têm mais acesso a cidade, redes sociais e, em grande parte, estão cursando cursos de nível superior são mais críticos e, muitas vezes, expressam uma visão negativa sobre a presença da missão. Talvez isso se deva a uma questão mais ampla, essa nova geração é aquela que está o tempo todo sendo colocada em contato interétnico e são eles que estão ocupando os espaços da política indígena e Yanonami, são eles que discutem questões sobre educação e gestão territorial. Ao ocupar esses espaços de discussão e formação dentro das relações interétnicas, os jovens Yanonami tem acesso a leituras antropológicas, discursos de indigenistas e antropólogos. A representação negativa sobre a missão que eles vêm disseminando faz parte de um processo construído sobre a crítica da razão colonial que ocorre em quase todos os territórios que sofreram a colonização ocidental. E grande parte desta crítica tem sido teorizada pela própria Antropologia que, por sua vez, tem se constituído num espaço de constante debate com os próprios indígenas, seja nos trabalhos de campo, seja nas Universidades e Licenciaturas.

É possível perceber que entre aqueles professores cuja formação está sendo realizada por esta licenciatura indígena²⁴, o discurso crítico contra a missão salesiana é ainda mais forte, sobretudo porque eles estão discutindo educação escolar e atualmente a escola está sob a gestão do Diretor Salesiano. Pelas conversas com os alunos e nas vezes em que os ajudei com seus trabalhos do curso (eles sempre me pediam para ajudar com os trabalhos da licenciatura), percebi que os componentes curriculares da licenciatura estão voltados para um investido na proposta discursiva de descolonização

²⁴ Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável do Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

do saber, pelo qual é possível notar na elaboração das falas dos Professores Yanonami (alunos do curso superior de licenciatura) os aspectos das leituras críticas realizadas na licenciatura. No que diz respeito à atuação da Missão Salesiana na escola estadual indígena de Maturacá²⁵, os Professores Yanonami usam discursos argumentativos construídos a partir de suas vivências na licenciatura em que problematizam o modelo de educação escolar indígena elaborado com referência ao Projeto Político Pedagógico instituído pela Secretaria de Educação do Estado do Amazonas e que possui um viés ocidental e colonizador. Não somente a questão crítica à missão, mas o discurso de reforço étnico e cultural por parte desses professores/alunos Yanonami tem sido algo muito presente em suas falas, seja em conversas informais conosco, seja nas assembleias e reuniões. Há uma preocupação, por parte dos professores Yanonami, em valorizar a cultura Yanonami e uma preocupação com a geração de adolescentes que estão mais inseridos na cultura não-indígena. Isso também é muito visível nas atividades da licenciatura, algumas atividades, por exemplo, propunha que os alunos/professores realizassem entrevistas com os jovens/adolescentes sobre “o porquê que eles não estão respeitando a cultura Yanonami”, e outra entrevista com os “tradicionais” sobre “o que é cultura?”. Este tipo de atividade e discussões têm propiciado argumentações sobre o reforço da identidade étnica e os perigos da perda cultural por parte dos adolescentes. Argumentações como: “sou Yanonami Guerreiro”, “Temos que valoriza nossa cultura Yanonami” são proferidas por eles.

Por outro lado, nota-se que a própria missão tem se afastado da sua forma de atuação ideológica na qual intervém nas práticas culturais dos Yanonami. Além da escola, a missão realiza missas aos domingos e atua dando suporte técnico quando há reuniões e assembleias, com o empréstimo de microfones, sons, energia, etc. Quando agentes institucionais vão a Maturacá como, FUNAI, do ICMBIO e os professores da Licenciatura que ministram as aulas modulares, hospedam-se na casa de apoio da Missão. No entanto, vale destacar que a postura acessível em receber pesquisadores e auxiliar na promoção das políticas de Estado e atuação dos agentes indigenistas está relacionada ao perfil religioso mais progressista do sacerdote que gerencia a Missão. Inclusive, como vimos nas narrativas de negociação de campo, foi ele quem possibilitou o acesso de nossas pesquisas. Ao questioná-lo sobre o histórico negativo de atuação dos missionários, ele argumentou que a dinâmica das missões tem se transformado,

²⁵ A gestão da Escola Estadual Indígena Imaculada Conceição é realizada através de um convênio articulado entre a Missão Salesiana e a Secretaria de Estado de Educação do Amazonas

buscando idealizar suas atuações com base na Teologia da Libertação de modo a evitar intervenção nas práticas xamânicas nem culturais dos indígenas. Seu argumento comunga com as ideias assumidas pelas Igrejas Católicas em defesa dos Direitos Humanos no período da ditadura Militar no Brasil, que assumiu a posição contrária ao governo e apoiou institucionalmente diversos seguimentos sociais²⁶. O conceito mencionado pelo Padre Reginaldo, Diretor da Missão e da Escola, diz respeito a uma nova leitura teológica “*que identificou os sofrimentos dos socialmente marginalizados com os sofrimentos do Deus encarnado, abrindo um canal para a Igreja atuar politicamente em nome de Deus*” (MATOS, 1997)²⁷. Estas ideologias que guiavam as ações da Igreja Católica estão ligadas às novas diretrizes político-sociais assumidas pela instituição eclesial a partir das Conferências Episcopais Latino-Americanas que reestruturaram a postura e a prática da Igreja Católica, articulando seus trabalhos pastorais às problemáticas sociais, como por exemplo, à questão da terra e às questões indígenas²⁸, operária e estudantil (MATOS, 1997).

Apesar da Sede da Missão ainda atender os Yanonami em práticas “Pastoral da Desobriga” em ações de batismo, comunhão, matrimônio, Missas, etc. Essas práticas não são obrigatórias e ainda existem para atender os poucos Yanonami que as seguem. O trabalho da Missão neste momento consiste, basicamente, na gestão da escola, servindo também como ponto das relações de trocas em produtos industrializados e apoio na infraestrutura das ações socioculturais e políticas dos Yanonami. A conduta deste atual gestor da Missão, por exemplo, é sempre de muito envolvimento com as festas e rituais fúnebres, participando das danças e hábitos cotidianos. Porém, é importante levar em consideração que as gestões missionárias realizadas pelos sacerdotes são rotativas e, quando estávamos em Maturacá, este gestor religioso havia sido remanejado para região do Marauiá e outro entraria em seu lugar. É bastante tênue uma análise que generalize o padrão de atuação dos missionários, uma vez que a rotatividade dos gestores influi em todo contexto. Em conversas de campo, meus interlocutores resgatavam a memória de suas relações com os Padres e contavam que, ora eles gostavam de alguns padres, ora tiveram que expulsar outros. Recordam de

²⁶ Filme “Batismo de Sangue” retrata a atuação institucional da Igreja como apoio aos movimentos sociais pela democracia da época.

²⁷ A Teologia da Libertação culminou no novo perfil da Pastoral Indigenista no Brasil, na década de 70, que propiciou a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Ação missionária que deu as condições organizacionais e materiais para a formação do movimento pan-indígena brasileiro na década de 70 (MATOS, 1997).

²⁸ Sobre o movimento pan-indígena: ver Maria Helena Ortolan Matos (1997).

padres que eram tidos como “bondosos” e dizem: “Padres que gostavam do povo Yanomamĩ”. Para eles, o perfil de bons padres é aquele que realiza trocas, dão presentes, participam das festas tradicionais, comem junto deles e visita todas as comunidades. O perfil dos “bons Padres” se parece com as características de atuação dos missionários da nova teologia da Igreja Católica, como por exemplo, o CIMI, tal como descrito por Matos (1997). As novas atuações missionárias têm atuado com um caráter relativista, onde muito procuram não impor a cultura ocidental como uma condição para os povos indígenas aceitarem a "palavra de Deus". Nos rumos bem parecidos com a atuação do CIME, as características do “Bom Padre” são análogas à perspectiva da encarnação, isto é, *os missionários encarnariam no contexto histórico e cultural dos índios, da mesma forma que Deus encarnou na realidade humana através de Jesus Cristo* (MATOS, 1997, p). Encarnar significaria participar dos modos de vida dos indígenas, de suas tradições e culturas, “tornar-se um índio”, reconhecendo valores cristãos em seus hábitos – palavras de um dos Padres da missão: “Uma coisa muito bonita nos Yanomami é que eles não são gananciosos”. Ao contrário, um padre ruim seria aquele que reprime as práticas rituais, não aceitando trocas e sendo imponente com as práticas católicas. Eles me contaram que antes mesmo da separação de Ariabú, um padre que reprimia as práticas do *hekuramõn* (ritual de xamanismo), as práticas de cremação, rituais fúnebres e uso de tabaco, foi diretor da missão em Maturacá. Ele era agressivo com os pajés ou com qualquer pessoa que expressasse algum comportamento da própria cultura. Os interlocutores que relataram sobre este padre, sublimando: “Esse padre era ruim, não gostava de Yanomamĩ não”. Todavia, seu comportamento agressivo com os Yanomamĩ não perdurou por muito tempo, os pajés e lideranças, ofendidos com suas imposições, trataram de expulsá-lo da região. Estes relatos se relacionam com uma narrativa de Menezes, sobre o período de tensão entre pajés e um padre:

Empolgado com o apoio e com as mudanças que estava conseguindo, o padre continuou o ataque contra os pajés e as práticas tradicionais. Uma de suas estratégias era igualar o paricá ao álcool e às drogas ilegais, acusando quem o utilizava de estar embriagado, de ser bêbado ou drogado. Certo dia, numa missa, o padre imitou os pajés sob efeito do paricá, dizendo que eles pareciam com bêbados sujos, ridículos e imorais. Tal acusação e zombaria não foram aceitas pelos Yanomami, de maneira que nem mesmo o grupo que apoiava a missão pôde impedir a reação do grupo liderado pelos pajés, que cercaram o padre e, no mesmo dia, expulsaram-no da região de Maturacá, juntamente com seus dois ajudantes, sob ameaças de morte (MENZESE, 2010, p.81).

Embora este autor reconheça que a dualidade dos discursos sobre a missão esteja entre os favoráveis, que são de Maturacá, e os contrários, de Ariabú, percebi que

atualmente esta distribuição não está entre comunidades, mas sim entre diferentes gerações diferentes que possuem experiências distintas na articulação com os missionários. Para além das divergências intergeracionais e diferente atuação de cada gestor missionário, a forma com a qual os Yanomamĩ da região de Maturacá referem-se à chegada dos Padres é transposta em narrativas cosmológicas: alguns pajés contam que os *Hëcuras* (espíritos) os avisaram que iriam encontrar-se com os “brancos”. Dentro das variadas perspectivas, muitos Yanomamĩ acreditam ter havido um ato de “generosidade” por parte de alguns Padres. O processo de contato e negociação entre Padres e Yanomamĩ resultou em articulação de elementos simbólicos da cultura indígena e catequização. Atualmente, os Yanomamĩ frequentam os rituais católicos (missas)²⁹ sem, no entanto, deixarem de exercer seus rituais de xamanismo nas duas principais comunidades da região Maturacá. Na perspectiva de Marshall Shalins (1997), podemos entender que houve uma ressignificação cultural religiosa, o que lhes permite vivenciar essas duas orientações espirituais.

O que se pode perceber desta situação interétnica de relação cotidiana dos Yanomamĩ com a Missão Salesiana, é que a presença da Missão, sobretudo, a atuação dos Padres, possui ambiguidades. Os Padres Salesianos podem ser vistos como amigos ou como inimigos, de modo que o intercâmbio cultural diário segue normas de reciprocidade (GRENAD, 2002) e partilha nos atos de troca e comportamentos estabelecidos pelos Yanomamĩ. Pois, caso um sacerdote ou Irmão Salesiano venham contrariar essa reciprocidade, os Yanomamĩ ou os expulsam ou passam a retaliá-los. Um exemplo disto que presenciei, foi observando a relação dos Yanomamĩ com outro Padre que reside na sede da Missão. Ele é considerado pelos Yanomamĩ como “sovina” e um “Padre ruim”, por ele não ser Diretor da Missão e não possuir influências no seu funcionamento eles não se importam com a sua presença, no entanto, não dão atenção e nem credibilidade nas relações com este Padre, e muitas vezes negam prestações e boicotam a sua participação nas atividades cotidianas.

Outra problemática que tem suscitado muitos debates é a reivindicação do uso da categoria Yanomamĩ. Quando ministramos oficinas para os professores, um professor nos pediu que usasse Yanomamĩ e não Yanomamĩ, alegando que a palavra Yanomamĩ foi uma invenção de linguistas e antropólogos, mas que na verdade o termo usado pelos

²⁹ Presenciei uma das missas que costumeiramente ocorrem no domingo na aldeia e pude estabelecer com eles inúmeras conversas. A Igreja fica muito cheia e uma boa parte da comunidade participa do ritual católico.

antepassados e tradicionais era Yanonami. Jovens e velhos usam a palavra Yanonami, por este motivo optei por utilizá-la no decorrer deste texto. No entanto, as reivindicações ao uso da palavra Yanonami tem sido problematizadas pelos mais jovens e, principalmente, os professores Yanonami alunos da Licenciatura Indígena. O termo Yanonami/Yanomami com a letra ì taxada refere-se ao grupo linguístico que habita a região do Amazonas: Rio Cauaburis e seus afluentes e Rio Marauíá e seus afluentes. Não obstante, o termo Yanomami é um etnonimo produzido pelas traduções de simplificações da expressão *yanomami thëpë*, usado pelos autores Chagnon e Lizot para designar a população predominante do maciço guianense (KOPENAWA e ALBERT, 2011). Assim, essa categoria ficou conhecida genericamente para denominar todas as diferentes designações dos que habitam na terra indígena Yanomami: Yanonami, Xamatari, Xiriana, Waika, Xirixana, Sanumá e Yanoama/Yanomama. De acordo com Ramos (1994), Yanomami é um termo inventado por não índios para dar conta de uma totalidade que escapa aos próprios Yanomami. Diante destas reivindicações, a categoria Yanonami passou a servir como uma forma de resistência e negação às generalizações já empregadas sobre o grupo étnico. É um conceito de resistência à medida que resgata o termo tradicionalmente falado e escrito e, ao mesmo tempo, uma categoria de diferenciação interna entre os demais parentes Yanomami. Isto, ao que me parece, tornou-se uma categoria reivindicada, demonstrando que eles são outros na diferenciação em relação aos outros sub-grupos, mas sem deixar de pertencer ao grupo maior - Yanomami. Ao mesmo tempo, uma reivindicação que os situe e reconheça como criadores de suas próprias categorias.

1.6 Yanonami e participação política: a problemática entre Roraima e Alto Rio Negro

A questão política é um dos aspectos que fornece apontamentos de diferença entre os grupos Yanomami. Apesar desta pesquisa situar-se diante de um contexto que chama atenção para o universo heterogêneo que é o “povo Yanomami”, não será compromisso desta dissertação realizar uma análise comparativa marcada por etnografias que delineiam as diferentes regiões e suas singularidades cosmológicas e culturais. Contudo, como os objetivos deste trabalho são conduzidos pelo atual contexto político em que os Yanonami da região Maturacá se encontram, no que tange a criação das associações de mulheres, pretendo trazer como seu aspecto principal de

diferenciação a história da participação e atuação na política indígena, bem como a construção de sua própria política.

1.6.1 A criação e atuação da AYRCA

A criação da Associação dos Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) em 1998 está ligada ao amplo movimento político disseminado pela criação da FOIRN. Criada em 1989, através da realização da I Assembleia Geral das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, seu objetivo principal é articular as várias organizações indígenas da região, visando à demarcação das terras e a preservação das culturas na luta pela garantia dos direitos previstos na Constituição Brasileira de 1988. Mais especificamente no caso do Alto Rio Negro, com a presença ameaçadora da implantação do Projeto Calha Norte no período da ditadura militar, mineradores e exército colocam em risco a sobrevivência dos grupos étnicos da região. Concomitantemente, no período ditatorial, as terras indígenas foram demarcadas em forma de ilhas, fazendo com que seus territórios tradicionais fossem todos fragmentados. Em uma entrevista com o ex-presidente da FOIRN, ele relata que em 1984 uma primeira Assembleia ocorreu envolvendo povos da etnia Baniwa, Tucano e Yanomami, onde se elencaram propostas de solução para demarcação talhada das terras indígenas. Mas somente em 1987, em uma segunda assembleia em que reuniram representantes do governo e os povos indígenas da região, criou-se a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) que ficou encarregada de organizar o movimento indígena da região.

A FOIRN representa mais de 90 associações de base, distribuídas em cinco regiões: Caibrim, Caianiquisse, Cbc, Cuidi e Cuitua. Cada região possui sua coordenadoria, os chamados diretores de referência, que representam as demandas diversas das diferentes regiões. Quando fundada, a FOIRN tinha por bandeira principal a demarcação de terras indígenas, assim, ela assinou aliança com ONGs transnacionais (Áustria e Noruega) que tinham por objetivo preservar as terras e culturas tradicionais dos povos indígenas em favor das questões climáticas mundiais, na qual a Amazônia é uma região de destaque. Em 1998 aconteceram inúmeras demarcações de terras indígenas de etnias do Alto Rio Negro, a partir de então os objetivos da FOIRN giraram

em torno de trabalhos com desenvolvimento de “projetos pilotos”³⁰ voltados para educação, saúde, piscicultura, mediação da relação entre exército e populações indígenas – a FOIRN estabeleceu aos diretores dos pelotões de fronteiras um termo de convivência com as comunidades. Esses projetos possuem financiamentos de agências internacionais e apoio das Missões religiosas, das Universidades (UFAM) e de algumas instituições indigenistas nacionais, como o Instituto Sócioambiental (ISA) e o Conselho Indigenista Missionário CIMI³¹.

A AYRCA, por sua vez, seguiu a mesma estrutura regimental e organizacional das outras 23 associações que compunham a FOIRN e representavam conjuntos heterogêneos de comunidades localizadas nos diversos rios da região. Na mesma forma da estrutura das outras associações, a AYRCA representa a calha do Rio Cauaburis e seus afluentes: comunidade do Rio Maiá; comunidade do Rio Inambú; Comunidade do Rio Aiari e comunidade Nazaré do Rio Iá. Contudo, o objetivo que impulsionou a criação da AYRCA foi construir um espaço de atuação política dos Yanomami na política indígena do Alto Rio Negro através da filiação à FOIRN, uma vez que a Terra Indígena Yanomami já havia sido demarcada e homologada em 1992. Os Yanomami tiveram suas terras demarcadas anteriormente aos povos do Alto Rio Negro. Deste modo, a criação da AYRCA esteve vinculada a FOIRN para o desenvolvimento e apoio de projetos ligados a saúde, educação e demais serviços oferecidos pela Federação. Não obstante, seu principal propósito esteve ligado a uma espécie de articulação empreendida pelos povos do Alto Rio Negro contra as empresas de mineração ilegais que, naquele momento, também exploravam ouro na região do Alto Rio Cauaburis/Território Yanomami:

“Foi criada a AYRCA, sabe por quê? Por causa que umas firmas de mineração estavam destruindo a região que se chama de pewa. Porque era perigosa a mineradora. Por isso mais que a gente acelerou para gente ter essa força da organização, para todos que compunha a AYRCA e não deixar entrar nenhuma firma pra cá. Depois de uma Assembleia da FOIRN reunindo todas as associações, forte mesmo, conseguimos derrubar as mineradoras” (Entrevista realizada no dia 23/01/2017 com Valdir Pereira Goes em Maturacá)

Além das manifestações contra a entrada das mineradoras na região, a AYRCA, juntamente com as demais associações do Alto Rio Negro na V Assembleia Geral da

³¹ Todas as informações supracitadas sobre a criação e desenvolvimento da FOIRN são fruto de entrevistas com ex-presidentes e o atual presidente, que gentilmente concedeu apoio a esta pesquisa contribuindo com relatos e apoio logístico na ida à primeira Assembleia das mulheres de Maturacá.

FOIRN, posicionou-se contra a construção do ramal rodoviário que o Exército planejava construir ligando o km 115 da BR 307 (São Gabriel da Cachoeira – Cucuí) até a região de Maturacá e ao Pelotão de Fronteira. A AYRCA e a FOIRN, portanto, divulgaram uma carta onde alegavam que a estrada lhes traria transtornos e não benefícios.

Embora a AYRCA tenha surgido a partir da política indígena do Alto Rio Negro, não garantiu a efetiva inclusão dos Yanomami às políticas da região. Durante muitos anos, eles se queixavam de um certo distanciamento da FOIRN com a relação à política da região Maturacá. No entanto, esta desvinculação dos Yanomami da política rio negra não está presente apenas no contexto político da FOIRN, ainda hoje na esfera acadêmica dos trabalhos antropológicos, os Yanomami da região Maturacá são abordados através da área etnográfica de Roraima. Pesquisadores do Médio e Alto Rio Negro negligenciam a existência dos Yanomami nestas regiões, mencionando em suas análises descritivas e cosmológicas apenas os povos no entorno dos Rios Uaupés, Içana, Tiquié, Aiari, Cuiari, Cubate, Xié, Papuri. Na subdivisão étnica-geográfica das pesquisas em Antropologia, os Yanomami costumam ser excluídos do Alto Rio Negro e incluídos à região indígena de Roraima. Vejamos um exemplo:

A região abrangida por este trabalho – Alto Rio Negro – compreende o atual município de São Gabriel da Cachoeira, com uma extensão aproximada de 112.115 Km². O município localiza-se na região de fronteiras nacionais entre o Brasil, Colômbia e Venezuela, sendo que toda totalidade de sua população é indígena e encontra-se distribuída e, cerca de 450 comunidades situadas ao longo dos rios Negro e afluentes, tais como Uaupé (Tique e Papuri), Içana, Xué, Aiari, Caiari, Cubate, Curicuriari e Marié. (OLIVEIRA, 1995, p. 18)

A região do Noroeste Amazônico, que abrange a bacia do Alto Rio Negro, onde a linha fronteira entre o Brasil e a Colômbia faz um desenho que lembra uma cabeça de cachorro, é habitada tradicionalmente já pelo menos dois mil anos por etnias que falam idiomas pertencentes a três famílias linguísticas: Aruak, Maku, e Tukano. (POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, ISA, 2017).³²

Como indígenas de terra regularizada abrangendo mais de um estado da Federação, Amazonas e Roraima, os Yanomami da região de Maturacá sempre transitaram por entre os contextos políticos dos dois estados. Por um lado, o acesso às políticas públicas indigenistas e sua visibilidade étnica e cultural como “Povo Yanomami” costuma referencia-los como indígenas de Roraima. Por outro, sua atuação política e diálogo com o movimento indígena estão mais relacionados ao Alto Rio

³² Citação retirada do site do ISA na coleção povos indígenas do Brasil. www.socioambiental.org/maisindio Acesso em 19/03/2017.

Negro, no estado do Amazonas. Para fortalecer os vínculos com a política do Alto Rio Negro, durante muito tempo, os Yanonami da região de Maturacá participaram das assembleias da FOIRN a fim de questionar o reconhecimento da região do Rio Cauaburis enquanto micro-região que deveria ser incluída nos sistemas regionais de atendimento da FOIRN. Menezes (2010) chama atenção para este fato desde 2004. O autor aponta que já neste período havia enormes críticas por parte da AYRCA com relação a esta exclusão e falta de visibilidade dos Yanonami no Rio Negro e o vínculo maciço da etnia à Roraima.

Pode afirmar que se criou uma situação de periferia participativa da política indigenista, os Yanonami da região de Maturacá são colocados à margem do contexto do Alto Rio Negro e, ao serem incluídos na região de Roraima, não possuem participação política efetiva nos processos institucionais de tomada de decisão que dizem respeito aos seus direitos. Hoje, podemos dizer que a situação se diferencia um pouco do que é postulado por Menezes (2010). No que diz respeito à inclusão política na região do Alto Rio Negro, detectei relações bem visíveis entre a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e as duas associações: AYRCA e AMY Kumirãyõma. A FOIRN pode ser considerada um dos agentes centrais no processo de construção da associação das mulheres, pois esteve na primeira assembleia e tem disponibilizado todo apoio técnico, logístico e funcional do desenvolvimento burocrático da AMY Kumirãyõma. Ao comentar sobre essa problemática da participação política com uma das mulheres da associação, ela relata que a atuação da FOIRN junto aos Yanonami era bastante restrita, mas somente efetivou-se após a criação da associação das mulheres – AMY Kumirãyõma.

Esta vinculação dos Yanonami do Amazonas ao Estado de Roraima dentro dos trabalhos etno-geográfico, ocorre em razão de Boa Vista ser o principal ponto de escala para grande parcela das pessoas que entra e sai de expressiva parte da Terra Indígena e de referência das políticas públicas implementadas pelo governo. Também em Boa Vista o principal ponto de articulação e manifestação política de importantes setores indígenas e indigenistas vinculados aos Yanomami, tal como a Hutukara - Associação Yanomami - a Comissão Pró-Yanomami – CCPY e, sobretudo, o Instituto Sócioambiental (ISA) que atualmente vem se envolvendo nos planos de gestão territorial da Terra Indígena Yanomami.

Diferentemente da AYRCA, a associação HUTUKURA foi criada quase dez anos depois e contou com o apoio de algumas entidades movimentadas por agentes não

indígenas: a Comissão Pró-Yanomami (CCPY), a FUNASA de Roraima, a Embaixada da Noruega e a Rainforest Foundation – ONG da Noruega. Foi criada em novembro de 2004, na aldeia Watoriki durante uma assembleia geral do povo Yanomami convocada pelo xamã e líder, assim chamado, Davi Kopenawa. Ao contrário da AYRCA que é fruto de um movimento indígena de toda região do Alto Rio Negro, a HUTUKARA surge a partir das articulações de combate ao garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami, envolvendo o líder Davi Kopenawa com a ONG Norueguesa e a CCPY. Atualmente existem cinco³³ associações dentro da Terra Indígena Yanomami, além da HUTUKARA: AYRCA, a primeira delas; a KURIKAMA, criada em 2013 para representar o grupo Yanomami da região do Rio Marauíá e contou com o apoio do Serviço e Cooperação com o povo Yanomami (SECOYA); TEXOLI, associação Ninam³⁴ do Estado de Roraima, criada em 2014 na aldeia Sikamapiu no baixo Mucajá; e também a Associação do Povo Ye'kuena do Brasil (APYB), que não é Yanomami, mas como este povo situa-se dentro da Terra Indígena Yanomami sua participação é significativa nas discussões pelos direitos territoriais, no sentido de somar forças à luta geral que compreende a conservação da terra onde todo esse povo vive. Além dessas instituições representativas, há também a Horonami, associação que representa os Yanomami da Venezuela. Esta associação não faz parte do contexto da TI Yanomami do Brasil, todavia representa parte deste grupo étnico em assembleias e nas conferências anuais do Povo Yanomami e Ye'kuena.

Embora haja, portanto, cinco associações dentro da Terra Indígena Yanomami, a HUTUKARA é considerada pelos não-indígenas como o instrumento de representação política de todos os Yanomami. Contudo, vale destacar que os Yanomami da região Maturacá, discursaram pelo reconhecimento de sua associação na política indígena do Alto Rio Negro e empreendem o mesmo debate sobre o seu reconhecimento como porta voz do povo da sua região. A HUTUKARA tem se dedicado a defender e atuar nos projetos de gestão territorial investidos como estratégia de combate ao garimpo, políticas públicas de educação indígena e da saúde Yanomami. E é neste contexto que a AYRCA reivindica maior representatividade nas decisões sobre as políticas de saúde que os afetam diretamente, já que estão inseridos no DSEI Yanomami. Não apenas nisto, mas a HUTUKARA está estruturada de forma mais consolidada, enquanto a

³³ Sobre o histórico das demais associações do território Yanomami, ver Carvalho (2015)

³⁴ Há uma distinção entre autodesignação Ninam e Xiriana, no qual o primeiro significa “gente, pessoa”, e o segundo seria a língua falada por este grupo (RAMOS et al. 1985, p.11).

AYRCA ainda tateia na falta de infraestrutura: não possui sede própria, nem equipamentos de tecnologia, como, computadores e, sobretudo, enfrenta problemas financeiros.

O atual vice-presidente da AYRCA é professor da escola estadual e busca resolver as questões burocráticas da associação usando as dependências e instrumentos da escola, como internet e impressora. A HUTUKARA possui um projeto cuja primeira modalidade foi financiada pela Oi Telemar no período de 2007-2008, onde implantaram um sistema de radiofonia em diversos Polos-base, de modo a permitir um intercâmbio entre a HUTUKARA e as aldeias, a fim de compartilhar as decisões tomadas. De outro lado, a AYRCA ainda carece de comunicação com as outras aldeias que ela representa. Em campo, no período da festa *Reahu*, encontrei uma liderança da aldeia Inambú que veio se queixar sobre a falta de comunicação com a AYRCA; disse que sua comunidade não estava participando das decisões da AYRCA e poucos projetos executados para a região do Rio Cauaburis chegavam até eles.

No que tange a visibilidade, sem dúvida a HUTUKARA é mais reconhecida para fora. Em geral, os órgãos representantes do governo procuram a mesma para resolver as questões relativas ao povo como um todo³⁵. É visível a participação do líder Davi Kopenawa em congressos, nacionais e internacionais, em reuniões e discussões sobre a política indígena. Ele é associado como líder representante, pois possui grande experiência no meio indigenista por ter trabalhado na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), de modo que se tornou conhecido mundialmente como uma liderança apta a falar pelos direitos indígenas e ambientais dos povos do Brasil, tal como o líder Raoni Kaiapó. Foi exatamente por pretenderem uma visibilidade que os Yanomami de Maturacá, principalmente as lideranças locais, aceitaram as pesquisas com o propósito de promover seu reconhecimento como Yanomami do Amazonas.

Como mencionado, as instituições indigenistas que desenvolvem seus trabalhos juntos aos Yanomami tendem a homogeneizar o grupo dentro da ideia de “Povo Yanomami”. Assim, elas sobrepujam as diferenças internas, sobretudo, de trajetória dentro do movimento indígena, como é o caso dos Yanomami de Maturacá. Como demonstrei, não apenas a história de contato foi construída em outro campo étnico, mas

³⁵ A hutukara atualmente possui inúmeras entidades dedicadas ao financiamento de seus projetos: Catholic Agency for Overseas Development; a NORAD (Embaixada da Noruega); o financiador da construção de barco para região Ajuricaba Guilherme Peirão Leal; a Rainforest/EUA; a Telemar que garantiu a instalação do sistema de radiofonia (CARVALHO, 2015) e o ISA que atua através do Plano de gestão territorial e ambiental (PGTA).

também as referências de atuação política dos Yanomami iniciaram-se no contexto do Alto Rio Negro. Porém, as políticas de saúde, por exemplo, estão vinculadas ao DSEI Yanomami de Boa Vista, e isso torna secundária a participação das lideranças de Maturacá no processo de implementação dessas políticas. Recentemente, lideranças da região do Cauaburis, junto ao conselho da AYRCA, redigiram uma carta questionando a dependência do povo da região do Amazonas aos órgãos e instituições de saúde de Roraima. Eles pontuaram as dificuldades que estão enfrentando em relação aos seus direitos devido ao distanciamento sociopolítico das duas regiões³⁶. No entanto, não é apenas uma queixa das comunidades da região Maturacá, Maria Auxiliadora, Carvalho (2015) em sua etnografia sobre o movimento político Yanomami, relata que várias vozes de lideranças de alguns subgrupos estiveram em confronto com a visão homogênea adotada pela política de assistência à saúde Yanomami, o que provocou na Casai a construção de recintos específicos para os diversos subgrupos (CARVALHO, 2015). Ramos (1994) também menciona a problemática da política de saúde frente a essa homogeneização, pois os subgrupos continuam cultivando a distância que sempre mantiveram entre si. Também a política de gestão territorial, executada pelo PNEGAT³⁷ através do PTGA, é pensada a partir de encontros e congressos realizados em Boa Vista, organizados pelo ISA e o ICMBIO. Exceto a educação, que está vinculada à Secretaria de Educação do Amazonas (SEDUC), as demais políticas dos direitos indígenas são pensadas pelas entidades indigenistas que abrangem todo território Yanomami e monopolizadas dentro das articulações em Roraima através da HUTUKARA. Por possuir maior apoio das organizações não governamentais, inúmeras fontes de financiamento de seus projetos e, conseqüentemente, uma maior atuação sistemática junto ao estado, tornando-se o *locus* da representação dos Yanomami perante as políticas públicas. Neste sentido, induzindo, através da ideia de povo Yanomami, que todo o grupo étnico assumia pontos de vistas semelhantes.

1.6.2 O contexto político e as problemáticas enfrentadas pelos Yanomami

As aldeias do Amazonas, incluindo a região do Rio Cauaburis e afluentes e Rio Marauaiá, estreitaram suas relações, inclusive comerciais, com a cidade de São Gabriel

³⁶ Ver carta nos anexos deste trabalho

³⁷ Sobre a política pública de gestão Territorial implementada pelo PNGAT trago no segundo capítulo mais definições, pois seu contexto de atuação será problematizado dentro da associação das mulheres.

da Cachoeira e Santa Izabel do Rio Negro. Quando a AYRCA ou a AMY Kumirãyõma necessitam de algum apoio institucional, como verbas para realizar assembleias, gasolina e viagens, eles vão a São Gabriel solicitar à FOIRN. Neste sentido, os Yanomami de Maturacá vivenciam um contexto político ambíguo, ao mesmo tempo em que as instituições e a visão da população nacional os referenciam a partir de Roraima, suas atuações políticas e também sempre que precisam acionar algum órgão da política indígena e indigenista, eles recorrem a FOIRN ou a FUNAI de São Gabriel da Cachoeira.

Alcida Rita Ramos (1993), em suas considerações, buscou livrar os Yanomami da acusação, por parte dos militares e parlamentares, de que eles em algum momento poderiam criar um movimento de independência e se separarem do Brasil, mostrando os perigos do termo "nação" por ser intrincado e possuir um significado favorável a manipulações ideológicas. Os militares, por exemplo, ainda hoje acreditam e interpretaram o termo "nações indígenas", ou "nação Yanomami", como sendo uma ameaça à soberania nacional, por estar incentivando a formação de um Estado independente. Para contrargumentar o pensamento falacioso e equivocado desses agentes políticos, a autora demonstrou como os agentes externos exerceram um papel homogeneizador na criação, a partir das referências geográficas, de uma "comunidade imaginada":

Tanto a Igreja quanto as ONGs leigas têm sido agentes fundamentais na criação desse campo imaginado. Mas, nem por ser imaginado esse campo da política do contato é uma nação em potencial, pois congrega uma tal diversidade de línguas, costumes e tradições, que não passa de uma colcha de retalhos costurada para convenientemente defender os índios do oponente comum que é a sociedade envolvente. [...] Não deixa de ser oportuno olhar mais de perto o papel de agentes externos no surgimento de uma imaginação indígena coletiva onde antes ela não existia ou tinha outros contornos. (RAMOS, 1993, p. 6).

A criação dessa comunidade imaginada pelas variadas entidades indigenistas negligencia as diferenças linguísticas dos Yanomami onde quatro subgrupos linguísticos comunicam-se diferentemente e, além disto, estabelecem relações de conflito resultantes de suas trajetórias de migração. Seria uma política de risco perante o Estado dar voz as diferenças intraétnicas dos Yanomami, não apenas por criar motivos para demarcar terras indígenas em ilhas, mas numa terra onde o garimpo não autorizado quase dizimou toda uma população, o discurso homogeneizante torna-se uma estratégia para unir forças. Certa vez em campo ouvi uma bióloga, que atua na gestão etnoambiental da

região, dizer para uma liderança da AYRCA: “Vocês precisam se unir para ganhar forças para lutar ao invés de brigarem”. Ramos (1993) já havia problematizado a forma simplista com que a criação de uma “nação Yanomami” vem tratando uma população com um acervo cultural e comunitário tão diversificado. De tal modo, sua análise serviu como ponto de reflexão dentro da problemática que culminou nesta pesquisa. O discurso dos Yanomami da região Maturacá na tentativa de serem reconhecidos por seu espaço político próprio se parece com a crítica de Ramos (1993) sobre a construção da matriz geral Yanomami:

Desse modo, cada comunidade tem o seu acervo de outras comunidades com as quais se imaginam relacionadas, mas nunca com a totalidade dos 22.000 Yanomami. Somos nós, de fora, que percebemos a matriz geral onde esse padrão vai-se repetindo em blocos, recobrando assim todo o território Yanomami. Somos também nós, agentes externos, que, ansiosos por lhes garantir direitos territoriais à altura de suas necessidades, fustigamos a imaginação Yanomami, insinuando-lhes uma unidade imaginada através da divulgação de fotos, de vídeos e de outros mecanismos destinados a criar uma consciência comum que os abranja a todos. Yanomami é um termo inventado por brancos para dar conta da totalidade que escapa os próprios Yanomami que, por sua vez, se veem a si mesmos ou aos outros como Sanumá, Yanam, Waiká, Xamatari, Yanomam, etc. (RAMOS, 1993, p. 7).

Em conversas durante o trabalho de campo, ouvi inúmeras vezes: “não somos os mesmo Yanomami de Roraima”. Há um reforço para justificar as especificidades locais, a fim de fazer com que as lideranças da região de Maturacá estejam presentes em negociações que discutam políticas públicas para o povo Yanomami, atentando para representação de sua realidade específica.

A construção e apropriação de uma designação étnica baseada no todo é também resultado da crescente autoafirmação dos grupos étnicos frente à sociedade nacional. Todavia, ao almejar visibilidade, os Yanomami de Maturacá pleiteiam que suas especificidades sejam reconhecidas, inclusive no âmbito da participação nas discussões sobre políticas públicas. Além de tudo, os Yanomami precisam lidar com a marginalização de suas diferentes demandas. De acordo com Gallois (2005), as relações entre grupos indígenas e agentes do contato são reguladas por essa ideia de coletivo e essa regulação se dá por meio da ocultação das diferenças internas: *É particularmente interessante considerar os diversos modos como os diferentes grupos indígenas vêm respondendo à visão externa que lhes impõe representar-se diante das agências do estado como unidade ou coletivos supostamente coesos* (p.3). Carvalho (2015), ao procurar entender o movimento político dos Yanomami, realizou uma análise ampla

apontando para as especificidades do próprio movimento indígena Yanomami, onde a fragmentação em variadas associações, as quais descrevi, são reflexos da organização social Yanomami que impedem o surgimento de um poder superior acima de todo povo. Neste sentido, podemos pensar a busca por espaço, por voz das lideranças locais de Maturacá e visibilidade da AYRCA em igualdade com a HUTUKARA e do líder Davi Kopenawa, podem constituir aquilo que Clastres (1979) denominou como “sociedade contra o Estado”, ou seja, uma sociedade contra a assimetria de representatividade para um povo.

Se, por um lado, a constituição da diversidade de movimentos representa também a possibilidade de gracilidade das lutas, devido à sua fragmentação, por outro lado, são expressões da constituição da organização social Yanomami, que, impedem como diria Clastres, o surgimento de instancias acima da sociedade, e a recusa da representação monolítica. (CARVALHO, 2015, p. 145)

O contexto etnopolítico dos Yanonami de Maturacá não está centrado apenas na reivindicação das especificidades da região do Rio Cauaburis, nem mesmo na necessidade de participação na linha de frente das políticas totalizantes dos Yanomami. Eles também têm enfrentado os mal-entendidos da população envolvente a respeito de suas características culturais. Os olhares da população nacional que não conhece a dimensão cultural deste grupo e, principalmente, a existência deles na região do Amazonas são, na maioria das vezes, subrepujadas por preconceito, reproduzindo a ideia de que os Yanonami da região Maturacá são menos Yanomami, portanto, aculturados. É possível se deparar, na própria região, com várias nuances dessa expressão preconceituosa de que os Yanonami não possuem mais cultura.

Como mencionei acima, os Yanonami estão o tempo todo envolvidos nas relações com os não-índios, a vida diária dessa população corresponde a uma constante negociação com padres e funcionários da Missão Salesiana, agentes do exército e os profissionais da saúde. Sem dúvida essa dinâmica cotidiana serviu para que eles apreendessem a maneira de lidar com os *napë* (não Yanomami); aprenderam o traquejo de negociar com uma gente que não pensa pelas vias das relações de trocas, mas sim das relações de mercado. Hoje os Yanonami sabem forjar as vias delicadas do pensamento dos *napë* em várias instancias diferentes: os soldados do Exército que assumem uma posição superior aos grupos que ali habitam por se posicionarem como defensores da “soberania nacional”; os salesianos que se colocam como bem intencionados, ora suas posturas são de apoio e contribuição, ora como “civilizadores” demonstrando atitudes

de castigo e punição como se tivessem que ensiná-los algo; e, por fim, os profissionais da saúde que acreditam que os Yanomami daquela região perderam suas identidades culturais. Ao conversar com um médico que trabalhava no Polo do DSEI de Maturacá, mencionei que era pesquisadora e antropóloga, ele logo questionou: “Você pesquisa cultura? Mas aqui não tem mais cultura. Você precisa ir pesquisa lá nos Surucucus, lá eles são ainda selvagens, andam nus”. Tive um longo debate com ele, mas logo percebi que era a visão de todos que ali trabalhavam, até uma enfermeira mencionou que as festas do *Reaho* eram brincadeiras, eles já tinham perdido seus costumes. Outro exemplo é a Operação Rondon³⁸ em 2005, que estive na região Maturacá através dos militares com um grupo da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que fez um mapeamento do desenvolvimento econômico das aldeias. Os resultados do mapeamento deram origem a uma publicação afirmando que havia ocorrido um massacre e esquecimento cultural, e que os jovens não tinham mais interesses nas tradições (CCPY, Bol. nº 77, 2006). Em outras ocasiões, ouvi que os Yanomami daquela região haviam perdido seus costumes e práticas de xamanismo, e que o álcool havia depredado as relações intercomunitárias.

Sem dúvida, os Yanomami de Maturacá recebem atribuições perigosas e, sobretudo, cristalizadas sobre aquilo que é ser Yanomami. A população envolvente espera deles aquilo que se espera do “índio o bom selvagem”, o índio modelo e hiper-real, tal como problematizado por Alcida Rita Ramos (1995). Esse exotismo imputado aos Yanomami, como um todo, tem duas versões, de um lado temos a visão deturpada de “povos violentos”, criada e midiaticizada por Napoleon Chagnon (2014) e a visão de “povos hiper sexualizados” de Jaques Lizot (1988); de outro, temos uma visão de Yanomami herói, vencedor das mazelas causadas pela “corrida do ouro”. Esta última visão, construída com ênfase na divulgação dos massacres sofridos por ataques e epidemias causadas por garimpeiros e fazendeiros (RAMOS, 1993). Mais tarde, com a estreia do documentário dirigido por João Padilha “Segredos da Tribo”, houve um reforço do olhar sobre os Yanomami como sendo repositório de violência dos

³⁸ O projeto Rondon é uma ação do Governo Federal realizada em coordenação com os governos Estaduais e Municipais em parceria com as instituições de Ensino Superior. Esta operação tem por objetiva: “contribuir com o desenvolvimento sustentável de comunidade carentes”; fortalecer a cidadania do estudante universitário; fortalecer as Políticas Públicas atendendo as necessidades da realidade local; intercâmbio de conhecimento e responsabilidade social do universitário (www.projektorondon.defesa.gov.br acesso em 17/05/2017). O relatório realizado pelo grupo de pesquisadores da UFRJ que estavam envolvidos no projeto Rondon em Maturacá, ressalta que os jovens Yanomami “não tem muito interesse em aprender práticas tradicionais (CCPY, Bol. nº 77, 2006)

pesquisadores não-índios³⁹. Assim, portanto, criou-se uma imagem do que é ser Yanomami tal como descrita por Ramos (1995) sobre ser um “índio hiper-real”, um indígena palatável aos gostos das políticas indigenistas:

No passado, as figuras indianistas de José de Alencar e Gonçalves Dias alicerçaram muitos sonhos nacionalistas brasileiros e depois se prestaram à verve sardônica dos modernistas dos anos 20; e na visão pós-moderna dos “amigos do índio” também não falta uma boa dose de romantismo, quando se demanda dos índios, se não um exotismo redentor, no mínimo uma inquebrantável integridade de princípios: morrer, se preciso for, mas defendendo suas terras, resistindo ao assédio dos poderosos, repelindo a corrupção, denunciando os descabros. Quando mais estóico e resistente a tentações for o índio, mais merecedor ele será da solidariedade dos brancos. Cooptação, assim como poder, não é programa de índio. (RAMOS, 1995, p. 5)

A visão de índio modelo, muitas vezes genérica por parte da população nacional, iinspirada no personagem Peri da obra *O Guarani* de José de Alencar, é a mesma visão que ameaça os Yanonamĩ de Maturacá, os conferindo um grau menor de identidade. Embora o massacre trazido pelo garimpo não tenha afetado com tanta força aquela região, eles também foram, e são até os dias de hoje, submetidos a um intenso contato com os garimpeiros. Nesta situação, aprenderam a garimpar, ora trabalhando como carregadores das bagagens dos garimpeiros, ora atuando no garimpo artesanal sem condições mínimas e nem equipamentos necessários. Não puderam opinar na construção do 5º Pelotão de Fronteira dentro da aldeia, logo, tiveram que aprender a lidar com o transito de soldados armados por todo pátio de suas aldeias. Inclusive, muitos Yanonamĩ argumentam que o consumo de bebidas alcoólicas se intensificou depois da instalação do pelotão do Exército. Também tiveram que caminhar entre dois universos cosmológicos, resignificando as crenças católicas com reverência aos *hecuras* (espíritos) da floresta através dos rituais de xamanismo num ato de resistência para não desapegar-se das práticas ritualísticas, corporais e xamânicos.

O campo interétnico constante que eles vivenciam, os tornaram subjugados aos olhares da população nacional em um ciclo vicioso de desinformação etnográfica que aniquila suas práticas culturais ainda persistentes. Contrariando esses julgamentos, em Maturacá muito do que se tem por matriz cultural Yanomami ainda permanece como, por exemplo, os rituais *post-mortem*, apesar que atualmente esses rituais sejam executados para os falecidos mais velhos, enquanto crianças, adolescentes e adultos de

³⁹ Documentário dirigido pelo Diretor João Padilha, retratou os estudos feitos por antropólogos entre os Yanomami da Venezuela no qual demonstra processos de violência, abusos médicos e sexuais vivenciados pelos Yanomami.

pouca importância social são enterrados nos cemitérios, tal como pregado pelo catolicismo salesiano. Assim como os Sanumá (RAMOS, 1990), os Yanonamĩ, após a cremação dos restos mortais dos membros do grupo, realizam uma cuidadosa separação e pulverização dos ossos – que são guardados em pequenos recipientes – a mistura desse pó com o mingau de banana e a sua ingestão pelos parentes mais próximos na importante cerimônia que acontece dentro da festa *Reaho* (ALBERT, 1985). A festa é realizada em reverência ao morto, e o “festeiro”, quem promove a festa, é aquele que ficou com uma parte das cinzas de seu parente. Assim, cada membro dos ossos pulverizados vai para um parente próximo – cunhado, irmão, filho – porém somente os homens recebem as cinzas e cada um fará um *Reahu* para ingerir as cinzas que guardou. Isto indica que cada falecido pode gerar até mais de três *Reahu*'s. Ficamos dois meses em Maturacá e foram três festas seguidas. Atualmente, a cremação não é feita imediatamente, eles enterram, tal como recomendado pelos padres, e após se passarem alguns anos, eles desenterram e realizam o processo de cremação. Em Maturacá, bem como entre os outros subgrupos Yanomami, existem os hábitos de caça coletiva, aquelas que envolvem homens de toda aldeia ou pelo menos os mais importantes, principalmente no período do *Reaho* onde durante quinze dias um grupo de homens sai para caçar e moquear a comida que será distribuída na festa.

Os Yanonamĩ possuem segredos que revestem os nomes pessoais assim como os demais subgrupos Yanomami (ALBERT, 1985). Eles são o que há de mais íntimo da pessoa Yanomami, é o elemento de sua privacidade já que sempre tiveram uma vida cotidiana bastante coletiva (RAMOS, 1990). Todavia, em Maturacá houve uma ressignificação na percepção do nome social, todos possuem dois nomes, sendo um nome na língua Yanonamĩ, com origem e significação no ato de nomeação, e um nome em português com registro e usado comumente ao referenciar a pessoa. Deste modo, os nomes e sobrenomes em Português são usados para revestir o segredo que eles compelem aos nomes tradicionalmente adquiridos. Ao mencionarem sobre fazer o registro da FUNAI com o nome indígena, eu perguntava qual era este nome e eles hesitavam em dizer.

Entre os Yanomami de Maturacá, os rituais de xamanismo são diários, tanto na aldeia Ariabú quanto a aldeia Maturacá. O *hecuramõn* acontece todos os dias durante a tarde na casa ritual – *Toxasique* - e pode acontecer em algumas casas, quando é destinado a processos de cura. Os pajés, que são chamados por *hecuras*, realizam suas atividades através da substância *epënë* que é soprado nas narinas um do outro para

acessar o mundo dos espíritos e realizar seus trabalhos de proteção, aos quais envolvem variadas categorias de seres, símbolos e substâncias que afetam tudo e todos na ordem do cosmos⁴⁰.

Embora a valorização da fala seja expressa pelos Yanonami de Maturacá em cerimônias, assembleias, reuniões e comunicados com o uso de microfone, eles também proferem seus discursos através dos diálogos cerimoniais, *himõ*. Esses diálogos são formas ritualizadas de discurso que são opostas a fala cotidiana, aquelas que “fala com a boca” (ALBERT, 1985 *apud* RAMALHO, 2008).

Muito do que é descrito sobre os Yanomami, tal como as descrições de Lizot (1988) sobre os Yanomami da região da Venezuela, algumas características apontadas por Ramos (1990) sobre os Sanumá e descrições de Smiljanic (1999) sobre os Yanomae, são possíveis perceber entre os Yanonami de Maturacá, sobretudo nas suas ações rotineiras, festas e diálogos cerimoniais. A existência dessas características semelhantes é o que os atribuem como parte de uma matriz cultural. É, pois, dentro das histórias de contato diferenciadas junto às origens de ocupação do território, da disseminação dos grupos e as relações políticas construídas para fora dos mecanismos internos, que podemos perceber os aspectos que diferenciam os Yanomami. Entretanto, seria preciso um trabalho muito mais complexo e elaborado de análises etnográficas através de um método comparativo para entender o que permanece, o que mudou e o que demarca a diversidade intraétnica. Todavia, esta pesquisa de mestrado procurou dar o ponta pé inicial das relações etnográficas, analisando o atual contexto etnopolítico.

⁴⁰ Ver artigo Gonçalves (2015).

2.0 Capítulo II: Relações de gênero no âmbito das associações: entre a complementaridade e a desigualdade

No capítulo anterior situei os Yanonami de Maturacá dentro do contexto maior do território e política Yanomami e, ao mesmo tempo, apresentei um relato cronológico que vai desde a construção da política territorial e identitária até o momento da criação da associação das mulheres.

O objetivo deste capítulo não é tratar a política Yanonami em dois universos distintos, feminino e masculino, mas sim por meio de contextos que se entrelaçam. Todo esforço em discutir as condições etnopolíticas dos Yanonami de Maturacá indica o que levou as mulheres a se constituírem enquanto organização e oferece mais uma resposta ao que os agentes desta pesquisa vêm propondo dentro de sua política, a diferenciação intraétnica. Por outro lado, é importante compreender que dedicar o tema da pesquisa às mulheres não significa que as relações de campo e, sobretudo, os dados etnográficos sejam apenas a partir das mulheres.

Neste capítulo, relato o processo de criação da Associação de Mulheres Yanonami Kumiãyõma a partir do universo feminino de mulheres Yanonami. Analiso seu surgimento dentro da política Yanonami e suas relações com outros agentes da política indígena e indigenista.

2.1 Nas bases do movimento indígena surgem as articulações das mulheres indígenas: histórias do presente.

A associação das mulheres Yanonami surge em um contexto muito adverso da política indígena no Brasil e na Amazônia. Primeiro, porque a AMY Kumirãyõma é uma associação criada recentemente. Com apenas dois anos de existência, instaura-se na política Yanonami mais de duas décadas depois do momento da política indígena em que várias associações de mulheres eclodiram. Em segundo lugar, porque na história do movimento indígena a participação das mulheres na política indígena teve como objetivo inicial garantir a perspectiva das mulheres sobre os problemas coletivos, somente depois as mulheres começaram a se atentar para demandas específicas do feminino.

No caso da AMY Kumirãyõma, as motivações que levaram a sua criação estão ligadas à valorização do trabalho realizado pelas mulheres na confecção dos artesanatos.

Surge, portanto, a partir de uma demanda específica das mulheres Yanonamĩ, porém de forma diferenciada das demais organizações de mulheres da Amazônia Brasileira, como veremos logo mais.

Para maior compreensão da especificidade da Associação de Mulheres Yanonamĩ Kumirãyõma, retomo a análise de Maria Helena Ortolan Matos (2006) sobre a organização do movimento indígena. Entre a década de 1970 a 1980, o movimento indígena assumiu um caráter “pan indígena”, com uma organização pluriétnica dos índios em defesa de seus direitos perante o Estado Brasileiro. Suas mobilizações consistiam em pautas coletivas contra as ações repressivas do regime militar aos territórios tradicionais dos grupos indígenas do Brasil. Com a promulgação da Constituição de 1988, iniciou-se uma nova fase no movimento indígena, muito também devido à implementação do reconhecimento dos povos indígenas através dos artigos 231 e 232.

Na década de 1990, o Estado neoliberal abriu os diversos espaços para participação da sociedade civil e propiciou a criação de diálogos interculturais entre indígenas e não-indígenas, por meio da criação e delegação a execução dos direitos indígenas aos órgãos indigenistas especializados⁴¹. Neste novo cenário foram criadas organizações indígenas de natureza distinta, organizações regionais pluriétnicas, associações locais, entre outras, no âmbito micro. Essas organizações emergiram-se de forma institucionalizada, sendo que a maioria delas recorria aos trâmites burocráticos legais estabelecidos pelo Estado para se conferirem como interlocutoras legais e legítimas dentro do diálogo com os órgãos não indígenas na busca por políticas voltadas às especificidades étnicas. De acordo com dados da análise de Ortolan Matos (2006), foi na década de 1990 que nasceram inúmeras associações e organizações, e no capítulo anterior, citei uma delas (AYRCA):

Transcorrida a fase inicial de mobilização, o movimento indígena consolidou-se com a formalização de sua organização (estabelecimento de funções, nomeações de cargos, divisões de tarefas, definição de tempo de mandato etc). Como ocorreu com a trajetória de outros movimentos sociais, o movimento indígena atingiu a fase de institucionalização do modo de organização das ações coletivas, em função da conjugação de fatores relacionados à dinâmica interna do movimento (articulações entre a “base”, as lideranças e a assessoria do movimento; definição e execução de projetos sociopolíticos, culturais e socioeconômicos; formação de quadros de lideranças etc) e de fatores externos (a conjuntura política e socioeconômica do país e a configuração do

⁴¹ Neste mesmo momento, a FUNAI teve sua força restringida dentro do indigenismo, devido a isso houve uma redistribuição das responsabilidades da FUNAI com a criação de diversos órgãos estatais com atribuições de assistência pública aos povos indígenas nas áreas, principalmente, de saúde e educação (ORTOLAN, 2006).

jogo de forças sociais em um determinado momento). Nessa fase da consolidação do movimento indígena, as ações coletivas adquiriram o formato de organizações sociais não-governamentais e se proliferaram regionalmente e localmente, redimensionando as formas sociais dos movimentos a partir das expressões políticas locais de seus atores. (ORTOLAN MATOS, 2006, p. 41).

Ortolan Matos (2006) identificou o caráter espiral da trajetória de articulação do movimento indígena. No início do século XXI, as ações do movimento voltaram a ser coletivas na tentativa de envolver as mobilizações de caráter nacional, remetendo a um sentido de força unívoca. No entanto, este perfil nacional possui ações coletivas distintas das ações da década de 1970, pois a proposta consistiu na articulação de diversas expressões políticas – organizações, associações, etc – a fim de preparar seus protagonistas para atuação na esfera pública. Num primeiro momento, foi proposta a criação do Fórum Nacional dos Povos Indígenas, porém agora temos a Articulação dos Povos indígenas do Brasil:

Caracterizo esse percurso histórico como constituindo uma trajetória espiral, devido à retomada do perfil nacional da mobilização política indígena não significar, simplesmente, uma volta do movimento ao ponto de partida inicial de sua trajetória. Ou seja, ao invés de fazer um movimento circular, o movimento indígena desenha uma trajetória espiral ao retomar alguns pontos estratégicos para atingir outros diferentes e/ou mais distantes. (ORTOLAN MATOS, 2006, p.33).

O momento de proliferação de associações e organizações que ocorreu na década de 1990 foi constituído por mobilizações articuladas por outros objetivos. Com o reconhecimento étnico da cidadania dos povos indígenas e a realização de demarcações territoriais após a Constituição de 1988, os objetivos das organizações foram definidos a partir de outras preocupações, como economia, serviços de assistência à saúde e a educação, gestão territorial, ameaças aos recursos naturais, alcoolismo, prostituição. São preocupações enquadradas em objetivos organizativos, ações de afirmação cultural; realização de projetos de desenvolvimento (econômicos de infraestrutura e ambientais); organização de cursos para os mais variados fins; articulações políticas e reuniões; elaboração de material educacional; realização de assembleias; organização do trabalho comunitário; atividades de apoio ao escoamento e comercialização da produção; regularização de documentação pessoal dos associados; encaminhamento de pedidos de aposentadoria; acompanhamento de processos de contratação de professores e agentes de saúde, entre outros (SILVA, 2002, p.5). É importante destacar que esses objetivos

advêm do processo de relacionamento interétnico que envolve as atividades desempenhadas por várias agências e órgãos indigenistas estatais e não-estatais.

A trilha seguida pelas mulheres inicia-se neste mesmo momento de proliferação das organizações locais. As novas formas mais localizadas de diálogo com o Estados, voltadas para a representação das especificidades de cada região ou grupo, oportunizou a participação das mulheres indígenas. De acordo com Ângela Sacchi (2003), foi a partir da década de 1990 que as mulheres entraram em cena no movimento indígena, envolvendo-se em diversas atividades para além da esfera da comunidade. Através de suas associações e organizações específicas, elas foram conquistando novos espaços na busca pelo direito do seu povo, introduzindo problemáticas ao movimento etnopolítico indígena, tal como os homens.

Sacchi (2006) aponta que a iniciativa de criação de organização das mulheres indígenas busca a revitalização de práticas tradicionais cultivadas pelas mulheres, tais como a confecção de artesanatos e atividades agrícolas. Uma vez que as comunidades enfrentavam dificuldades de subsistência, por meio dessas práticas tradicionalmente reconhecidas, as mulheres são impulsionadas ao associativismo para realização do trabalho artesanal. Em outros casos, como a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro - AMARN⁴² e a Associação das Mulheres Indígenas Sateré Mawé – AMISM problemáticas de violência e dificuldades vividas por mulheres indígenas em centros urbanos levam também a articulação pela busca do reconhecimento étnico e luta junto de seu povo (SACCHI, 2006). Outro contexto apontado por Sacchi (2006), para o surgimento de organizações de mulheres, corresponde às demandas das agências internacionais de financiamento de projetos que incluem a perspectiva de gênero, incentivando as mulheres a ocuparem cargos de direção nas organizações de perfil regional, como, por exemplo, a FOIRN e a COIAB.

Neste contexto de criação de organizações e departamentos para contemplar a representatividade das mulheres, coloco em destaque o Departamento de Mulheres da FOIRN, o qual exerceu um papel protagonista entre os agentes de apoio à associação de mulheres Yanonami. O departamento de mulheres da FOIRN (DMIRN) foi criado em 2002 no I Encontro de Mulheres Indígenas, onde foi discutida a viabilização da

⁴² A AMARN é a primeira organização de mulheres indígenas do Brasil e representa mulheres indígenas que vivem no espaço urbano. Seu estatuto estabelece que as sócias devem ser residentes em Manaus, o que não exclui a interação com a comunidade de origem. Ela começa a ser pensada em 1984 dentro do movimento indígena, mas sua criação aconteceu em sua primeira assembleia em 1987. Ela contempla as mulheres indígenas que passaram por processo de migração para servir como domésticas e estudarem em internatos a envio das missões religiosas (SACCHI, 2006).

comercialização dos artesanatos das varias associações de mulheres e da ausência de uma mulher na representação para mediar os diálogos com os diretores da Federação no amparo logístico e burocrático das associações menores.

A proposta do departamento é apoiar as mulheres em suas problemáticas (violência, subsistência, regaste da cultura tradicional sob a ótica do gênero) e servir de auxilio administrativo e burocrático às associações locais de mulheres em diversas regiões do Alto Rio Negro. Contudo vários problemas são enfrentados pelo Departamenot de Mulheres, entre eles, segundo Sacchi (2006), a falta de mulheres com experiência em questões administrativas, que tenham disponibilidade para viajar, residam em São Gabriel da Cachoeira e falem Português (SACCHI, 2006, p. 109).

Assim como a direção da FOIRN, o Departamento de Mulheres possui uma rotatividade de coordenadoria a cada três anos. Neste período, além responder por assuntos e problemáticas das mulheres indígenas do Alto Rio Negro, a coordenadoria oferece o suporte técnico burocrático e logístico para as associações de mulheres: deslocamento das mulheres para São Gabriel da Cachoeira para participar de encontros, assembleias gerais e comercialização dos artesanatos; contribui com a elaboração de projetos em editais de captação de recursos voltados para mulheres indígenas e suas associações. Atualmente, são quatorze associações e cinco grupos de mulheres indígenas de diferentes etnias vinculadas ao Departamento de Mulheres da FOIRN. O DMIRN não possui um orçamento próprio, de modo que os gastos obtidos com o suporte e acompanhamento são disponibilizados pela FOIRN ou pela FUNAI. A realização de assembleias, encontros e suas viagens são incluídos em um plano de captação da FUNAI, onde as coordenadoras inscrevem as atividades e seus respectivos gastos. A Ex-coordenadora do Departamento de Mulheres explicou-me como o orçamento é captado e organizado:

“As vezes vai precisar de combustível pra elas, pra deslocamento das mulheres e o nosso né, as vezes sai pela FOIRN uma parte e a outra parte a gente corre atrás, pra elas, pela FUNAI e outras instituições que a gente acaba... Mas pra realização dessas assembleias, a gente já inclui no plano... plano de captação da FUNAI, a gente já coloca quantos, cinco mil, combustível, alimentação e já vem uma ajuda da FUNAI para realização da assembleia. A gente já tem um pouco do planejamento delas do que vai acontecer... a gente já tem um pouco mapeado, onde será realizado a assembleia, oficina... As vezes nem tudo da certo... depende da liberação do recurso em Brasília. Mas pela FOIRN a gente consegue chegar, o orçamento deles é mais certo, já tem o recurso dos parceiros de fora, ai a gente consegue chegar”.

O processo de visibilidade das mulheres concretiza-se nos anos 2000, quando ocorre, em 2004, a primeira Conferencia Nacional de Mulheres Indígenas em Brasília e, em seguida, a Conferência Nacional de Políticas Públicas para as Mulheres (SACCHI, 2006). Sacchi (2006), ao dedicar seu campo etnográfico exclusivamente aos espaços de participação política das mulheres indígenas, esteve em inúmeros encontros e assembleias, e seus levantamentos atentam para a existência de especificidades de cada Associação e Departamento dentro do próprio movimento de mulheres indígenas. Porém, grande parte das pautas tratadas nesses encontros e assembleias aponta para obstáculos como a participação das mulheres na produção e economia sustentável; capacitações e profissionalização; saúde da mulher indígena; violência contra a mulher indígena; direitos da mulher indígena. Sacchi (2006) nos mostra como cada ponto é discutido e elucidado ao nível de realidades específicas das organizações, e chama atenção para a complexidade que possuem as organizações das mulheres indígenas, não podendo ser equiparadas ao movimento feminista, mesmo que as demandas das mulheres indígenas abordem necessidades étnicas e de gênero:

A luta das mulheres indígenas enfrenta muitas barreiras. Em relação aos movimentos étnicos, há um abafamento dos conflitos entre um 'nós' em nome de antagonismos com os 'outros'. Em relação ao movimento feminista, em nome de uma suposta unidade do movimento e uma totalidade que se quer representar, há o silenciamento das diferenças entre as próprias mulheres. Como referido por Hernández Castilho, as indígenas ficam numa situação difícil ante, de um lado, o 'essencialismo étnico' dos movimentos indígenas (e de outras 'minorias'), de outro, o 'etnocentrismo feminista'. Somente se houver um efetivo reconhecimento das diferenças internas (nos movimentos étnicos) e das desigualdades entre as mulheres, pode-se vislumbrar uma possível articulação entre as diferentes lutas (SACCHI, 2006, p.158).

O fato das mulheres indígenas trazerem para suas pautas questões específicas de gênero ocorre devido as transformações proporcionadas pelo contato interétnico. No entanto, ter duas problemáticas na arena de luta reflete em uma ambiguidade de direitos, de um lado os direitos étnicos e de outro os direitos de gênero. Tais fatores repercutem nas possibilidades de experiências políticas vivenciadas por essas mulheres, ao mesmo tempo em estão em um campo de negociação junto ao seu povo, dialogando com as necessidades e políticas cotidianas de suas comunidades, elas também se inserem em um campo político de relações com diferentes agentes não indígenas, ao passo que estão imersas no contexto de alteridade quando desenvolvem negociações com entidades relacionadas ao Estado e com mulheres de outros grupos étnicos a nível do movimento indígena nacional.

Neste sentido, a associação AMY – Kumirãyõma parece diferenciar-se das demais associações de mulheres criadas na Amazônia Brasileira. Em um quadro comparativo, as principais organizações de mulheres surgiram a partir de caminhos muito distintos daqueles que vem percorrendo as mulheres Yanonami.

A Associação de Mulheres do Alto Rio Negro – AMARN é a primeira organização de mulheres do Brasil e tem por objetivo representar as mulheres que vivem no contexto urbano, que passaram por processos de migração e invisibilização da identidade étnica. Os motivos que levaram à criação desta associação estão ligados ao acionamento da condição étnica, como é comum nas organizações indígenas no contexto urbano (PEREIRA DA SILVA, 2001, p.101). É um processo de formação estratégica da etnicidade para corresponder às crises identitárias vivenciadas por estarem entre dois mundos.

A Associação de Mulheres Indígenas Sateré Mawé – AMISM também é formada por mulheres indígenas do espaço urbano e voltada ao trabalho com artesanato. Tanto a AMISM quanto a AMARN são compostas por mulheres indígenas que vieram de suas aldeias para trabalhar como empregadas domésticas (SACCHI, 2006, p. 103). Já o Departamento de Mulheres da FOIRN teve como intuito conjugar os projetos das várias associações de mulheres do Alto Rio Negro. Com este mesmo intuito, o Departamento de Mulheres Indígenas da Coordenação das Organizações Indígena da Amazônia Brasileira (DMIAB/COIAB) foi criado com o propósito de reforçar a participação das mulheres indígenas no movimento indígena. Seus pontos de atuação foram oficializados no seu I Encontro em Manaus e consistem na identificação das dificuldades das mulheres dentro do movimento indígena e nas organizações locais, onde mulheres de nove Estados elaboraram o funcionamento do Departamento e sugeriram temáticas de atuação do mesmo, como saúde, educação, sustentabilidade, terra e cultura (SACCHI, 2006, p.111). Os dois Departamentos surgiram em resposta às agências internacionais de financiamento de projetos que incluem a perspectiva de gênero, mas correspondem às demandas femininas de participação nos espaços da luta indígena, majoritariamente ocupadas por homens.

Como poderemos ver adiante nos relatos etnográficos, a associação AMY – Kumirãyõma surge a partir de uma demanda pensada pelas próprias mulheres. Mesmo que essas demandas sejam fruto do contato interétnico, foi observando as vivências de outras mulheres indígenas em associações, que as mulheres Yanonami decidiram apropriar-se desse modelo de organização para contemplar seus anseios. Inicialmente, a

associação surgiu com a demanda de comercialização dos artesanatos e aos poucos ganhou outras pautas em acordo com o ponto de vista das mulheres. Embora as ideias e processos de consolidação envolvam agências indigenistas, a AMY Kumirãyõma não teve como propósito corresponder às expectativas das instituições de financiamento.

2.2 AMY KUMIRÃYÕMA: o processo de criação da associação

Na criação da associação das mulheres Yanonamĩ o processo de formalização, tão recentemente anunciado, está forjado dentro de uma trajetória política do grupo Yanonamĩ da região do Rio Cauaburis que buscou, em seus projetos de financiamento governamental, orientações sobre como trabalhar as questões relativas às mulheres, aquilo que dentro do campo das relações com os órgãos indigenistas denomina-se pautas de gênero. Muitas organizações de mulheres, como relata Sacchi (2006), surgiram em resposta às políticas de programas sustentáveis promovidos por órgãos indigenistas e demais organismos do governo que tem por objetivo incluir e respeitar as especificidades locais, étnicas e de gênero. Embora, como veremos mais adiante, a associação das mulheres Yanonamĩ foi criada a partir de um esforço e estratégia de algumas das mulheres e da política local, a constituição desta ideia foi construída a partir de experiências vividas com estes mesmos projetos de políticas públicas que visam o desenvolvimento sustentável, tendo como item de atuação as demandas de gênero. Mas também a idealização da AMY Kumirãyõma está relacionada às participações de algumas mulheres Yanonamĩ em eventos da política indígena, onde obtiveram orientações sobre o discurso de gênero e financiamentos de projetos.

O projeto de criar uma associação de mulheres não era algo que estivesse nos horizontes políticos das comunidades de Maturacá. Contudo, as demandas femininas da política indígena Yanonamĩ vêm sendo discutidas e, em parte, realizadas por meio de outros projetos que tiveram a AYRCA como seu canal de realização. O exemplo mais visível da experiência das mulheres nessas políticas foi o projeto *Tiëmotĩma*, articulado e construído dentro do Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas (PDPI),⁴³ tendo a Universidade Federal do Amazonas como entidade de assessoria voltada para a

⁴³ PDPI é um desdobramento do Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA) e do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL). Enquanto o PDA era voltado para o financiamento de subprojetos de desenvolvimento sustentável em populações locais da Amazônia e Mata Atlântica e o PPTAL voltado para garantir a demarcação das Terras Indígenas da Amazônia, o PDPI tinha por objetivo desenvolver projetos em conjunto com os povos indígenas, ramificados em três eixos principais: fortalecimento Institucional; fiscalização da Terra demarcada e atividades econômicas de geração de renda por meios sustentáveis.

capacitação e o acompanhamento sistemático e continuado. Através do *Tiëmotima* que se iniciou a articulação das mulheres Yanonami na comercialização dos artesanatos. Este projeto foi elaborado dentro das propostas do PDPI em apoiar iniciativas que se desdobravam em três componentes: fortalecimento institucional das organizações locais; fiscalização da terra e atividades econômicas. No caso da AYRCA, as ações do PDPI deram-se por meio de atividades econômicas a fim de viabilizar a geração de renda através dos artesanatos.

Entre os Yanomami, a confecção das cestarias trançadas com cipós é feita pelas mulheres, por isso o projeto do PDPI, que culminou na geração de renda, buscou desenvolver técnicas artesanais das cestarias e, através da sua produção, incentivar a comercialização. A palavra *Tiëmotima* em Yanonami significa tecendo. O projeto trabalhou diretamente com as mulheres oferecendo oficinas de capacitação e incentivando a produção de artesanatos. Os produtos que resultaram das oficinas foram vendidos em Manaus em uma mobilização da AYRCA que levou três mulheres artesãs à cidade para comercializarem os seus artesanatos. Foi a partir deste projeto que cestarias confeccionadas pelas mulheres começaram a ganhar significação de valor comercial e artístico enquanto produto gerador de renda para as próprias mulheres.

A mobilização das mulheres Yanonami não dependeu única e exclusivamente da associação AMY Kumirãyõma. Muito pelo contrário, a associação resultou da trajetória de várias mulheres na participação política, na composição da AYRCA e, também, na participação em projetos como o *Tiëmotima*. A atual presidente da associação das mulheres, Dona Floriza da Cruz Pinto, filha de uma liderança importante na aldeia Ariabu participou, por exemplo, do processo da constituição da AMY Kumirãyõma a partir de suas experiências como Tesoureira na AYRCA. Suas viagens e participação na política indígena ajudaram a pensar a problemática de criar uma associação. Ela conta que durante essas viagens foi conhecendo associações de mulheres, tendo contato com as discussões das mulheres em eventos, assembleias e seminários do Departamento de Mulheres da FOIRN. A partir de então, começou a pensar junto com o presidente da AYRCA sobre a criação de uma associação de mulheres. Floriza relata que, no período em que esteve na gestão da AYRCA, a FOIRN intensificou sua atuação entre os Yanonami e o apoio à AYRCA, estando presente em assembleias, acompanhando os projetos de Ecoturismo na Serra Pico da Neblina e, principalmente, convidando as mulheres Yanonami para participar dos encontros de mulheres realizados pelo Departamento de Mulheres da FOIRN. Ela fazia a mediação com a FOIRN através da

AYRCA, repassando os convites recebidos às demais mulheres que haviam participado do projeto *Tiëmotima*. A partir dessas participações, Floriza começou a conversar com as mulheres e tentar conquistá-las para criação de uma associação, ao mesmo tempo em que conversava com as coordenadoras do Departamento de Mulheres da FOIRN sobre essa ideia.

Embora tivesse como proposta dar continuidade às ações do Projeto *Tiëmotima*, alguns receios e inseguranças foram inevitáveis ao conversar com as mulheres sobre a ideia de uma associação, pois muitas não estavam completamente satisfeitas com os resultados da experiência com o *Tiëmotima*. Além do mais, observei que na organização social dos Yanomami, as mulheres e os homens costumam desconfiar e questionar quando há excesso de protagonismo e surgimentos de grandes ideias de líderes políticos Yanomami ou de autoridades não-indígenas. Floriza, por exemplo, menciona que o seu receio deu-se por correr o risco de ser mal interpretada. Aos poucos, ela foi reunindo com algumas mulheres da comunidade Maturacá, mais próximas a ela, e foi disseminando a ideia em conversas individuais com as mulheres das diferentes comunidades da região do Rio Cauaburis. Ao notar que as mulheres estavam engajadas e confiantes nesta ideia, Floriza, enquanto mulher e membro da AYRCA, começou a articular dentro do Departamento de Mulheres, solicitando oficinas de capacitação e orientações sobre como criar uma associação.

Além das informações da Floriza, pude conversar com o Valdir Pereira Goes, Ex-Presidente da AYRCA, em que na sua gestão foi criada a associação das mulheres. Floriza e Valdir trabalharam juntos durante sua segunda gestão na AYRCA, entre 2013 a 2015. Ele é filho do Tuxaua Daniel, uma liderança respeitada da aldeia Maturacá, e da Dona Margarida Pereira Goes, professora aposentada e vice-presidente da associação das mulheres. Valdir relatou os momentos e experiências que o fizeram pensar sobre a possibilidade de uma associação de mulheres e como compartilhou com Floriza (Tesoureira em sua gestão) a possibilidade da sua concepção. Segundo Valdir, a AYRCA começou a receber convites para seminários nas capitais (Manaus e Boa Vista), e o primeiro deles, em Manaus, foi quando Valdir conheceu representantes do Instituto Sócioambiental (ISA) que o orientou e sugeriu a criação de uma associação de mulheres. Quando Valdir era convidado a participar desses seminários, levava artesanatos feitos por sua esposa, sua mãe e por algumas amigas delas para expor e vender nos eventos. E foram nesses eventos que pessoas de ONGs e instituições indigenistas sugeriram a criação da associação de mulheres. Valdir informa ainda que

essas pessoas, proponentes da ideia, argumentavam que o fato de ter uma associação de mulheres ajudaria a própria AYRCA nos processos de pleitear apoios e recursos, já que os projetos das ONGs, nacionais e internacionais, costumam visar à promoção da igualdade de gênero nos financiamentos: “Eles falavam que duas associações teriam mais força para buscar os benefícios para a comunidade”.

Essas experiências e diálogos vividos por Valdir durante os eventos em que representava a AYRCA eram compartilhadas com os membros da associação, sobretudo com Floriza, com a qual idealizou propostas comuns para as mulheres Yanonami. Valdir teve três mandatos na AYRCA, o primeiro como vice-presidente quando a Associação foi criada, cargo que Valdir assumiu porque o presidente na época foi afastado da associação por motivos de impopularidade. Foi reeleito depois desta primeira vez e anos depois voltou a ser eleito também como presidente. Durante sua experiência no mandato como presidente, ele comentou que levantava, em assembleia, a ideia de criar uma associação de mulheres, tal como os conselhos que ele ouvia nos encontros externos. Neste momento, Floriza também exercia sua articulação com outros agentes, como a FOIRN, e com as mulheres na tentativa de convencê-las da importância dessa organização.

No ato da criação da associação de mulheres, Floriza candidatou-se numa chapa para presidente, com o intuito de desenvolver as ideias que vinham sendo construídas durante a gestão da AYRCA. Por meio da participação de Valdir como presidente da AYRCA e de sua participação na Associação das Mulheres formou-se uma parceria entre ambas as organizações. Assim, em função de todos esses diálogos interétnicos institucionais, Floriza e Valdir disseminaram a ideia da organização das mulheres e pediram ao Departamento de Mulheres da FOIRN que ofertasse uma oficina de capacitação em artesanatos.

A oficina é o ponto chave da narrativa de criação da associação, pois marca o processo de formalização da organização das mulheres que já vinha acontecendo, constitui-se como um momento de articulação de todas as mulheres da região Maturacá em prol da associação e, sobretudo, a efetivação da presença da FOIRN, em especial o Departamento de Mulheres, entre os Yanonami do Amazonas. É importante ressaltar este último marco em função das variadas críticas que os Yanonami expressavam a respeito da FOIRN com relação ao sentimento de marginalização que sofriam na política indígena do Alto Rio Negro, tal como relatei no capítulo anterior.

A respeito desta oficina, além das conversas com as mulheres Yanonami, entrevistei também a Ex-Coordenadora do Departamento de Mulheres da FOIRN que estava atuando no período da pesquisa e relatou-me sobre esta oficina e sobre como elas criaram a associação a pedido das mulheres Yanonami.

A oficina para capacitação em acabamento de artesanatos ocorreu em Maturacá na segunda semana de junho, meses antes da assembleia da AYRCA e durante o momento em que estavam ocorrendo as oficinas do curso de Ecoturismo para o Pico da Neblina. Para atender aos pedidos da Tesoureira da AYRCA, as Coordenadoras do Departamento de Mulheres da FOIRN e sua equipe foram até Maturacá com o intuito de ministrar esta oficina. Entretanto, as Ex-Coordenadoras se depararam com uma discussão efervescente entre as mulheres e as lideranças masculinas sobre a criação de uma associação exclusiva das mulheres. Assim relata a então Vice-coordenadora sobre o marco da participação da FOIRN na política das mulheres Yanonami de Maturacá, estabelecendo, neste caso, relação de assessoria entre as mulheres indígenas:

Elas né, elas pediram para o Diretor de referencia que tivesse uma oficina para poderem começar o trabalho de artesanato. Então dessa vez que teve esse encontro eu fui né. Então nós fomos para essa oficina. Nós fomos lá, chegamos. Vocês viram como é que é né, é longe, um dia e depende também do motor se é quarenta. Era tempo de seca, nós fomos com aquela dificuldade. Chegamos era sete da noite lá, chegamos aí no outro dia nós conversamos. Quem era ativa era essa presidente que está aí agora né, Floriza, ela já fazia parte da associação, do AYRCA, aí facilitou a nossa conversa lá, como que poderia funcionar a oficina. É muito diferente o trabalho delas no cipó. Tinha perto, mas agora acabou, ficou longe pra elas ir pegar material, então nós conversamos que seriam três dias. Então como elas já estavam ansiosa, tem os chefes, Tuxauas de cada oito bairros chegaram pedindo que a gente criasse a associação de mulheres já, e que há tempo elas vieram lutando e nunca acontecia. Então eu tentei falar assim: “olha nós do Departamento não podemos fazer essa criação e sim o acompanhamento do Diretor de Referência”. Eles disseram: “não ninguém quer esperar, já há muito tempo já esperamos”. Aí conversei com minha colega: “e agora? era oficina e vem agora essa criação de associação”. Como elas pediram, e quando elas querem elas querem né, então o quê que nós fizemos: “vamos fazer dois dias de oficinas e um dia de criação de associação”. Então, depois da conversas, programação como que seria oficina, nós dirigimos lá para o lugar onde encontrava os cipós. Fomos lá, apanhamos, subimos, as mulheres tirando cipós. Cada uma foi se indo embora, se arrumando pra pegar cipó... De lá nós retornamos. E primeira vez que eu vi também, elas queimam o cipó. Aí elas começaram a queimar, depois descascar, aquele processo né. Depois de descascar elas vão lá para beira do rio, lavam de novo e seca tudinho, seca no sol. Depois disso leva pra fazer a arte delas. Engraçado, elas são muito ativas, cada uma, como diz, se empenhou, cada uma fez, com os filhinhos todas animadas. E cada momento chegava um líder pra dar uma olhada, tudo enfeitados com aqueles arcos deles. Foi uma alegria né, teve momento que a gente pedia para fazer dinâmica, todas participavam. No segundo dia, como elas já tinham outra arte pronta elas foram buscar. E nós colocamos por bairros, nomes dos bairros, cada bairro foi colocando suas artes que trabalharam. Nós tiramos fotos, fizemos exposição, convidamos os militares. E nesses dias também teve oficina de ecoturismo lá, o Flávio e a Adriana estavam lá. Então nós convidamos para observar ou se quiser comprar. E terminou assim o primeiro momento, essa oficina de dois dias. No terceiro dia, aí nós dirigimos a outra casa, vocês viram a casinha delas

lá. Eu convidei o Seu Abrão, ex-direitor da FOIRN, esteve também lá, então pedi apoio dele para que explicasse o que era associação de mulheres, quais atividades, os seus objetivos, como é que era dividido os trabalhos da associação. Ele deu uma explicação, os outros também deu, cada um deu apoio. Ai no fim eu falei também sobre a minha experiência, da minha associação, eu fui presidente a dez anos. Ai contei como que a gente trabalho, como funciona a diretoria, disse que depois dessa criação de associação, a diretoria poderia está preocupando com estatuto, esses documentos burocráticos que uma associação deve ter. Então tudo isso, elas ficaram animadas, foi bem legal. Você viram a ponte lá? De lá que elas vieram cantando, todas enfeitadas, pintadas, vieram cantando até naquela casinha. Vieram maioria, teve maior participação. Ai começou a formar os chapas, três chapas. Depois da formação de chapas, nós demos a oportunidade para elas falarem né. Elas falaram e depois disso começou a eleição. Ai teve eleição, então a chapa da Floriza ganhou. E depois disso, nós mandamos pensar na sigla, ai surgiu várias siglas. Mas no fim foi aprovado a sigla AMY-KUMIRAYOMA. Então a aprovação do estatuto, Marivelton diretor de referencia já tinha ajudado com advogada né, a escrita do estatuto. Então em novembro, do dia 10 a 11 teve a aprovação do estatuto aqui. Eu convidei, elas vieram uma turma aqui, vieram a diretoria e mais algumas. Elas não vem duas três não, elas vem logo um monte, pra dar apoio mesmo. Ficaram aqui na maloca, Professor Orlando que é ex-direitor veio aqui dar apoio, ele que dirigiu a aprovação. Nós dizemos que AMY KUMIRAYOMA ficava muito comprido, então foi decido que ficaria só a sigla AMYK (Associação de mulheres Yanomami Kumirayoma). Então no estatuto ficou AMYK. Foi uma festa... depois nós fizemos confraternização sopão com elas. E todas animadas, dizendo que elas conseguiram o objetivo delas, o que elas queriam não só a oficina, mas teve a criação da associação delas mesma. (Entrevista realizada no dia 27/06/2016 com a coordenadora do Departamento de Mulheres da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira)

Ao relatar a sua participação no processo de criação da associação, a Ex Vice-Coordenadora do Departamento de Mulheres menciona o quanto as mulheres desejavam a criação, ao invés das oficinas. Até mesmo as lideranças masculinas Yanonami insistiram para que isso acontecesse. Assim sendo, fica visível como a associação já vinha sendo idealizada antes mesmo da participação e contribuição da FOIRN, era algo que já estava em discussão entre as mulheres e lideranças da AYRCA. A ideia de formalizar uma organização de mulheres era discutida e apoiada pelas lideranças masculinas, mas a iniciativa e discussão de sua criação deram-se pelas mulheres, indicando que não pensam a esfera pública como estritamente masculina. Ao almejarem a criação de uma associação visando autonomia na comercialização do artesanato, geração de renda e participação política, percebe-se que não estão insipientes à arena política do contato interétnico, nem mesmo às negociações e estratégias utilizadas pelas lideranças indígenas na aquisição de seus direitos. Cinthia Creatini da Rocha (2012) contribui para pensar como seria muito tênue tratar a esfera pública no contexto indígena como algo estritamente masculino e a esfera privada como algo feminino. Nesse sentido, noto como as mulheres Yanonami também agenciam suas próprias escolhas enquanto política e economia. As Ex-Coordenadoras do Departamento de

Mulheres da FOIRN, ao perceberem o quanto a participação política das mulheres Yanonami não está marginalizada, reiteram:

São muito ativas, são muito unidas. Elas não querem saber: “ah eu sou velhinha não sei nem falar português eu não vou”. Minha associação é assim né, ela sabe disso, “ai não sei falar, eu sou velha não vou”. Elas não querem nem saber, vem logo um monte, um grupo pra dar apoio. Nenhuma associação aqui do Alto tem essa iniciativa toda... Elas são muito interessadas, um ano de criação, já tem estatuto.

A Ex-coordenadora do DMIRN relata a história com um tom de admiração diante da postura determinada das mulheres Yanonami. Para a ex-coordenadora, as mulheres já haviam pensado sobre a associação, apenas precisavam formalizá-la junto a FOIRN. Em menos de três dias, criaram a associação, montaram duas chapas, fizeram eleições e escolheram um nome para sua organização. Alguns nomes foram sugeridos pelas mulheres e pajés lideranças, em seguida submetidos à votação a fim de escolher aquele que nomearia a associação.

O nome escolhido conta a história de uma *hëcura* feminina e demonstra como as orientações cosmológicas e as narrativas míticas serviram como reforço étnico no ato de criação de algo com caráter tão burocrático e não-indígena. A associação foi batizada com o nome *Kumirãyōma*, cujo significado na língua Yanonami é *Mulher perfumada*. A narrativa conta que *Kumirãyōma* é nome de uma moça “muito bonita e perfumada” que encantou um dos *hëcuras* (espírito) mais poderoso do mundo dos espíritos que a levou para viver junto dele na Serra Tucano:

Existia o Xapono, o xapono que chama de Maweripo, perto da serra do Tucano. Tinha os espíritos que moravam em cima, moravam nessa serra, o xapono ficava embaixo. E nesse xapono morava ela, a moça. Só que o filho do Tucano que era o pajé, se engraçou por ela, se apaixonou por ela. Ai, em noite de lua cheia ele sempre chegava lá com ela, sem ninguém ver, aparecia de repente só com ela. Só que ela tinha uma irmã que era casada, e ela era solteira. Ela pensava que o marido dela que ia visitar a irmã, mas não era, era o rapaz filho do Tucano. E quando ele ia visitar ela, ele levava uma pulçanga, levava o Kumi, né? Quando ele levava aquilo ali, o Kumi, né? Só que aquilo era pulçanga pra atrair ela pra poder ir embora com ela. Ai ele levava pupunha que não existiam nesse mundo, pupunhas muito bonitas. Até que a irmã desconfiou e foi perguntar dela: “minha irmã quem é que vem te ver toda noite?”. Ai a Kumirãyōma falou: “É teu marido mesmo que vem me visitar”. Ai a irmã dela ficou em dúvida: “Será que é meu marido? Vou perguntar dele”. Perguntou o marido: “É verdade que você vai toda noite visitar minha irmã?”. O marido disse: “Eu não faço isso não”. Ai o rapaz, filho do Tucano, a última noite que ele veio pra levar ela, ele levou ela mesmo, sumiu com ela. Foi morar acima da serra que era casa dos espíritos. Ai porque ela sumiu sem mais nem menos. A irmã dela contou pros pais que ela tinha sumido, que um rapaz vinha visitar ela e levou. Ai, começaram a chorar o pai e a mãe. A mãe chorava todos os dias, de tarde e a noite. Viviam chorando, até que o pai do rapaz que roubou a Kumirãyōma, falou pro filho: “Meu filho, vai buscar essa mulher que vive chorando por

causa da filha todo dia sem parar”. O filho, então falou pra Kumirâyōma: “Vamos buscar sua mãe”. Ai, de repente apareceram lá na casa da mãe. A mãe ficou muito alegre e a Kumirâyōma falou pra mãe: “Mãe, prepara seu aturá que eu vim te buscar”. A mãe arrumou todas as coisas e foi com eles. E onde tem uma passagem, eles entraram, o marido, a filha e a mãe. Só que quando a mãe entrou, o aturá grande não entrou. O aturá ficou, não entrou pra ficar na história. Esse aturá ficou como se fosse casa de abelha que da mel, o mel WION. Ele parece um aturá grande, desse tamanhoão. O aturá não conseguiu entrar na passagem e virou mel de abelha. (Entrevista realizada no dia 19/01/2017 com Dona Floriza em Maturacá)

Como demonstra a história, a palavra *Kumi* é o nome dado à árvore cheirosa da qual as mulheres extraem a casca e a utilizam para tintura corporal. O nome da associação foi escolhido com a preocupação de ter um sentido apropriado, simbolicamente, para articulação das mulheres Yanonami, a fim de afirmar a presença delas nas narrativas míticas e tradições Yanonami e, portanto, dar legitimidade à criação da associação. A única *hëcuras* mulher é símbolo de beleza, preciosidade e coragem para os Yanonami. Portanto, o nome é tão significativo quanto à criação da associação e, segundo as mulheres, ele servirá de proteção:

É um espírito, pra bem dizer ela é um pajé, só que ela é mulher. A única mulher Pajé que anda junto com eles. A Kumirâyōma ela dá saúde, ela da beleza, ela cura das doenças. Como se diz, ela não é uma Santa, espiritualmente ela era um pajé também, era um ser como a gente. Ela era muito bonita, perfumada, uma mulher, como diz papai “era uma mulher extraordinariamente linda”. Não existe uma mulher que existiu na face da terra que se compare a Kumirâyōma, ele dizia. Ela era a esposa perfumada dos grande espíritos. (Entrevista realizada no dia 19/01/2017 com Dona Floriza, em Maturacá)

2.3 Dá etnologia sexista à participação política das mulheres Yanonami

O olhar antropológico nos permite abordar com relevância o contexto feminino dentro da cultura indígena, entretanto esta ciência ainda permanece orientada por um viés masculino, o que vem resultando em poucos trabalhos etnográficos específicos sobre mulheres indígenas. Cristiane Lasmar (1999), ao se preocupar com as abordagens dos estudos de gênero na etnologia, aponta para visões analíticas distorcidas sobre as mulheres indígenas. De acordo com Lasmar, há uma ausência de trabalhos etnográficos sobre a Amazônia Indígena dentro dos debates feministas devido à ideologia do “Bom Selvagem”. Inúmeras visões contribuíram para o desaparecimento da temática de gênero nos estudos etnológicos indígenas. Uma delas dá-se devido à idealização da diversidade étnica e cultural dos povos indígenas da América do Sul que suprimiu as especificidades das mulheres como parte desta pluriculturalidade étnica mais ampla.

A forma como certas pesquisas vêm retratando as mulheres indígenas têm contribuindo fortemente para uma noção genérica de mulher ligada à natureza e ao instintivo. Outro aspecto importante apontado por Lasmar (1999) diz respeito aos atributos que são concebidos às mulheres indígenas a partir de sua condição de ser “índio”. Isto fez Lasmar considerar, por exemplo, a invisibilidade da mulher indígena como um caso de “invisibilidade dos próprios índios”. Assim como também identificar estereótipos impostos às mulheres indígenas em decorrência de duas imagens sobre os “índios”: a primeira, que concebe o “índio como reserva moral da humanidade” e a segunda, oposta a anterior, que o concebe como atraso e impasse ao progresso da sociedade industrial.

O fato é que a etnologia dos povos da Amazônia, desde a década de 1970, é construída sob uma perspectiva masculina a partir da relação de um pesquisador homem com interlocutores indígenas masculinos, os quais desempenham o papel de agentes das narrativas sobre cosmologia e rituais (LASMAR, 1999). Nessas pesquisas etnográficas, a descrição sobre o papel das mulheres sempre ficou a cargo da divisão sexual do trabalho e dos tabus ritualísticos. No caso dos Yanomami, isto é evidente, pois existe um quadro etnográfico extenso sobre este “povo”, sendo a sua grande maioria voltada ao xamanismo, que é apresentado como parte do universo masculino. Grande parte das narrativas cosmológicas dos Yanomami é proferida por interlocutores masculinos e transcritas e analisadas por pesquisadores homens.

Se não bastasse a invisibilidade das mulheres Yanomami dentro da maioria das etnografias, o autor Napoleon Chagnon (2014), que ficou conhecido por suas abordagens etnocêntricas sobre os Yanomami, tentou analisar o papel e posição da mulher Yanomami dentro da sua pernicioso análise. Chagnon (2014) com o intento, explícito ou não, de depreciar a cultura Yanomami, soube usar das malícias da misoginia ocidental ao aplicar o seu ponto de vista masculino sobre as mulheres Yanomami, reduzindo-as à violência e submissão. O único momento em que as mulheres Yanomami aparecem em suas obras é dentro da perspectiva de inferioridade feminina; mulheres subjugadas aos homens, maridos e pais, vítimas de violência e rapto constante. Para afirmar a agressividade masculina como aspecto cultural, em *Yanomamö: The Fierce People* faz uso da condição feminina apenas para reverenciar as mulheres como objetos de troca e motivos de guerra: ora quando não estavam sendo trocadas como dádivas para as aldeias aliadas, ora estavam sendo vítimas de infanticídio

quando crianças. Chagnon (1988) ainda menciona aspectos como violência sexual e quebra de compromissos matrimoniais de homens com mulheres de aldeias inimigas.

Contudo, apesar das mulheres Yanomami terem ficado presas ao estigma das teses de Chagnon sobre a dominação masculina e a quantidade excessiva de etnografias que fizeram com que o ponto de vista das mulheres tornasse menos acessíveis a nós, é preciso considerar os trabalhos de Alcida Rita Ramos (1990 e 1979) realizados entre os Sanumá, um dos grupos linguísticos Yanomami, que teve seu campo etnográfico construído por maioria de interlocutoras femininas pelas quais foi possível demonstrar analiticamente um universo de conhecimentos e aspectos da organização social Sanumá.

A pesquisa de Ramos (1990) entre os Sanumá, que perdurou por quase dois anos de intensivos trabalhos de campo, resultou em sua tese de doutorado e no livro *Memórias Sanumá*. No entanto, seus resultados ficaram conhecidos pela antropologia e etnologia indígena dentro dos estudos da organização social e parentesco e não por abordar tais questões pela via metodológica de acessar a perspectiva das mulheres. Ainda assim, depois da sua pesquisa entre os Sanumá e de outras pesquisas, como a de Bruce Albert (1985), que desconstruíram a imagem deixada por Chagnon sobre os Yanomami, o vácuo analítico no que diz respeito às mulheres e uma necessidade de refutar o etnocentrismo sexista deste autor incomodaram a autora Alcida Ramos (1979).

Ao publicar na revista Americana *March* o artigo *On Women's Status in Yanoama Societies*, a autora argumenta que o mal da imagem projetada sobre as mulheres Yanomami é devido a uma generalização de autores (como Chagnon, Lizot, Harris e Shapiro), aplicando guerra, feminicídio e subordinação das mulheres a todas as realidades Yanomami. Neste sentido, portanto, a preocupação da autora é mostrar que entre os Sanumá nenhum desses estereótipos pode ser confirmado:

For the Sanumá, as Leacock says of the societies she is discussing, "the 'household economy' is the entire economy" (p.250;cf. Sahlins 1974). The participation of Sanumá women in the system of production reveals that their position is not one of inferiority. They are responsible for the bulk of garden produce, for a great deal of fishing and gathering (Which men also do), and for the manufacture of objects such as certain kinds of baskets; in tems such as cotton hammocks can be made by both men and women. Firewood collecting is mostly, but not exclusively, a female task, and cooking is not restricted to women; the product of hunting, fishing, and gathering is not uncommonly prepared by the men who have obtained it, and boys cook the small birds and other animals they occasionally catch. (RAMOS, 1979, p. 186)

Aproveitando a discussão de Ramos (1979), é importante destacar como entre os Yanonami, principalmente no caso de Maturacá, as afirmações sobre submissão das

mulheres não são legítimas. Percebi isso devido a existência da Associação de Mulheres Kumirãyõma e nas três vezes em que estive em Maturacá realizando o trabalho de campo. Na última ida a campo convivi com elas por dois meses e pude constatar que, tal como os Sanumá, as mulheres Yanonami são pró-ativas na produção, economia e, sobretudo, nas questões políticas discutidas dentro da esfera doméstica e para fora dela.

Com relação à produção e os cuidados com a família, como bem demonstra Ramos (1979), são tarefas comumente desempenhadas por homens e mulheres. Em Maturacá, por exemplo, é comum ver os casais, maridos e esposas, indo juntos à roça, principalmente quando ambos são professores ou trabalham fora, eles se organizam para que a produção dos alimentos da família seja em conjunto, não sobrecarregando unicamente um dos dois. É comum também ver os homens na casa de farinha trabalhando junto com suas esposas ou mães no processo de descascar e limpar a mandioca. Considerando que fazer farinha é genericamente um atributo feminino, nos casos em que as mulheres não possuem filhas para ajudar ou não moram perto dos pais, os maridos também contribuem. Certa vez, fui a casa de um Tuxaua da comunidade Ariabú para marcar entrevista, quando cheguei em sua casa ele estava ajudando sua esposa no processo de limpeza da mandioca. Perguntei se ele iria para o *Toxasike* participar do ritual de xamanismo que acontece todos os dias à tarde, e ele respondeu que naquele dia não poderia, pois precisa “ajudar”⁴⁴ a sua esposa já que ela não poderia trabalhar sozinha. Em seguida, nos pediu que marcasse a entrevista para outra ocasião, porque naquele momento estava ocupado com os trabalhos de preparo da farinha.

Embora Ramos (1979) relate casos de mulheres mais velhas que capturam animais pequenos, nunca presenciei em Maturacá o envolvimento das mulheres em atividades de caça, porém nas atividades de pesca observei mulheres saindo para pescar com os filhos pequenos, com as irmãs e com os próprios maridos. Estes trabalhos de pesca incluem captura de peixes por meio de malhadeira, anzol e captura de caranguejos.

O cuidado com os filhos também não é tido como uma atividade feminina. Na realidade os filhos são criados pela família (pai, mãe, irmãos/irmãs, cunhados/as, tios/tias). A mãe amamenta, mas nem sempre está cuidando da criança. Inclusive, em um evento que fizemos em Manaus para exposição dos artesanatos das mulheres, um rapaz perguntou a uma senhora/*pata* sobre o cuidado com os filhos, se era uma tarefa

⁴⁴ Aspas da autora para identificar a palavra utilizada pelo interlocutor

das mães⁴⁵. A senhora/*pata* imediatamente respondeu com uma expressão de espanto diante da pergunta, pois os cuidados com os filhos dependem do pai e da mãe. Como é demonstrado por Ramos (1979), existe uma divisão equilibrada do trabalho em que as atividades dos dois gêneros se ligam de forma interdependente para manutenção do sistema econômico da família. As contribuições de cada um são equivalentes e relevantes para subsistência domiciliar e se compõem em um arranjo onde, na ausência do executor daquela determinada tarefa, não haverá desfalque, pois o cônjuge irá executá-la.

O problema que comumente ocorre nas etnografias dentro da etnologia indígena ao tratar os aspectos da organização social a partir da perspectiva masculina, é um vício em trabalhar a esfera pública e a esfera privada como dois universos contrastantes. Ortolan Matos (2012) nos alerta para a necessidade de repensar a ideia de público e privado quando se trata de povos indígenas. Os povos indígenas não separam o público e privado como os não-indígenas, de modo que a esfera doméstica é também lugar para tratar assuntos coletivos. Para eles, o espaço doméstico também funciona como esfera pública e podem ser tomadas decisões dentro dele que provoquem impactos na vida coletiva (ORTOLAN MATOS, 2012, p.147).

Entre os Yanonami, o contrário também é verdadeiro, os assuntos relativos à vida doméstica por muitas vezes são problematizados e resolvidos entre o coletivo. Já presenciei discussões entre casais e brigas entre crianças que foram resolvidas entre a comunidade. Certamente o problema de alguns referenciais da etnologia ao tratar a posição das mulheres e homens na sociedade indígena tem conferido tratamento hierárquico aos domínios públicos e privados. Mesmo que haja distinção entre ambas as esferas, é ainda mais perigoso atrelar o doméstico apenas às mulheres e o campo das relações públicas aos homens.

Foi a transformação dessas categorias [público e privado] para uso analítico na descrição das esferas de ação dos homens e das mulheres que se mostrou problemática – à proporção em que as mulheres eram tornadas invisíveis por meio dessa própria caracterização (STRATHERN, 2008, p. 125).

Stratherm (2008) alerta para o fato de que o problema do tratamento hierárquico entre público e privado está ligado à visão da Antropologia ocidental em criar

⁴⁵ A palavra *patayōma*, abreviação *pata*, é usada pelos Yanonami para designar as mulheres mais velhas, consideradas as detentoras dos conhecimentos sobre as plantas da floresta de uso medicinal e conhecedoras das histórias dos antepassados, histórias de criação e constituição do grupo. Quase sempre, essas mulheres são casadas e já possuem filhos e netos.

dicotomias que se sobrepõe umas as outras, tais como sociedade/indivíduo, natureza/cultura, privado/público e a oposição entre feminino/masculino. Neste sentido, a ótica dualista atuou para pensar as diferenças de gênero encaixadas dentro dessas duas categorias: público e privado.

No que tange a participação política das mulheres e, inclusive, o ponto chave de análise desta dissertação, será preciso pensar para além da associação Kumirãyõma e entender como as mulheres Yanonamĩ constrói seu espaço de fala a partir da própria cultura. Como bem aponta Ramos (1979), a participação política das mulheres Sanumá é tão ativa quanto os homens, elas não hesitam em opinar nos assuntos públicos, gritar e até entrar em confronto quando as decisões não as agradam. No caso Yanonamĩ, eu também consideraria que as mulheres sempre participaram dos assuntos publicamente discutidos. Um exemplo visível disto são os diálogos cerimoniais, conhecido em todos os grupos linguísticos Yanomami, denominado na língua Yanonamĩ como *himo*, utilizado quando se recebe um visitante de outra aldeia com intuito de estabelecer relações de troca, fazer pedidos e recomendações. Embora seja uma atividade masculina ritualizada, as mulheres se reúnem em volta dos homens gritando as orientações sobre o que eles devem pedir ou falar (RAMOS, 1979). Esta é uma forma de participação das mulheres respeitada e merece muita atenção de quem está no ritual, suas opiniões expressas naquele momento público são efusivas e não são consideradas de menor importância. Em Maturacá, o *himõ* é uma prática realizada nos períodos de festas, mas recentemente tem sido usada em reuniões e assembleias para ritualizar a abertura do evento quando há presença de um visitante não-Yanomami. Presenciei um *himõ* em campo quando estava ocorrendo a festa fúnebre da aldeia Maturacá e os “festeiros”⁴⁶ convidaram os homens da aldeia Ariabú para dançar durante a tarde em um dos dias da festa. Então, quando os convidados chegaram, os dois caciques das duas aldeias fizeram um *himõ*, que as mulheres me traduziram dizendo que eles estavam fazendo recomendações de paz entre as duas aldeias. Neste momento, as mulheres dos anfitriões gritaram suas sugestões de falas para que fossem mencionadas no diálogo.

Outra característica que confere importância às mulheres entre os Yanonamĩ, e também pode explicar sobre o histórico da presença e voz feminina nas cerimônias públicas, são as *Wawiyõma*, as mulheres formadoras de hermenêutica. São mulheres, idosas/*patas* mensageiras, que tem o papel de fazer pedidos de paz à aldeia anfitriã.

⁴⁶ O termo festeiro é utilizado pelos Yanonamĩ para traduzir e nos fazer entender sobre a função da personagem que promove e articula a festa.

Presenciei a encenação da *Wawiyōma* também quando chegaram os convidados de Ariabú para dançar em Maturacá. A chegada dos convidados seguiu o seguinte ritual: todos ficaram escondidos, até que *Wawiyōma*, a senhora mais velha do grupo, surgiu ao centro da aldeia, em frente à casa ritual/*toxasha*, onde estavam todas as mulheres e homens anfitriões pintados aguardando; ela começou a gritar pedidos de paz e tranquilidade entre as duas comunidades e anunciando que os outros estavam chegando. Esta mulher é uma espécie de mensageira que pede para que os parentes que estão visitando não sejam flechados pelos anfitriões. Só depois da ação ritualizada da *Wawiyōma*, começaram a entrar as demais pessoas, homens e mulheres, pintados e adornados com flechas e terçado para dar início à dança (*prai prai*).

Seguindo o propósito do artigo de Alcida Ramos (1979), tais aspectos demonstram como as mulheres Yanonamí, do ponto de vista da organização social e “tradições”, estão longe de ser um repositório de violência e, muito menos, ligadas apenas ao mundo doméstico. As mulheres Yanonamí estiveram presentes na vida pública das aldeias e, atualmente, estão buscando consolidar seus espaços de participação na esfera pública interétnica. Em Maturacá, quando se trata de assuntos que dizem respeito ao bem coletivo da aldeia, as mulheres estão presentes. Claro que nem todas as mulheres comparecem frequentemente nestas discussões, mas aquelas cujo assunto tratado diz respeito ao seu interesse costumam comparecer. Algumas professoras Yanonamí, por exemplo, participam nos espaços em que se discute educação. Presenciei, em Assembleias, professoras refutando a opinião dos homens e de agentes não-indígenas que desenvolvem trabalhos com a educação escolar indígena e curso de licenciatura indígena para formação de professores. Em campo pude presenciar mulheres contestando decisões tomadas entre lideranças masculinas sobre a licenciatura indígena que acontece em Maturacá através da UFAM⁴⁷. Não acompanhei o teor das discussões, mas a notícia final foi que a decisão havia sido revista depois do questionamento das professoras.

Outro momento importante a ser relatado, foi durante o período de festa na aldeia Maturacá em que paralelamente estavam ocorrendo as aulas de um dos módulos da licenciatura indígena da UFAM. Assim, as lideranças pediram para que o professor ministrasse as aulas apenas durante o período da manhã para que os alunos pudessem dançar no *prai prai* – parte da festa em que homens e mulheres dançam todos os dias

⁴⁷ Por motivos éticos optei por não mencionar o assunto tratado nessa discussão sobre a licenciatura indígena.

durante a tarde ao centro da aldeia. Porém, parte dos alunos não estavam frequentando as danças durante a tarde e isso gerou um incômodo entre os “festeiros” e os pajés. Então, a esposa do festeiro articulou os pajés e a sua sogra, vice-presidente da associação Kumirãyõma, para interromper a aula e reclamar a falta de participação dos alunos da licenciatura. Uma vez que as aulas haviam sido suspensas para que eles participassem das atividades da festa, “deveriam honrar com este compromisso”, dizia a esposa do “Festeiro” que também é professora na escola estadual indígena de Maturacá. No momento da repressão aos alunos, os homens pajés, também considerados lideranças, estavam portando flecha/*Xereca* com o intuito de representar autoridade e poder e, portanto, obter o respeito dos alunos que, na perspectiva deles, estavam desrespeitando uma regra cultural. Contudo, o empenho da palavra foi executado pelas duas mulheres, a esposa do “festeiro” e sua sogra, ambas cobraram a presença dos alunos fazendo duras críticas a negligência deles para com a festa. De acordo com o que me foi relatado, os homens nada expressaram aos alunos, mas as mulheres ficaram por horas em um ato de lição e discussão, já que os alunos sentiram-se injustiçados e rebateram as críticas. Este caso, que pude presenciar em partes, demonstra as agências masculinas e femininas atuando mutualmente diante de uma problemática que correspondia ao interesse público da aldeia, os homens caricaturalmente se portaram em uma representação de poder e autoridade e as mulheres exerceram o discurso impositivo na reivindicação por respeito aos costumes festeiros dos Yanonami.

Nas assembleias, reuniões do Plano de Gestão Territorial e Ambiental, reuniões sobre saúde com o presidente do CONDISI, reuniões sobre encaminhamentos de festas ou rituais fúnebres, as mulheres fazem-se presentes, ao passo que, quando a discussão ou decisão está tomando um caminho que elas acreditam não ser viável para comunidade, emitem opiniões, contestam e procuram intervir. A postura das mulheres Yanonami nunca é apática ou indiferente às questões sociais da aldeia. Contudo, cabe considerar que a participação das mulheres não é unânime, há mulheres, como as professoras, esposas de Tuxauas, associadas da AMY Kumirãyõma, que possuem mais aptidão para expressar-se em público. Aquelas, cuja participação não é tão visível nos eventos públicos, não deixam de compartilhar desses assuntos ao discutir com a família, com o esposo ou com outras mulheres quando estão em grupo. Esse tipo de atuação jamais deverá ser considerado de menos importância ou pouca relevância política, pois, de acordo com o que nos alerta Ortolan Matos (2012):

No entanto, é preciso considerar que, na organização social dos povos indígenas, o espaço doméstico também funciona como esfera política, ou seja, decisões e ações nele tomadas podem provocar impactos na vida coletiva da unidade social mais ampla (seja a “comunidade” ou a “aldeia”) e não somente na unidade familiar (ORTOLAN MATOS, 2012, p. 146).

2.4 Mulheres e Homens Yanonami: estratégias de diferenciação

Muitas vezes, os espaços de publicização dos assuntos coletivos aparentam ser monopolizado pelos homens. É possível notar como os homens Yanonami ocupam, de forma intensa, os espaços de debate, seja com assuntos relativos à aldeia, saúde, educação escolar, licenciatura e, principalmente, quando se trata de parcerias com entidades indigenistas ou agentes não indígenas, como pesquisadores. Se as discussões políticas demandar falas em público os homens irão emitir suas opiniões. Quando estive na primeira assembleia da associação das mulheres, por vários momentos alguns homens se colocavam para falar sobre determinada pauta. Em um momento específico, enquanto as mulheres explicavam os nomes dos artesanatos e a forma como eram feitos, um rapaz (conselheiro da AYRCA) pegou o microfone e começou a falar sobre os artesanatos. Ele inclusive explicou: “Vou ajudar elas a falarem”.

Da mesma forma aconteceu quando eu, meu companheiro e as mulheres da associação estávamos organizando um evento em Manaus para promover a exposição dos artesanatos delas. Estive em Maturacá por dois meses, de dezembro de 2016 a fevereiro de 2017 e neste período articulamos e organizamos a proposta de evento que havia sido conjecturado na primeira assembleia: pensamos a programação, participantes e apoiadores. Para solicitar apoiadores para o evento elaboramos cartas em nome das duas associações pedindo colaboração na compra de passagens para dez mulheres, saindo de São Gabriel da Cachoeira até Manaus. Enviamos as cartas da Associação das Mulheres à Coordenação Regional da FUNAI de São Gabriel da Cachoeira, à FOIRN e ao ISA, órgãos que desenvolvem trabalhos na região Maturacá. Como a Kumirâyõma não possui um e-mail institucional, utilizamos o e-mail da AYRCA para enviar as solicitações. Durante este período de preparo, fazendo solicitações e conversando em reuniões junto às mulheres da associação, muitos homens vieram conversar comigo para se informar do evento e fazer críticas às atuações das mulheres. Ora dizendo que elas estão “muito paradas” (palavra usada por muitos deles), ora dizendo que o evento poderia dar errado, com o intuito de alertar-me dizia: “Estamos muito preocupados com este evento, elas não vão conseguir explicar, falar dos cestos, o que são cada um, tem

que falar do Wiã⁴⁸, para que ele servia, como era usado por nossas avós. Tudo isso precisa ser explicado”. Ele complementou falando sobre a necessidade de alguém da AYRCA acompanhá-las.

Talvez as duas reações, tanto na assembleia quanto aquela relativa ao evento, transparecesse uma insegurança com relação à atuação das mulheres por parte dos homens, sobretudo, aqueles mais compreendidos nos assuntos que envolvam as relações interétnicas. De fato, a postura deles demonstra um sentimento de preocupação ao considerá-las inexperientes no campo de negociações interétnicas das políticas indígenas e indigenistas e, portanto, manifestam uma espécie de tutela, como se elas devessem aprender o que eles já vêm fazendo há mais tempo. Entretanto, as mulheres não pensam exatamente desta forma, apesar de não negarem a ajuda dos maridos, filhos e pessoas de confiança nas questões da associação. Elas também depositam suas críticas à atuação política dos homens dentro da AYRCA. Certa vez ouvi de uma das associadas: “A AYRCA não presta não, porque é coisa de homem, eu não confio neles. Eu falei pra elas, se tiver dedo da AYRCA nessa associação, eu não vou participar, porque eles estragam tudo” (Entrevista realizada no dia 16/01/2017 com Dona Albertina, em Maturacá). A maioria das associadas queixou-se da AYRCA e alegaram que só participariam da AMY Kumirãyõma porque estava no comando das mulheres e sob a direção de uma mulher. Quando perguntei na entrevista a uma das associadas se ela já pensava na ideia de uma associação antes mesmo delas discutirem essa possibilidade, contou-me que passou a pensar na criação de uma associação a partir de conversas com o seu filho: “É meu filho, é bom falar isso porque a associação dos homens não dá não, os homens são muito fracos”. E ficava se perguntando: “Uma associação de mulheres poderia dar certo já que a dos homens não deu certo?”

Embora a AYRCA e a AMY Kumirãyõma tenham que atuar juntas perante os órgãos indigenistas, nas reivindicações e dentro do próprio Plano de Gestão Territorial⁴⁹, as mulheres relatam que gostariam de ver mais resultados da atuação da AYRCA. Assim, comentam que na associação das mulheres é possível ver o resultado

⁴⁸ Nome Yanonami dado ao cesto mais conhecido como aturá, explicarei no próximo capítulo com mais detalhes.

⁴⁹ Trarei mais detalhes no próximo tópico sobre a relação do Plano de Gestão Territorial junto às associações

dos “trabalhos” delas, que são os artesanatos, já na “associação dos homens”⁵⁰ não é possível.

As falas das mulheres parecem demonstrar desconfiança com relação às políticas da AYRCA, na realidade não é a falta de resultados em sua atuação e sim um desacordo com a sua forma de atuar que leva as mulheres a se posicionarem desta negativamente. Talvez tenha a ver com a maneira como ela vem monopolizando os assuntos e recursos obtidos através das entidades indigenistas e de pesquisadores. As mulheres comentam, por exemplo, que durante o projeto *Tiëmotîma*, por meio do dinheiro adquirido pelo edital do PDPI, o qual previa o projeto com as mulheres de confecção e comercialização de seus artesanatos, a AYRCA comprou um bote e um motor de polpa 40. Atualmente, ambos os objetos estão sob a guarda da AYRCA e, segundo as mulheres, elas não podem utilizar. De acordo com os relatos, sempre que elas precisam deslocar-se para São Gabriel da Cachoeira, para ir às exposições e reuniões com a FOIRN, pedem o bote e motor emprestado dos parentes mais próximos. A falta de acesso aos materiais adquiridos com o projeto *Tiëmotîma*, no qual também houve a participação das mulheres, é uma das maiores queixas de algumas delas, inclusive esta problemática foi abordada durante a assembleia e, através da fala da Presidente da associação, houve cobrança aos membros da AYRCA. Uma interlocutora desabafa:

A gente nunca trabalhou com esse bote e esse motor. A gente pediu, mas não entrega não. Pra gente ir pra São Gabriel, a gente pediu. Olha que o motor já está escangalhado. Nós pedimos o motor pra gente trabalhar, pra buscar cipó por ai, pelos caminhos é muito longe. A gente tem que tirar cipó lá embaixo ou lá em cima. A gente pedi o bote, o bote eles falam que está ocupado, pedi o motor: “Ah o motor não presta não”. (Entrevista realizada dia 21/06/2017 em Maturacá com Dona Barnadete Pereira Santos)

Com relação à monopolização de recursos por parte da AYRCA, ouvi também relatos parecidos de membros do ICMBIO e da FUNAI. Eles me contaram que todos os recursos adquiridos através do Plano de Gestão Territorial Ambiental (PGTA) são destinados às duas associações, AYRCA e AMY Kumurâyõma. Porém, alguns objetos ficaram apenas nas mãos da AYRCA: dois computadores e duas câmeras fotográficas foram doados às associações e, atualmente, estão sob a guarda da gestão que está em vigência na AYRCA. Na assembleia da AMY Kumirâyõma, as mulheres também questionaram a posse desses materiais, porém não obtiveram respostas da diretoria da

⁵⁰ Coloquei entre aspas, porque é a forma que elas usam para diferenciar a AYRCA da associação das mulheres. Mas isso não significa que elas não reconheçam a AYRCA como uma associação geral para toda população da região do Rio Cauaburis.

AYRCA, que naquele momento não estava presente. Segundo a Presidente, todo dinheiro arrecadado pela associação das mulheres terá como finalidade a compra de um bote, um motor de polpa e, futuramente, computadores e máquinas fotográficas. Elas realmente não esperam ter acesso aos materiais que estão com a AYRCA.

Não apenas recursos e espaços são potencializados na administração da AYRCA, como também a relação de negociação da minha pesquisa e a do meu companheiro. Como relatei sobre a primeira vez que estive em Maturacá, participamos de uma reunião envolvendo as lideranças da AYRCA e as lideranças identificadas como “tradicionais” (cacique e dois Tuxauas). Eles estavam cientes das pesquisas e, principalmente, que o meu trabalho envolveria e dependeria das mulheres. Entretanto, as mulheres não foram convidadas para participar da reunião, nem foram consultadas sobre a nossa presença e nossos objetivos enquanto pesquisadores e parceiros. Desde que consolidamos nossas relações com os Yanonami de Maturacá e com as duas associações, as lideranças masculinas insistem que nossas preocupações se voltem à AYRCA. Quando eu estava em Maturacá organizando o evento com as mulheres, um dos membros da AYRCA nos questionou sobre quando levaríamos as lideranças para palestrar na Universidade em Manaus. Logo me cobrou, em um tom de alerta, que eu devia promover atividades e projetos com a AYRCA também, não apenas com a AMY Kumirãyõma.

Contudo, é importante destacar que a capacidade de eloquência dos homens nas discussões públicas, a apropriação dos espaços de fala e condução das relações interétnicas não pode ser especificada como uma característica inerentemente masculina. É preciso considerar que, historicamente, os homens ocupavam maiores espaços na política indígena e o papel político de representação do grupo em espaços públicos, desde o início do movimento indígena, foi exercido por homens (ORTOLAN MATOS, 2012, p. 147). No entanto, o fato dos primórdios da história da política indígena ser marcada hegemonicamente por homens como protagonistas no campo indigenista não se dá por um fator cultural, ao passo que é possível perceber este protagonismo masculino em quase todos os grupos étnicos. De certo modo os órgãos indigenistas articuladores dos processos de negociações interétnicos são, em parcela, culpados pela invisibilização das mulheres na arena pública da política, pois, ao proporem relações com os povos indígenas por direitos e políticas públicas, excluíram as mulheres como agentes desse diálogo. Sacchi (2003) retrata um exemplo a partir da

análise do autor Cusicansqui, que identificou situações emblemáticas como estas na Bolívia:

A mediação institucional das ONGs e agências de cooperação têm necessidade de ser problematizada, principalmente a partir do ponto de vista dos/as indígenas e das implicações concretas das políticas de desenvolvimento nos aspectos que se relacionam com a problemática de gênero. O exemplo dos esforços de uma política de desenvolvimento realizada tanto pelo Estado como pelas ONGs com as indígenas da Bolívia, analisado por Cusicansqui (s.d.:23), explicita que as mesmas ficam excluídas destas negociações, pelo fato da mediação política com as diversas instâncias ser feita pelos homens indígenas, cabendo às mulheres um espaço muito limitado de participação nas decisões e no acesso aos recursos. (SACCHI, 2003, p. 105).

Tal constatação pelo autor boliviano e por Ângela Sacchi pode ser pensada também como um caráter sugestivo de resposta à monopolização dos homens Yanonamĩ nos espaços de interlocução interétnica com o mundo dos não-índios. Não foi possível historicizar o processo de inserção da negociação dos Yanonamĩ de Maturacá com as instituições do estado brasileiro. Contudo, é possível pensar nesta hipótese, uma vez que, como vimos rapidamente, do ponto de vista cultural, as mulheres não estão excluídas dos debates públicos e se esforçam para serem participativas quando lhes for conveniente. Exemplos de homens Yanonamĩ escolhidos para interpretar do Polo de Saúde, do Posto da FUNAI e no Pelotão de Fronteiras são elementos para entender como as instituições atuam em uma lógica que favorece a eloquência e aptidão dos homens para as negociações sobre política com não-indígenas. Este fator é comumente percebido em outros povos indígenas do Brasil, como constatei quando estive em uma palestra na Universidade Federal de Goiás, ministrada por lideranças femininas Xerente, Apinajé e Karajás. Nesta ocasião, pude ouvir as mulheres indígenas relatando sobre os índices de violência contra mulheres em suas aldeias. Elas consideram que o aumento dos índices de violência tem a ver com o estabelecimento de relações de contato com o SPI e, posteriormente, com a FUNAI. De acordo com a justificativa das mulheres líderes, estes órgãos priorizam as relações com os homens, o que acabou os empoderando.

É possível perceber uma parcela de invisibilização da associação das mulheres por parte de alguns homens. Além daqueles que estão mais envolvidos na política Yanonamĩ buscarem seu protagonismo monopolizando os espaços de fala interétnicos como as assembleias, reuniões com lideranças relativas à política indígena e de negociação com pesquisadores, reuniões sobre saúde e educação, há também aqueles maridos, filhos e irmãos que não depositam confiança no desenvolvimento da associação das mulheres. Durante a cerimônia de posse do novo cacique na aldeia

Ariabú, a AYRCA e as lideranças construíram um palanque na casa ritual/*toxasiha* e convidaram várias “autoridades” para se pronunciar, em um microfone, sobre o momento histórico que a comunidade presenciava: a posse de um novo cacique. Eles convidaram pajés, Tuxauas, membros da AYRCA, Presidente do CONDISI, o Vereador Yanonami de São Gabriel da Cachoeira; representante da FUNAI, do ICMBIO e do DSEI de São Gabriel da Cachoeira que, por acaso, passava por Maturacá para uma reunião sobre planejamentos de 2017 do PGTA. Convidaram também a mim e meu companheiro, o Tenente do 5º Pelotão de Fronteira e o Padre da Missão. Estes últimos foram anunciados como “autoridades *napë*”.

Dentre todas essas chamadas “autoridades”, em momento algum, mencionaram o nome ou convidaram representantes das associações de mulheres. Entretanto, o Presidente do CONDISI, que é irmão da Presidente da AMY Kumirãyõma, lembrou em sua fala que haviam cometido um erro ao não convidarem a Kumirãyõma. Em outro momento, na primeira assembleia da AMY Kumirãyõma, o pai da Presidente da associação, considerado uma liderança Yanonami, discursou palavras de apoio e levantou severas críticas aos esposos e demais homens que não estavam apoiando a associação. Ele disse: “Eu não quero mais ouvir *xome*”, e explicava na língua Yanonami que os homens estavam comentando que a associação das mulheres era uma enganação, e acrescentava pedindo o apoio desses homens e maridos. Contrariando as expectativas das mulheres, muitos homens não acreditaram na capacidade delas em construir um espaço efetivo de suas pautas. No entanto, a Presidente da associação relatou-me que a visão pessimista de algumas pessoas transformou-se quando, em julho de 2016, o projeto de ecoturismo no pico da Neblia/*Yaripo* realizou a primeira expedição para subir o pico e fazer etnomapeamento.

Na expedição havia pessoas do ICMBIO, do ISA e a equipe montada para realizar o curso de ecoturismo. Segundo Floriza, pela primeira vez uma mulher, inclusive associada à AMY Kumirãyõma, subiu a serra *Yaripo* e isso mexeu com as opiniões daqueles que não acreditavam na capacidade das mulheres, que sempre as tinham como “fracas” e “pouco articuladas”. Se isso foi um dos motivos para transformar concepções sobre as mulheres, acredito que a vinda de doze delas a Manaus para participar do evento e exposição que organizamos juntas/os, pode ter alterado alguns pontos de vistas sobre a associação. Mas seria preciso voltar a Maturacá e entender o novo contexto. Depois que voltamos de Maturacá para Manaus, foi um mês de organização para o evento. Quando elas se deslocaram para Manaus, pensei que os

homens não as deixariam viajar sozinhas e algum representante da AYRCA as acompanharia. Mas isso não aconteceu, organizaram o que precisavam e viajaram somente as dozes mulheres. Elas não trouxeram nenhum acompanhante para ajudar nas explicações como o rapaz havia sugerido.

O modo como as mulheres reagem às indiferenças e críticas dos homens com relação à associação é muito diferente da postura com que nós mulheres ocidentais e feministas costumamos encarar o machismo/masculino/branco/ocidental. A nossa dinâmica enquanto feministas é de combater uma estrutura que se engendrou na sociedade capitalista e ocidental, onde as mulheres são tidas como inferiores aos homens. Nós diariamente, para além das lutas sociais por políticas públicas de igualdade de gênero, procuramos agir de acordo com uma postura de enfrentamento ao que denominamos como machismo e misoginia. A própria teoria social feminista busca entender os diferentes modelos estruturais de poder masculino que estão presentes na vida social que excluem as mulheres da política, da história, do mercado e das explicações sobre a realidade. Assim, a noção de feminismo apesar da diversidade conceitual, faz uso da categoria “mulher” enquanto entidade de dominação masculina pautado nas relações de desigualdade, tal como destacado por Adriana Piscitelli (2002) ao analisá-la enquanto conceito acadêmico dos estudos feministas:

Em termos de prática política, as feministas procuraram desvendar a multiplicidade de relações de poder presentes em todos os aspectos da vida social e isto as levou a tentar agir nas mais diversas esferas. Em termos teóricos, elas trabalharam com uma ideia global e unitária de poder, o patriarcado, numa perspectiva na qual cada relacionamento homem/mulher deveria ser visto como uma relação política. As instituições patriarcais seriam aquelas desenvolvidas no contexto da dominação masculina. Como a dominação masculina estaria presente através do tempo e das culturas, poucas instituições poderiam escapar ao patriarcado. Tomando como ponto de partida a ideia de que os homens universalmente oprimem as mulheres, o pensamento feminista procurou explicar a forma adquirida pelo patriarcado em casos específicos (PISCITELLI, 2002, p.6)

Diferentemente de uma postura combativa, a ação das mulheres Yanonami procura delinear seus espaços de interesse de ação e atuar dentro do que elas definem como importante para o bem comum da aldeia e das mulheres, ao passo que situações de invisibilidade e críticas que não as interessam são vistas com indiferença. Sobre o acontecido na cerimônia de posse que relatei acima, em que muitas pessoas foram convidadas a se pronunciar como “autoridades” e a associação das mulheres não, perguntei a uma das associadas que estava presente, dentre as poucas que presenciaram o evento. Ela me respondeu: “Não tem importância isso”. Outra vez, quando comentei

com uma das mulheres da associação sobre a preocupação dos homens com relação ao evento, ela disse: “Quero te pedir uma coisa: não comente nada desse evento para eles, deixa eles sem notícias. Quando tudo der certo eles vão ficar sabendo. Se a gente ficar falando, eles só vão colocar coisas negativas”. Em relação ao caso da primeira assembleia das mulheres que relatei quando um rapaz interrompe a fala das mulheres para explicar sobre o trabalho delas, não vi nenhuma reação contrária ou questionamento sobre tal atitude. Elas deixaram que continuasse a explicação sobre os artesanatos na língua portuguesa. Talvez por achar que ele realmente tinha mais domínio do português no ato de fazer uma apresentação. Entretanto, nos momentos que foram discutidas as pautas relativas à consolidação da associação, as mulheres não deixaram que os homens que ali participavam tomassem frente nas ideias. Estávamos discutindo a expansão da produção dos artesanatos, quando um rapaz deu a ideia de criar um site, elas não acharam algo viável e fizeram inúmeras perguntas. Como ele não soube responder, elas imediatamente desconsideraram a ideia e seu posicionamento, dando voz à discussão de outras propostas levantadas pelas mulheres não-Yanonami que ali participavam.

Portanto, é possível notar que ao construir um campo de debate sobre as pautas das mulheres Yanonami, elas não medem esforços para participar e pronunciar-se nas questões que, de alguma maneira, irá afetá-las ou a seus filhos e parentes. Quando o assunto discutido publicamente ou as críticas destinadas à associação das mulheres não possui relevância para os objetivos das, a discussão é imediatamente tratada com indiferença ou considerada como algo de menor importância. As mulheres Yanonami estão, através da associação, construindo sua própria política, no entanto, aquilo que não fizer parte dos objetivos propostos ou não servir, do ponto de vista delas, ao bem geral da aldeia, da família ou do “povo Yanonami” não ganhará suas atenções. Não estão interessadas em afirmar-se enquanto líderes ou competir em espaços de fala que discutam a política da região Maturacá. Por outro lado, os homens possuem maior preocupação com a visibilidade de suas opiniões e de suas autoridades. As mulheres não estão preocupadas, por exemplo, em repensar a liderança do Davi Kopenawa para o mundo interétnico, nem mesmo se fazer reconhecer enquanto Presidentes, Vice-Presidentes ou Professoras para os não-indígenas. Ao contrário disto, como relatei, as lideranças masculinas estão dedicando-se a construção do reconhecimento pessoal para dentro e para fora da aldeia.

As situações da arena política demonstram a existência de estratégias de diferenciação posicionadas por homens e mulheres. Como demonstrei se por um lado os homens têm objeções à associação das mulheres, por outro elas também possuem suas críticas com relação à atuação política dos homens. Todavia, é importante salientar que uma política não anula a outra, essas relações conflitivas não querem dizer que existam duas formas de fazer política que se excluem: a masculina e a feminina. Muito pelo contrário, elas se ajudam, as mulheres estão abertas às contribuições positivas dos homens, como elas próprias disseram: “Eles podem ajudar, mas a associação tem que ser uma coisa só de mulheres”. Com a AYCA também é assim, sempre que eles precisam fortalecer suas reivindicações aos órgãos indigenistas do Estado, eles acionam a AMY Kumirãyõma para consolidar as solicitações. Cartas à SESAI, à FUNAI, ao CONDISI e ao coordenador da “Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável”, sempre levam o nome da associação das mulheres com assinatura da Presidente e da Vice-presidente. É possível perceber que há estratégias de posicionamentos, ao mesmo tempo em que as diferenciações entre homens e mulheres refletem nas associações, elas são reformuladas para fortalecer as articulações dos Yanonami frente às políticas indigenistas. Se por um lado há provocações, críticas e competição entre homens e mulheres em suas atuações nos espaços políticos, por outro, eles criam um equilíbrio e uma interdependência entre as associações, na qual uma é acionada para ajudar ou fortalecer as reivindicações da outra.

Para além do quadro político do associativismo Yanonami de Maturacá, as festas fúnebres são um campo interessante para pensar as posições de diferenciação entre homens e mulheres. Como pude observar, é durante as festas que se intensifica a competição entre homens e mulheres através de um jogo constante de provocações e enaltecimento de suas performances e atividades. A cerimônia fúnebre, ou festa como são chamadas, é uma das comemorações mais importantes e comuns entre o povo Yanomami, conhecida na língua Yanonami como *reaho*. Em Maturacá, esta festa acontece com frequência, pois sempre que há cinzas de restos mortais haverá o *reaho*. Uma vez que ocorre o falecimento de algum membro da família, o corpo é cremado, os ossos pilados e cada membro do corpo será entregue a um parente próximo (sempre aos homens). O parente que receber uma quantidade de cinza terá que promover a festa. Em geral, cada *reaho* dura em média três semanas dependendo da quantidade de dias que os homens ficam em caça coletiva. A festa é um momento em que eles choram, riem,

brincam e se despendem em um processo de “relembrar e esquecer”, pois esta cerimônia funerária procura destruir as marcas do morto para esquecê-lo e apagá-lo criando, ao mesmo tempo, a personalidade do seu finado parente de forma ritualizada (TYLOR, 1996). Neste processo de esquecimento e despedida os parentes irão ingerir as cinzas misturadas ao mingau de banana e destruir todos os seus pertences. A festa inicia-se com a retirada das bananas das roças que depois são penduradas no teto da casa ritual/*Toxasiha*. Em seguida, começam as danças – o *Prai Prai* em que todos os dias, no período da tarde, homens e mulheres revezam-se dançando, um dia homens, outro dia mulheres, mas não exatamente nesta ordem. Durante a festa há também, todos os dias, os cantos das mulheres no período da noite e canto dos homens na madrugada.

Prai Prai significa alegria, então a ideia das danças é alegrar o ambiente triste que ficou depois da morte e cremação de uma pessoa. Após uma semana com a rotina das danças, os homens, aqueles mais jovens e resistentes, saem para caça coletiva, o que eles chamam de *moqueação* – os velhos e lideranças ficam na comunidade recepcionando as danças das mulheres. As danças acontecem da seguinte forma: mulheres e homens pintam-se e dançam ao centro da comunidade, também revezando-se, um/uma de cada vez e depois entram todos/as juntos/as cantando. Cada desempenho é individual no *prai prai*, você pode dançar como quiser. Eu e meu companheiro (Luiz Davi) dançamos por muitas vezes e foi um momento em que pude aproximar-me das mulheres. É comum elas e eles convidarem pessoas não-Yanonamĩ para dançar, é um momento de alegria e ver um *napẽ* dançando causa muitas risadas e burburinhos.

Os grupos de homens ou mulheres saem para se pintar em um local reservado, escondido do centro da aldeia. Este momento da pintura é de diversão e entretenimento para o grupo composto somente por mulheres de várias gerações - velhas, jovens e adolescentes - que se pintam coletivamente e ficam à vontade umas com as outras. É um momento de liberdade das mulheres para falarem o que quiserem e estar alegres. No grupo de mulheres há sempre a mais engraçada, aquela que fica movimentando a festa, fazendo as mulheres rirem. A mais desinibida, geralmente, imita os homens, fala muito sobre sexualidade e imita animais, todo tempo suas brincadeiras usam o corpo e expressões faciais e todas dão gargalhadas. Às vezes, ela faz piadas com os próprios homens. De um modo geral, as mulheres zombam bastante de algum homem que esteja sozinho na proximidade do agrupamento delas, ou mesmo quando eles estão dançando. Mas as mulheres que mais intensificam o seu sarcasmo são as chamadas de *Mokoxima*, que significa mulher corajosa para se atrever com os homens, isto é, não possui

vergonha de escarniar os homens. Tive a oportunidade de estar no meio delas durante as pinturas e vi como é impressionante o quanto elas se soltam. Quando estão juntas e sozinhas, as mulheres intensificam os gestos, falas, risadas e performance.

Os atos provocativos das mulheres em relação aos homens são comuns sempre quando as mulheres estão em grupo. Este jogo de aticamento se constrói em meio a uma relação de confiança que as mulheres depositam umas nas outras no estímulo de estarem juntas, seja durante as festas ou durante as questões políticas da associação. Mesmo que haja diferenças e conflitos entre as próprias mulheres, muitas vezes por questões familiares, quando estão juntas, percebo o quanto elas sentem desprendidas corporalmente e oralmente. Quando estive sozinha com as mulheres, durante a festa, durante o evento que ocorreu em Manaus e durante as reuniões da associação, foi possível notar um excesso de extroversão entre elas. Todos esses momentos são contemplados com muitas falas, risadas e piadas. Em Maturacá, quando as mulheres estavam juntas e um homem se aproximava, ele era motivo de muitas zombarias. Durante as atividades das festas, onde elas se reuniam para ver os homens dançarem, ou quando se juntavam para confeccionar os paneiros/Wiĩ, as performances masculinas durante a dança eram motivos de piadas e risadas, sempre coordenadas pela mulher animadora. As mulheres sentem-se tão à vontade no momento em que estão reunidas, que muitas delas me disseram que o melhor da associação seria a possibilidade de construir um lugar onde pudessem se encontrar, em um determinado dia da semana, para fazer artesanatos juntas. Este momento de atividades coletivas das mulheres faz parte da festa, em que elas se juntam para confeccionar os Wiĩ onde serão depositadas as pupunhas. Mas ainda assim, do ponto de vista das mulheres, uma associação é o elemento que daria a oportunidade para que isso acontecesse com frequência.

É neste ponto de análise que gostaria de chegar ao utilizar a festa como um elemento que ajuda a entender o jogo de marcação das diferenças usadas por homens e mulheres. Como pude notar dentro dos espaços políticos, há uma relação que reforça assimetrias entre as duas associações, as mulheres não se opõem aos homens, mas de forma comparativa exercem severas críticas à política desenvolvida pela AYRCA. No mesmo sentido os homens se consideram mais experientes no campo da política indígena, por isso competem para monopolizar as relações de negociações interétnicas da arena política e desmerecem as atuações das mulheres. Por outro lado ambas as associações acionam uma a outra durante as ações que visam fortalecimento político dos Yanonami, ou seja, elas se reconhecem em papéis que se fortalecem na política indígena

e indigenista. A festa da cerimonia fúnebre é um momento em que a marcação das diferenças entre homens e mulheres se intensifica e se apresentam da mesma forma que nas associações. Tal como na relação entre as duas associações, as competições entre homens e mulheres durante as festas também não excluem uns aos outros, apenas ocorre um jogo de provocações e desafios, mas os papéis de cada um dos dois gêneros são considerados de suma importância para realização e equilíbrio da cerimônia: enquanto alguns homens caçam, as mulheres preparam os *paneiros* em que serão depositadas as pupunhas; homens e mulheres cantam e dança em dias e horários separados. Ou seja, os espaços de atuação nas atividades da festa são igualmente equilibrados entre homens e mulheres. A festa é o momento que pude observar o ponto chave das relações de gênero entre os Yanonamĩ, sobretudo, no reforço das relações conflitivas entre as duas associações (AYRCA e Kumirãyõma). Tanto a festa quanto as atuações políticas através das duas associações são espaços importantes para entender as relações de gênero, pois são utilizadas por homens e mulheres para marcarem suas diferenças, mas também demonstram como agências masculinas e feminas estão articuladas social e ritualisticamente.

Pelo fato das análises da festa terem alimentado uma problemática relativa aos estudos sobre a associação e, por sua vez, a relação entre a AMY Kumirãyõma e a AYRCA (associação geral Yanonamĩ, mais organizado por homens), descrevo brevemente as demais características das festas para o conhecimento do leitor.

Depois que os *moqueadores* ficam em média quinze dias na caça coletiva, dependendo da durabilidade da comida que levam, uma ocasião especial é montada para esperá-los. Após esse tempo, no período da manhã a comunidade começa a se preparar para a “*chegada dos moqueadores*”, mulheres e pajés pintam-se começam a gritar pela comunidade convocando as demais pessoas. Os *moqueadores* chegam primeiro em um acampamento base que se localiza próximo a comunidade, depois eles vão para comunidade e ficam escondidos na sua entrada. Eles se pintam e os familiares começam a se aproximar para pegar seus pertences. Primeiro, os familiares dirigem-se para o centro da comunidade com os pertences recolhidos, depois, os homens que ficaram vão buscar a caça *moqueada*. Eles trazem vários montes de caça envoltos em folhas de banana e presos ao *Jamaxi*⁵¹. A caça *moqueada* que eles trazem é depositada em um forno grande construído com lenha no meio da casa ritual/*toxasiha* e permanecerá até o

⁵¹ Cesto aberto com alças muito utilizado por vários povos indígenas e seringueiros para transportar alimentos, produtos da roça e pertences.

final da festa, quando será distribuída para todos da aldeia. Enquanto eles estão despindo as caças e colocando-as nesse grande forno, as mulheres começam a chorar e se lamentar pela morte da pessoa cujas cinzas serão consumidas. Em uma tristeza ritualizada as mulheres choram por lembrar-se do finado: como era enquanto caçador, o que fazia em festas; o que gostava de comer; choram de saudade e, ao mesmo tempo, por emoção em ver uma festa tão bonita sendo destinada em homenagem ao finado. Além das lembranças de saudades e emoção, os prantos podem ter outras significações no meio de uma cerimônia rodeada de alegria. Ao relacionar este momento de prantos que presenciei durante a festa do *reahu* com as análises de Kenneth Taylor sobre a mesma cerimônia, porém a partir do subgrupo Sanumá, os lamentos refletem a insegurança dos parentes com relação ao estado do “fantasma” (da alma do morto):

A pessoa é pranteada no momento da morte, na cremação e durante a cerimônia do *sabonomo*. Estilização e dramaticidade são as principais características desse pranto de lágrimas e lamentos que exprimem não apenas a dor sentida pelos parentes, mas também o cuidado de evitar os ataques do fantasma. Todos os dias à tardinha, durante as duas semanas ou mais da cerimônia, esse pranto se repete, mas, se não satisfizer o fantasma, ele ficará zangado e voltará à aldeia para atacar as almas dos parentes e seus filhos (TAYLOR, 1996, p. 131).

Depois desse momento, começa o *Prai Prai* dos *moquiadores*, eles dançam pintados de preto para que ninguém possa vê-los tal como as pinturas que eram usadas pelos antepassados durante as incursões guerreiras entre grupos. São muitos homens: caçadores, *moquiadores*, os que ficam com a tarefa de cozinhar e de montar os acampamentos.

No dia seguinte, pela manhã, é a retirada das pupunhas. Quando é temporada das pupunhas, elas tornam-se um elemento da festa, são distribuídas como alimento da festa e usadas pelas mulheres na última dança anterior ao ato de ingerir o mingau das cinzas. Os homens retiram as pupunhas e colocam naqueles *Wiɛ* feito pelas mulheres. Eles fazem uma disputa para testar aquele que conseguir atravessar a comunidade até a casa ritual com o maior *Wiɛ* cheio de pupunhas. Durante a madrugada, começam os preparos do mingau, das carnes de caça e o cozimento das pupunhas. No dia seguinte acontece a distribuição dos alimentos e a família deverá ingerir o mingau com as cinzas do parente falecido.

Apesar de ser um ritual fúnebre, o entendimento dos Yanonamɨ pela cerimônia é como uma “festa tradicional”. É um momento de muito entusiasmo e alegria, muitas brincadeiras e provocações entre homens e mulheres durante as danças e os cantos. As

diferentes atividades distribuídas entre homens e mulheres é composta por muitos risos e empolgação. A cerimônia funeral é o momento em que se renova os laços de alianças através das relações de troca entre anfitriões e convidados. Quando retornei de Maturacá eles já nos alertaram para participar de uma outra festa que aconteceria no ano seguinte.

Segundo Ramalho (2008, p.79):

É que o *reahu* tem realmente esta dimensão: de uma grande comunhão, de uma imensa celebração senão da amizade ao menos da socialidade, mais que uma festa, diríamos um grande festival: homens e mulheres cuidam zelosamente da aparência, ostentando seus melhores adornos e vestimentas, as noites são marcadas por canto e dança que só terminam, muitas vezes, quando o sol nasce na manhã seguinte; os jovens, principalmente, aproveitam a oportunidade para conquistar novos amantes, come-se e bebe-se como nunca – até “estourar”, segundo dizem os próprios Yanomami: “Pëtirini, ya no hetirayoupi!”, tradução literal: “estando cheio, saciado, estou a ponto de me romper”. Na maioria das vezes, quase todo o produto das roças é consumido no período de uma semana.

Este é um trecho da tese de Moises Ramalho (2008), que ao estudar a morte como um aspecto da organização social Yanomami, também constatou o caráter ambíguo das cerimônias *pós morten*, onde a alegria e o pranto transitam nos significados de um mesmo momento. As descrições deste autor foram significativas para pensar a posição que homens e mulheres assumem na ostentação das suas performances dentro dos rituais. Mesmo que tais posições resultam na competição e provocações durante as apresentações de ambos os gêneros, elas assumem importância semelhante nas funções dos preparativos e atividades da cerimônia.

As narrativas da festa, as relações políticas entre as duas associações e a divisão sexual das tarefas cotidianas entre os Yanomami, como demonstrei, apontam para agências masculinas e femininas que se diferenciam, mas não se excluem. A partir experiências que obtive participando da festa ao lado do grupo de mulheres, pude presenciar como as mulheres e os homens encenam e performatizam um jogo de demarcação de diferenças que foram importantes para associá-las ao contexto político em que as duas associações também se diferenciam entre si para se afirmarem. O que pretendi narrando as etapas da festa foi demonstrar o posicionamento de homens e mulheres em demarcar suas diferenças, sejam em estratégias discursivas nos espaços de fala (reuniões, assembleias e negociações interétnicas) ou em performances durante a festa. A intensificação das diferenças de gênero parece algo recorrente das agências femininas e masculinas e consiste na explicação sobre como as relações de gênero é tecida e simbolizada nos aspectos tidos por “tradicionais”, como na cerimônia fúnebre, e

no campo político interétnico. Supostamente a maneira como a sociabilidade Yanonami dá significação às relações de gênero é transposta no jogo das relações políticas e reflete na maneira como eles e elas percebem as duas associações.

O aspecto da igualdade foi por muito tempo uma discussão entre as teóricas feministas da antropologia. Desde que iniciaram os estudos sobre gênero partindo de uma noção universal de hierarquia entre homens e mulheres imediatamente negaram a possibilidade de existência de igualdade entre os sexos em outras sociedades. No entanto, no Brasil as autoras feministas que se dedicaram em etnografar as relações de gênero entre os povos indígenas trouxeram teses que contrapõem a visão universalista sobre as categorias “homem” e “mulher”. Cecilia McCallum (1999) para compreender a organização social entre os Kaxianawá pontua elementos que culminam para construção cultural do gênero, tais como a produção, distribuição e consumo, sexo, procriação e reprodução. De acordo com a autora, entre os Kaxinawá a construção do gênero reordena o entendimento da construção da pessoa e da organização social (MCCALLUM, 1999, p. 158), de modo que somente os adultos são pessoas completas por seus corpos terem sido apropriados para as atividades masculinas ou femininas. É por meio destes processos das atividades econômicas e sociais que as agências femininas e masculinas precisam uma da outra para produzir, por exemplo, uma refeição completa. Ambas as agências constitui a identidade cultural Kaxinawá e, assim, é vista pela autora como complementares, ao passo que um domínio não poderá invadir o outro, o que faz delas opostas (MCCALLUM, 1999).

Outras autoras, como Vanessa Lea (1999), vão enfatizar o papel complementar das relações de gênero na organização social. Lea (1999) descreve que as mulheres fazem as pessoas crescerem através do cultivo nas roças que são proprietárias, enquanto os homens são caçadores e, atualmente, administram o contato interétnico na aquisição de bens industrializados e relações políticas. Assim, a autora faz uma crítica a tentativa de atribuir o papel da mulher às margens da sociedade e os homens aos setores públicos e externos, pois entre os Mebengôkre (Kaiapó) o ambiente doméstico não é tido como menos valorativo, uma vez que, os indivíduos pertencem à casa da mãe e os nomes mais valiosos pertencem às matri-casas. Além disto, a autora acrescenta que as mulheres nunca foram excluídas das cerimônias públicas onomásticas e dentro desse sistema de nomeação, algo bastante importante entre os Mebengôkre, há uma valorização do conhecimento e agência feminina.

Joana Overing (1999), em sua interpretação sobre as narrativas mitológicas dos Piaroa ressurgem com a ideia de igualdade na antropologia feminista. Para a autora há princípios de igualdade no contexto Piaroa, pois homens e mulheres sofrem proibições semelhantes, ambos buscam o prazer sexual e, por isso, são submetidos a regras relativamente igualitárias. O entendimento do mito levou Overing a compreender a sociedade Piaroa como simétrica pelo fato do equilíbrio de direitos e deveres entre homens e mulheres.

Ao analisar os estudos sobre gênero entre os povos indígenas, Sacchi (2006) argumenta que o aspecto da igualdade e da complementaridade entre homens e mulheres são os sentidos que produzem a sociabilidade indígena e, portanto, ao identificarem estes aspectos as antropólogas criaram um paradigma na antropologia das relações de gênero. Para as autoras Lea (1999), McCallum (1999), Lasmar (2002) e Overing (1999) a cooperação entre homem e mulher no trabalho, nas narrativas míticas, na partilha dos cuidados e nos papéis entre o sexo constitui a base da organização social das sociedades indígenas. Relacionando estes trabalhos com a realidade dos Yanomami, devo concordar que o fator igualdade constitui um dos aspectos das agências femininas e masculinas. Como descrevi, além das relações que ressaltam as diferenças entre homens e mulheres nas festas e na política, notei como homens e mulheres não se excluem e possuem importância semelhante nas diferentes atividades cotidianas e festivas. Neste sentido, os trabalhos aqui mencionados caminham no mesmo sentido das análises aqui propostas. Entretanto, como tentarei demonstrar no próximo subitem deste capítulo, o termo complementaridade não parece contemplar a situação das mulheres no ato de criar uma associação e se posicionarem enquanto política distinta dos homens.

2.5 A AMY Kumirãyõma como um espaço de consolidação dos posicionamentos das mulheres

Desde que foi criada a Associação das Mulheres Yanomami Kumirãyõma, mais de cento e vinte e cinco mulheres associaram-se, como consta no Estatuto. Contudo, à medida que o formato e expressão da associação foram se constituindo, apenas quarenta e cinco delas continuaram a participar ativamente e a confeccionar seus artesanatos para a associação. No momento da criação, participaram da associação grande parte das mulheres, pertencentes às mais diversas categorias sociais (professoras, artesãs, esposas e filhas de lideranças). Passada esta primeira fase, continuaram participando apenas as

mulheres mais velhas da aldeia Marutacá e algumas de suas filhas. É interessante destacar que se, por um lado, a gestão da AYRCA está concentrada na aldeia Ariabú, por outro, a gestão e composição da AMYK concentrou-se na aldeia Maturacá. Como minha pesquisa deteve-se à associação, poucos foram os meus contatos com as mulheres da aldeia Ariabú. Somente quando estava ocorrendo a festa em Ariabú pude dançar com essas mulheres e aproveitei para indagar sobre a associação. Umas me disseram que não tinham interesse e preferiam vender seus artesanatos em São Gabriel da Cachoeira: “Gosto de vender meu artesanato na cidade, lá eu pego o dinheiro na hora”. Outras me disseram que não confiavam neste tipo de organização: “Isso não dá certo, não”. Mas, houve também aquelas que não tinham sido convidadas para participar.

A região Maturacá possui quase dois mil habitantes, ficou difícil mensurar qualitativamente a percepção de tantas mulheres sobre a AMY Kumirãyõma e, por isso, resolvi priorizar minha etnografia com aquelas que estavam diretamente envolvidas. Além da pouca relação que tive com as mulheres da aldeia Ariabú, outro limite de campo que me deparei foi a falta de acesso às demais mulheres associadas à AMY Kumirãyõma que residem nas outras aldeias da calha do Rio Cauaburis. Assim como ocorre com a articulação política da AYRCA, a AMY Kumirãyõma propõe representar as mulheres Yanonamî do Rio Cauaburis, o que significa envolver mulheres da aldeia Inambú, Aiari, Maia e Nazaré. É uma dinâmica de articulação e representatividade política seguida também pela FOIRN, segundo a qual mais de noventa associações estão distribuídas pela calha de cada rio a que pertence à região. Como as aldeias supracitadas são muito distantes umas das outras, a falta de recursos não me permitiu acesso a todas elas. Os únicos momentos em que tive contato com as mulheres associadas destas outras aldeias foram na assembleia e no evento em Manaus.

Como descrevi anteriormente as mulheres me relataram que a ideia da AMY Kumirãyõma começou com a atual presidente, Floriza, que propunha e conversava com elas sobre a criação e formalização de uma organização de mulheres. Contaram-me que, por meio da AYRCA, que na época tinha como Tesoureira a Floriza, elas foram convidadas para participar da oficina de capacitação em confecção de artesanatos com a Coordenadora do Departamento de Mulheres da FOIRN. Em suas narrativas, todas também falaram sobre o projeto *Tiëmotima*, comentando ter sido uma experiência negativa, que não teria dado retorno financeiro aos “trabalhos” com artesanatos realizados pelas mulheres. Quando eu indagava sobre a razão de estar na AMY

Kumirãyõma mesmo tendo passado por uma experiência negativa, a maioria me respondeu que foi pelo fato de se sentirem mais confiantes com a associação sendo administrada por uma mulher e, também, por ser algo que as mulheres tiveram a ideia e estão à frente de sua organização. Elas justificam que o que as levou a participar da criação de uma associação é o fato de uma mulher ser a articuladora: “Eu confiei na mulher, né? Se fosse homem eu não confiava mais não, eu confiei nela”, diz Dona Lucilene. A pessoa confiável seria, portanto, a atual presidente da associação. Outra interlocutora, a vice-presidente da associação, afirmou:

Eu não estava nem aceitando de ser vice dela”. Pesquisadora: “O que fez a senhora aceitar?”. Dona Margarida deu algumas risadas, porque a presidente estava perto de nós e acrescentou: Ai, era a força das minhas colegas: “tu fica com ela, vai dar mais força pra ela, a senhora vai ser vice e a associação vai ter mais força”. Elas me forçaram, ah eu falei: “ah eu vou aceitar”. A presidente diz: “Ela não queria!”. Dona Margarida (vice-presidente): “Ah, eu não queria não, mas é a força das minhas companheiras”. (Entrevista realizada no dia 19/01/2017 em Maturacá com Dona Margarida Pereira Goes)

No entanto, as mulheres reconhecem que os artesanatos só adquiriram valor de comercialização depois da experiência com o projeto *Tiëmotima*, que as levou para vender suas cestarias em Manaus. Foi nesta ocasião que perceberam as cestarias como artesanatos e não apenas como bens de troca. Antes do projeto *Tiëmotima*, elas usavam os cestos apenas para trocá-los no Posto da FUNAI, no Pelotão e na Missão, por comida, vasilhas e roupas usadas e artigos de higiene pessoal. Depois da experiência em Manaus, elas passaram a vendê-los em São Gabriel da Cachoeira e para as mulheres dos soldados do Pelotão.

No que se refere à importância da AMY Kumirãyõma para essas mulheres Yanonamĩ, considero que está no fato de movimentar e uní-las coletivamente para tratar de seus próprios interesses. Por isso, elas cobram da Presidente uma mobilização para conseguir um lugar exclusivo da associação, onde possam se encontrar e confeccionar os artesanatos de modo coletivo. A outra importância que elas veem na associação é o fato de valorizar os trabalhos de tecer, ao considerar a dificuldade que têm em pegar os cipós e confeccioná-los. Elas acreditam que sem a associação as mulheres desmereceriam seus trabalhos de tecer cestarias, fazendo trocas não significativas:

“Antes do projeto não tinha esse negocio de vender, a gente trocava. Naquele tempo não tinha muitas mulheres que teciam. Eu tentei fazer artesanatos pequenozinhos. Ai a minha madrinha falou: “Minha filha, tu tem que fazer 12 cestinhos, estão vindo ai as autoridades do Rio de Janeiro, tá? Tu faz”. Ai eu comecei tecer, tecí, tecí, tecí. Ai saiu

12 artesanatos. Ai chegaram as autoridades do Rio de Janeiro. Estavam todas na missão. O padre começou a mostrar pra eles: “você vão ter que comprar esses cestinhos”. Eles levaram tudinho. Eles não compraram de mim não, não me deram dinheiro. Mas naqueles tempos eu não pensava em dinheiro. Ai o finado Padre (...), disse pra minha madrinha: “olha tu vê uma panela bem grande e da pra ela”. Ele me deu uma panela bem grande em troca. E aquelas autoridades deram o dinheiro pro padre.” (Entrevista realizada no dia 21/01/2017 em Maturacá com Dona Bernadete Pereira Santos)

Uma vez, eu vou dizer pra senhora. “Hoje nós não temos rancho pra comer, vou lá no pelotão. Vou Lá com o Tenente (...)”. Ai eu fui lá: “Nakinha, eu vou querer rancho, tá?” Naquela época a gente tecia cestinho de Tucum. “Nakinha, eu vou vender esse daqui, vou vender por dez reais”. Nakinha: “Poxa, não tem nada de dinheiro. A senhora vai querer, essas sacolinhas, tem coró de frango?”.

Ai, como o Sargento uma vez tinha avisado a gente: “Óh mulheres, quando você forem lá ao pelotão com as mulheres dos soldados, não pegam coró de frango não, que isso já babujo e lixo”.

Ai como eu já sabia, né. Falei pra ela: “eu não gosto de coró de frango não”. “Olha Naka, eu não sou cachorro pra comer coró de frango não, eu só sei comer mutum, mas coró de frango não”. Depois disso eu nunca mais fui no pelotão até que a gente começou a trabalhar na associação. (Entrevista realizada no dia 21/01/2017 em Maturacá com Dona Lucilene de Souza Pereira)

É preciso considerar que, tempos antes das associações e do projeto *Tiëmotiima*, os Yanonami de Maturacá iam pouco à cidade e dificilmente consumiam produtos industrializados, a dinâmica de aquisição desses produtos era exclusivamente nas relações de troca. As trocas aconteciam entre as famílias e entre as instituições ali presentes, Pelotão de Fronteiras do Exército e Missão Salesiana. Trocavam produtos da roça, da floresta e cestarias por produtos industrializados. Hoje, grande parte das famílias possui uma fonte de renda, seja por meio do trabalho remunerado de seus membros como professor nas escolas (há uma estadual e duas municipais), ou então do trabalho na Missão, no Polo-base do DSEI, no Pelotão como soldados, no garimpo. Além de que algumas famílias recebem benefícios sociais por terem alguns de seus membros aposentadas/dos, ou mesmo beneficiários do Programa do Governo Federal Bolsa Família. Diante dessas formas de renda, os Yanonami passaram a ter acesso aos produtos vendidos na cidade ou em duas tabernas na região Maturacá⁵².

A AMY Kumirãyõma tornou-se mais um elemento de geração de renda às famílias, só que desta vez a partir do “trabalho” das mulheres⁵³: são elas que recolhem a matéria prima, confeccionam e comercializam, portanto, recebem o dinheiro. Isso não significa que as mulheres adquiriram autonomia financeira sobre suas famílias depois da associação, pois antes mesmos das relações de mercado, quem mais detinha o controle

⁵² São duas tabernas, uma que se encontra na comunidade Vila União, cujo proprietário é um indígena da etnia Tukano e outra Taberna na comunidade Ariabú, cujo proprietário é Yanonami.

⁵³ A palavra trabalho aparece com aspas por ser utilizada pelas mulheres da Associação para designar suas atividades na confecção de cestarias.

da alimentação da família eram as mulheres, por serem elas que mais produziam alimentos em suas roças. A AMY Kumirãyõma representa um elemento de reconfiguração do espaço das mulheres, valorizando-as na articulação política, enquanto profissionais da técnica de tecer, e até mesmo agregando um valor artístico às cestarias. Uma vez que a associação é fruto do contato interétnico, ela proporciona uma valorização, articulando o contexto cultural das aldeias Yanonami com o contexto mercadológico da sociedade nacional.

Apesar de as primeiras articulações que culminaram a AMY Kumirãyõma terem se iniciado pela atual Presidente, quando perguntei uma das mulheres Yanonami se ela pensava na ideia de uma associação antes mesmo da Presidente, Floriza, fazer o convite, a resposta foi a seguinte: “Eu comentava com meu velho, e nós mulheres, como é que em outros lugares tem associação das mulheres e nós não vamos ter também? Temos que ter também” (Entrevista realizada no dia 19/01/2017 em Maturacá com Dona Margarida Pereira Goes).

Ao pensar a iniciativa do associativismo sob a visão ampla das mulheres, o artesanato aparece como a motivação concreta que justificou a criação da AMY Kumirãyõma, considerando que os assuntos relativos à política indígena e as políticas públicas tem sido tratado como pauta da AYRCA. Já a comercialização dos artesanatos constituiu-se, a princípio, como a pauta feminina das Yanonami. No entanto, o que elas aspiram com esta organização está para além da aquisição financeira, pois a AMY Kumirãyõma propiciou um movimento de cumplicidade entre as mulheres. Aquela mesma liberdade de estar entre um grupo de mulheres nos momentos da festa fúnebre é também proporcionada pela AMY Kumirãyõma. As reuniões destinadas ao planejamento da associação são consideradas, por elas, um dos momentos mais importantes, justamente por compartilharem experiências e conhecimentos diversos sobre a condição de serem mulheres e indígenas. Quando perguntei a uma interlocutora, Dona Elza Lins da Silva, sobre o que ela achava de mais importante na associação, sua resposta foi:

Eu vejo, quando a Presidente coloca as reuniões, a gente já começa a se preocupar. Quando ela diz, tem reunião, a gente fica toda animada, a gente gosta de escutar o que ela escutou e discutiui por ai, o que ela conversou, o que viu. A gente vai pra roça e volta logo, porque tem reunião, então, tem que saber o que acontece por ai fora, nos encontros que ela participa. É importante saber o que acontece por ai nesses encontros, mas eu prefiro ficar aqui tecendo meus artesanatos e deixar que ela traga as notícias para nós. (Entrevista realizada no dia 19/01/2017 em Maturacá com Dona Elza Lins da Silva)

O momento em que se juntam e conversam sobre as discussões efervescentes dentro da política indígena no universo interétnico constitui como um dos pontos mais importantes de sua organização. Se antes elas tinham que disputar os espaços que, em geral, eram preferencialmente ocupados por homens, para estarem por dentro das discussões sobre os direitos indígenas e suas ações políticas, hoje elas podem realizar tais discussões em um espaço próprio e com a liberdade de estarem entre mulheres e poderem falar como quiserem. As reuniões locais de mulheres são cruciais na construção de um discurso próprio que marcará suas reivindicações e seus posicionamentos nos debates políticos da aldeia, mostrando às pessoas como pensam sobre os vários temas. É dentro deste espaço de diálogo feminino que elas criam, não apenas uma “opinião das mulheres”, mas também novas pautas da AMY Kumirãyõma, tendo como referência as experiências da Presidente no contexto interétnico com outras associações indígenas e órgãos indigenistas. Atualmente, por exemplo, elas estão querendo entender o que as outras associações têm discutido sobre saúde da mulher, pois pretendem trazer para suas reivindicação o diálogo sobre este tema. É possível notar que o mais vantajoso para uma associação recém-criada é a possibilidade de acessar as experiências das outras mulheres indígenas e avaliar o que pode ou não ser positivo na realidade delas.

Ao escrever o projeto desta pesquisa, uma das perguntas que me conduziu a campo foi o porquê de uma associação ter sido criada justamente agora? Todas as leituras que eu havia feito, sobretudo, os trabalhos sobre a política indígena que apontam para um momento de eclosão de associações indígenas durante a década de 1990, serviram para contextualizar os problemas de pesquisa. Ao chegar à região Maturacá, deparei-me com uma situação um tanto diferente, na qual as mulheres Yanonami mergulharam na experiência de uma associação de maneira cautelosa, porém articuladas com outras organizações do movimento indígena para se orientarem a respeito do processo de gestão e formas de atuação. As mulheres, como a própria Ex-Coordenadora do Departamento de Mulheres ressaltou, com pouco tempo de associação conseguiram criar seu Estatuto. Pode ser que elas estejam em processo de formação de suas pautas, mas sabem bem o rumo de suas aspirações e, principalmente o que não gostariam que fosse feito. As Yanonami argumentam que cuidadosamente vão construindo suas reivindicações e seus canais de atuação, mas além de observarem outras experiências de mulheres indígenas, também procuram outras estratégias para se articularem e se fortalecerem na política indígena. Neste ano de 2017, a Presidente da

AMY Kumirãyõma se tornou tesoureira do Departamento de Mulheres da FOIRN a fim de estar mais envolvida na rede de articulações do movimento indígena do Alto Rio Negro e galgar novas experiências para a Associação das Mulheres Yanonami.

As mulheres Yanonami fizeram da AMY Kumirãyõma a formalização de um campo sólido das suas mobilizações. O que não significa que não participassem politicamente da vida da comunidade, antes da criação da AMY Kumirãyõma, mas que ela tornou-se o instrumento simbólico do espaço político próprio das mulheres.

Hoje, quando uma reivindicação por políticas públicas é feita aos órgãos estatais pelos Yanonami, imediatamente a AMY Kumirãyõma aparece representando a opinião das mulheres. Se antes a AYRCA falava por todos, hoje a AMY Kumirãyõma representa as mulheres Yanonami dentro do movimento indígena. A FOIRN, ao realizar a ponte com os Yanonami, acionou as duas associações para atuar nas articulações do movimento indígena do Alto Rio Negro. Da mesma forma, dentro das mobilizações do grupo e dentro dos projetos indigenistas, os Yanonami sabem que para fortalecer a voz da AYRCA na relação com as entidades governamentais e ONGs de apoio, a AMY Kumirãyõma deve ser acionada no sentido dar sustentabilidade às reivindicações. As entidades indigenistas, ao destinarem seus projetos ao diálogo com as associações, já fazem questão de requisitar a presença da AMY Kumirãyõma. O fenômeno do associativismo, como entendido por Sidney Peres (2003), ajuda a compreender este momento em que as mulheres apropriam-se do modelo participativo como uma forma de consolidar seus posicionamentos dentro do diálogo interétnico. Se, por um lado, possibilitou a criação daquilo que Peres (2003) chama de “políticas étnicas de mobilização”, por outro instaurou um aspecto altamente formalizado que possibilitou a legitimação das mulheres dentro da própria política Yanonami:

Entendo o fenômeno associativo indígena como um desenho participativo, horizontal e descentralizado de implementação de políticas étnicas de mobilização coletiva, mas também altamente formalizado (diretoria, conselho fiscal, assembleia) e dependente mesmo de uma base cartorial (registro no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas/CNPJ) e de assessoria profissional como condições de acesso a redes de cooperação internacional. A associação indígena é uma forma voluntária de engajamento, com diferentes níveis de adesão, baseada na livre decisão em assumir publicamente uma ancestralidade pré-colombiana ou pré-colonial, nos esforços da indianidade marcado por estratégias de politização da cultura e formação de alianças nas esferas públicas não-estatais globalizantes. (PERES,2003, p.22)

A busca por aprendizado do conhecimento dos “brancos” se tornou uma retórica de afirmação das mulheres dentro da política do próprio grupo. Isto é, se as mulheres têm acesso aos moldes de fazer política dos *napë* e dominam seu próprio campo de diálogo interétnico construindo suas próprias ‘parcerias’, logo serão reconhecidas pelos homens da própria aldeia, pelas outras mulheres Yanomamí que não se associaram, por outras associações indígenas e pelos órgãos indigenistas.

No sentido demonstrado por Ramos (1979) de que não há como pensar a inferioridade da mulher Yanomami entre os Sanumá, faço de suas palavras as minhas para justificar minha análise sobre a AMY Kumirãyõma. Apesar dos homens Yanomamí terem ocupado visivelmente a arena política do diálogo interétnico, as mulheres fizeram da AMY Kumirãyõma a construção de sua visibilidade política neste campo. Articulando as análises de Alcida Rita Ramos (1979) sobre as mulheres Sanumá e esta capacidade das Yanomamí em fortalecer seu espaço de voz nas decisões da política Yanomamí, pode-se pensar na categoria mulher, dentro destes dois subgrupos Yanomami, como agentes sujeitas de sua fala. E por meio da atualização de um ethos Yanomami, as mulheres de Maturacá são orientadas no ato de criar uma associação e fazer deste espaço fonte de legitimação interétnica da perspectiva feminina.

Por fim, refiro-me a dois conceitos que foram difíceis de ser apropriados por mim nesta análise: feminismo e complementariedade. A primeira por correr o risco de cair no etnocentrismo feminista, tal como denominado por Sacchi (2006), cujas agendas formadas pelo movimento de mulheres não contemplam as necessidades específicas das mulheres Yanomamí, por exemplo. Mas isso não indica que essas mulheres não possuam acesso aos discursos sobre desigualdades entre homens e mulheres pensados pelo feminismo. A própria Presidente da AMY Kumirãyõma fez esta relação com os discursos feministas ao dizer em uma entrevista: “A AYRCA, como os brancos dizem, é machista”. As mulheres têm plena consciência de que aquilo a que elas aspiram é algo propriamente de mulheres, resultado de sua “força e luta” em construir algo para si mesmas. Porém, receber a ajuda de um homem não descaracterizaria os seus objetivos estritamente femininos, ao mesmo tempo em que não seria necessário questionar o protagonismo masculino em atos discursivos insignificantes. E foi percebendo isso que considero esta dissertação não apenas um trabalho de aprendizado antropológico e científico, mas de aprendizado para formação pessoal e militante.

A segunda palavra, complementariedade, inseriu-se em duas problemáticas. Algumas autoras entendem que as agências masculinas e femininas entre muitos povos

indígenas são complementares (MCCALLUM 1999, p.161). Para contestar os pressupostos de desigualdade de gênero e compreender o contexto dos povos indígenas da América do Sul, as autoras Lea (1999), McCallum (1999), Lasmar (2002) e Overing (1999) utilizaram a ideia de complementaridade e fizeram ressurgir o debate da existência de sociedades mais igualitárias nas relações entre homens e mulheres.

Ortolan Matos (2012) também fez uso do conceito complementaridade e, seguindo na mesma linha de análise das autoras acima mencionada, propôs esta ideia para entender a agência feminina nas iniciativas de organização e atuação no movimento indígena. A autora faz uma crítica significativa ao nosso vício em separar esfera pública e esfera doméstica. Porém, ao chamar atenção para as especificidades das mulheres indígenas, ela entende que suas formas organizativas se diferem do movimento feminista por se “colocarem inicialmente como complementares à luta dos líderes masculinos” (ORTOLAN, 2012, p.140-166).

A partir dos dados etnográficos aqui elencados é possível entender que exista um caráter simétrico na interpretação das categorias “homem” e “mulher” entre os Yanonami. É também considerável que haja um caráter de igualdade entre os dois gêneros mesmo que em situações disputa, os domínios masculinos e femininos não se excluem, apenas há uma preponderância de uns ou outros determinados agentes/as. Contudo, dizer que o posicionamento assumido pelas mulheres Yanonami na associação é complementar à atuação masculina exercida na AYRCA, como afirma Ortolan (2012), seria fazer vista grossa aos seus anseios de construir uma política que se diferencie daquela que vem sendo feita pela AYRCA, mesmo que seja sem fazer oposição a ela. Seria desconsiderar o modo como diferenciam a suas próprias atuações das atuações deles. Dona Margarida afirmou: “Sabe lá se nós não vamos ter força, porque nós fazemos trabalho, os homens não. Os mais velhos nem fazem trabalho, nem esse material que usavam antigamente, cadê que eles fazem? Eles nem fazem flecha, nada, eles não tem algum trabalho. Mulher não, se um dia que as mulheres tivessem associação elas vão ter o trabalho delas”. (Entrevista realizada no dia 19/01/2017 com Dona Margarida, em Maturacá).

Partir desta análise eu estaria afirmando que o espaço político interétnico é essencialmente masculino e que as mulheres passam a ocupá-lo para ‘ajudar’ os homens, o que não é o caso e nem mesmo os objetivos delas com a criação da AMY Kumirãyõma. Isto porque, primeiro, o espaço político não é necessariamente masculino e, segundo, as mulheres possuem anseios próprios na construção de suas políticas e,

portanto, se não fosse levado em consideração estes dois pontos seria ignorar os esforços das mulheres Yanonami em afirmar um campo consolidado de posicionamentos das reivindicações femininas. Como demonstra os subitens antecedentes, as mulheres Yanonami não veem a AMY Kumirãyõma como uma política criada para reforçar e complementar AYRCA. Ao criticarem algumas atuações políticas dos homens, elas acreditam que poderão contruir uma política diferente daquela realizada pela AYRCA, estando mais articuladas com outras organizações indígenas, principalmente do Alto Rio Negro, e tendo o artesanato como resultado concreto do trabalho associativo das mulheres Yanonami. No entanto, apesar de se opor, elas não excluem o trabalho que já vinha sido feito pelos homens na política geral (AYRCA), inclusive com a participação de algumas delas, nem se recusam em atuar junto a AYRCA, quando necessário, para o fortalecimento da política Yanonami. As mulheres Yanonami fizeram da AMY Kumirãyõma a consolidação de seu próprio campo de articulação, mas almejam pautas e reivindicações que alcance o bem comum da região Maturacá.

2.6 O diálogo interétnico da associação das mulheres: agentes não indígenas e políticas públicas

Como demonstrado nas descrições sobre a criação da associação, a AMY Kumirãyõma surge em um contexto interétnico vivenciado pelos Yanonami diariamente e durante a sua história na participação na política indígena do Alto Rio Negro. A idealização da associação perpassa pelas relações de contato com órgãos da política indígena e das políticas públicas indigenistas. Tais relações, como descrevi, deram-se através da participação de uma mulher na AYRCA que acabou influenciando a constituição da associação e o engendramento das pautas femininas na política local.

Embora os agentes não indígenas tenham contribuído para que a ideia surgisse, a iniciativa de pedir o apoio da FOIRN e de solicitar que a Coordenadora do Departamento de Mulheres ajudasse a criar a associação foi estritamente feminina. No entanto, para manutenção da AMY Kumirãyõma, as mulheres têm se veiculado a uma rede de instituições pelas quais a associação se insere no campo das relações políticas. A FOIRN pode ser considerada um ponto de referência onde as mulheres acessam o conhecimento da sociedade nacional sobre modelos associativos de organização. Ela não é apenas a instituição da política indígena que apoia a iniciativa das Yanonami, mas

é também o canal de entrada das mulheres nas relações com outras instituições indigenistas de financiamento e ‘apoio’, assim como aquisição de agentes ‘parceiros’ ou ‘orientadores’. A FOIRN é, ao mesmo tempo, a articuladora das mulheres Yanonamĩ dentro do contexto do movimento de mulheres indígenas e o suporte da AMY Kumirãyõma: contribuindo com verbas para a gasolina para colher cipó e fazer articulação entre as aldeias distantes; assessorando na criação do Estatuto, por meio de pagamento de cartórios e advogados; recebendo grande parte dos artesanatos para comercialização na loja Wariró⁵⁴; conseguindo verbas e ajuda para organização das assembleias, colocando as mulheres Yanonamĩ como atuantes na política indígena do Alto Rio Negro ao envolvê-las em debates com outras associações.

Apesar de a FOIRN exercer um relevante papel no funcionamento da AMY Kumirãyõma, é importante lembrar que antes mesmo de criar a associação outros conhecimentos foram acessados por mulheres e homens Yanonamĩ, inclusive aqueles que culminaram para criação da mesma, através de políticas públicas para indígenas realizadas pelo Governo Brasileiro. Tais iniciativas de governo constitui um conjunto de conhecimentos sobre os modelos não indígenas. Como exemplo disto, o Projetos Demonstrativos de Povos Indígenas (PDPI) e seus desdobramentos, foi uma política pública que também propiciou a atuação indigenista entre os Yanonamĩ e compôs o campo de suas relações interétnicas, sobretudo nas relações com o Estado brasileiro, possibilitando experiências tão significativas às mulheres ao ponto de se articularem em associação. Como colocado pela Presidente, Floriza, a ideia de criar uma associação pretendia dar continuidade ao que havia sido feito pelo projeto *Tiëmotĩma*, elaborado e implementado pelo PDPI. Abro parênteses para explicar historicamente a constituição do PDPI dentro da política do Governo Brasileiro, uma vez que foi o primeiro veículo de conhecimento acessado pelos Yanonamĩ para construir suas pautas de gênero.

A implementação de projetos de Políticas Públicas ganhou o cenário brasileiro a partir da década de 1970, quando, inspirados pelas preocupações mundiais com a preservação do meio ambiente, as cooperações internacionais passaram a atuar junto aos povos indígenas afetados pelas políticas desenvolvimentista do governo militar. Já na década de 1980, de acordo com Cristiane Lopes da Silva (2014), houve uma pressão dos grupos pró-índio às organizações ambientalistas americanas e europeias. Concomitantemente, o movimento indígena oficializa-se no Brasil e instituem-se as

⁵⁴ Loja de comercialização dos produtos dos povos indígenas do Rio Negro que promove a venda e divulga a produção por meio de feiras e exposição em âmbitos locais, nacionais e internacional.

associações indígenas (ALBERT, 2000), assim, a *afirmação identitária se tornou pano de fundo para a busca de acesso ao mercado e, sobretudo, ao mercado dos projetos internacional e nacional aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/sustentável)* (ALBERT, 2000, p. 198)⁵⁵.

Durante a década de 1990 estes projetos passaram a ser discutidos nos acordos internacionais firmados entre as cooperações na II Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento. Esses acordos, conhecidos como, Convenção da Diversidade Biológica (CDB) e a Agenda 21, surgiram dos discursos de desenvolvimento sustentável e globalização (SILVA, 2014). É, pois, dentro dessas discussões mundiais que o movimento indígena lançou suas preocupações com a demarcação e conservação de seus territórios, articulando o apoio dessas cooperações internacionais com os seus objetivos.

Neste cenário de acordos internacionais e preocupação com a preservação do meio ambiente e desenvolvimento sustentável, no início da década de 1990, um acordo realizado entre representantes do Governo Brasileiro, União Européia, Banco Mundial e G-7 (grupo que reúne os sete países mais ricos do mundo: Alemanha, Reino Unido, Estados Unidos, Canadá, França, Itália e Japão) criou o *Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil* (PPG7), elaborado a partir de objetivos definidos para garantir a preservação das florestas tropicais, tais como promover sustentabilidade econômica, social e ambiental. Para tanto, o PPG7 definiu dois mecanismos de apoio financeiro à realização de projetos comprometidos com seus objetivos: *Subprograma Projetos Demonstrativos* (PDA), iniciado em 1995, executado pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA) e voltado para o estímulo e financiamento de iniciativas inovadoras e demonstrativas de comunidades da Amazônia e Mata Atlântica; e *Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal* (PPTAL), iniciado em 1996, elaborado e executado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI)/Ministério da Justiça⁵⁶.

Por ocasião de um seminário realizado na cidade de Tefé em novembro de 1999, no qual estavam presentes representantes indígenas, representantes de organizações parceiras e do Ggoverno Bbrasileiro, foi avaliada a pequena participação indígena em

⁵⁵ A pressão iniciada pelos grupos que consolidou o movimento indígena culminou na diretriz OMS 2.32 do Banco Mundial voltadas para as sociedades indígenas cujo objetivo era se comprometer em financiar projetos que objetivassem se comprometessem em salvaguardar a “integridade e o bem-estardas populações tribais” (PACHECO apud SILVA, 2014, p. 37).

⁵⁶ Informação retirada do site do Ministério do Meio Ambiente. Ver: <http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/povos-ind%C3%ADgenas>. Acesso dia 26 de Maio de 2017.

linhas de financiamento de projetos, com base nas experiências do PDA e do PPTAL. Movimentos indígenas associados a ambientalistas, organizados na década de 80, pressionaram os financiadores para que houvesse um apoio específico aos povos indígenas. Foi então que surgiu a ideia de criação do Projetos Demonstrativos de Povos Indígenas - PDPI. Para fazer jus à participação indígena nesses projetos, o PDPI contou com a participação do movimento indígena de toda a Amazônia brasileira, naquele momento por meio da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Somente em 2001, o PDPI começou a receber as propostas que foram selecionadas para financiamento de projetos a serem executados no mesmo ano. Estes projetos surgiram com um novo conceito, o “etnodesenvolvimento”, enquanto uma alternativa crítica às *teorias e ações desenvolvimentistas e etnocidas, que tomavam as sociedades indígenas e as comunidades tradicionais em geral como obstáculo ao desenvolvimento, à modernização e ao progresso.* (VERDUM, 2002, p. 98).

Todo este contexto que se originou as políticas de Estado destinadas ao desenvolvimento econômico e sustentável dos povos indígenas e tradicionais está relacionado ao que Albert (2000) nomeou como “mercado de projetos” (p.198), característica da política de desenvolvimento nacional e internacional. No bojo desses projetos que se iniciaram os primeiros contatos das mulheres Yanomami com agentes e instituições de políticas públicas. Destas relações com entidades Estaduais e indigenistas, as mulheres Yanomami começaram a se perceberem enquanto atrizes sociais das reivindicações e projetos indígenas e, principalmente, quando surgem as primeiras ideias de criar uma associação de mulheres.

Depois de criada a AMY Kumirãyõma, outros agentes de políticas públicas e instituições passaram a compor a rede social e política das mulheres Yanomami, acessada, sobretudo, na segunda década dos anos 2000 para fortalecer e legitimar suas iniciativas. É a partir desta rede que elas adquirem conhecimentos para saber como lidar com sociedade nacional a fim de efetivar seus interesses. Por exemplo, mais recentemente, o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) que está sendo implementado em terras indígenas tornou-se a política pública de referência por meio da qual os Yanomami (incluindo os Yanomami) promovem suas demandas junto às entidades de apoio não indígenas, como Instituto Sócioambiental⁵⁷ (ISA), e aos órgãos

⁵⁷ O Instituto Sócioambiental (ISA) é uma instituição do terceiro setor, mais conhecida como Organizações sem fins lucrativos. Trabalha desde 1994 e tem como um dos seus principais objetivos a “defesa dos direitos socioambientais”.

governamentais federais, como o Instituto Chico Mendes de Biodiversidade⁵⁸ (ICMBIO) (vinculado ao Ministério do Meio Ambiente). Ou seja, o ISA e o ICMBIO, ao desenvolverem o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) junto ao “Povo Yanomami”, têm sido as instituições da rede interétnica acessadas através da política pública do PNGATI.

Como instrumento de implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) promove uma interface entre as agendas indígenas, indigenistas e ambientais no diálogo com o Estado Nacional quanto à promoção dos Direitos Indígenas. Para ter uma melhor dimensão do alcance da rede de relações interétnicas na qual os Yanomami se inseriram por meio do PNGATI, do qual se originou o PGTA, basta dizer que se trata de uma política pública instituída pelo Decreto Presidencial nº 7.747 de Junho de 2012, alinhada à Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)⁵⁹.

O PNGATI, através do PGTA, pretende promover o etnomapeamento em terras indígenas, construindo mapas participativos das áreas de relevância ambiental, e o etnozoneamento. Os elaboradores e executores desta política nacional entre os povos indígenas acreditam que haverá a promoção do protagonismo indígena, promoção da sustentabilidade, fortalecimento de suas organizações, contribuição para proteção dos recursos naturais, promoção da participação de homens e mulheres na governança dos processos de tomadas de decisão e implementação do PNGATI; recuperação de danos ambientais, etc. São inúmeras as diretrizes que compõe a fase de elaboração e implementação do PNGATI, mas em cada fase os agentes sociais envolvidos são os próprios indígenas e os órgãos de controle do Ministério do Meio Ambiente e da Justiça e a FUNAI. Está previsto que as atividades de implementação serão executadas por entidades do terceiro setor consignadas com os programas de ações previstos no Plano Plurianual e na Lei de Diretrizes Orçamentaria (LDO).

Todas essas contribuições do PNGATI foram pensadas também para associações de mulheres do perfil da AMY Kumirãyõma, que é destinada à comercialização dos

⁵⁸ O Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBIO) é uma autarquia vinculada ao Ministério do Meio Ambiente criada no dia 28 de agosto de 2007 pela lei 11.516. Trabalha com ações de implantação, proteção, monitoramento e fiscalização das Unidades de Conservação instituídas pela União

⁵⁹ Art. 1º Fica instituída a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras indígenas – PNGATI, com o objetivo de garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhorias da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente. (BRASIL, Presidência da República, Decreto nº 7.747).

artesanatos e à participação política. Logo de início, as mulheres Yanonami receberam total apoio para execução de suas atividades por meio do ISA e do ICMBIO, estando os seus agentes acompanhando e orientando o desenvolvimento da associação. O ICMBIO apresentou como preocupação a manutenção do manejo sustentável do uso dos cipós utilizados na produção dos artesanatos, discutindo este aspecto com as mulheres Yanonami por meio de oficinas de construção de mapas mentais dos locais onde estão os cipós, e levantando como pauta na própria assembleia das mulheres. Quanto à participação política das mulheres Yanonami, além de desenvolverem os projetos cobrando sua presença, estes agentes articulam para que elas possam participar das reuniões de planejamento anual, como pude presenciar em Maturacá.

Enquanto política pública para os povos indígenas do Brasil, a PNGATI tem suscitado muitos debates devido à amplitude de suas diretrizes. No caso dos Yanonami de Maturacá, há uma iniciativa em andamento que envolve ambas as associações, AYRCA e AMY Kumirãyõma, porém tem sido também motivo de críticas de alguns agentes indigenistas e antropólogos, além de causar certa insegurança no próprio grupo. O 5º eixo do Art 3º das diretrizes do PNGATI possui a seguinte prerrogativa:

g) apoiar iniciativas indígenas sustentáveis de etnoturismo e de ecoturismo, repetida a decisão da comunidade e a diversidade dos povos indígenas, promovendo-se, quando couber, estudos prévios, diagnósticos de impactos socioambientais e a capacitação das comunidades indígenas para a gestão dessas atividades; (BRASIL, 2012)

Este eixo abriu possibilidade de iniciar o projeto de ecoturismo na Serra *Yaripo*, mais conhecido pelos não-indígenas como Pico da Neblina. O projeto está sendo realizado pelo ICMBIO, e diz ter como objetivo acabar com o garimpo na região e atender ao pedido dos próprios Yanonami em por fim ao turismo ilegal. Os Yanonami contam que antigamente havia várias expedições turísticas para o Pico da Neblina sem autorização do órgão gestor do Parque e sem nenhuma comunicação com os pajés e lideranças. Uma vez considerado um lugar sagrado dentro das narrativas cosmológicas Yanonami, o *Yaripo* abriga alguns *hecuras*/espíritos e não pode ser visitado arbitrariamente. Além disto, eles relatam que o dinheiro levantado com as expedições turísticas deveria ter beneficiado a comunidade, o que parece não ter acontecido, de acordo com os relatos. A partir dessas experiências, Conselheiros e Presidente da AYRCA começaram a questionar o turismo ilegal em assembleias e a propor a criação

de uma normativa própria para o turismo, de modo que os recursos gerados fossem destinados às aldeias da região Maturacá.

O fruto dessas discussões foi o acionamento do ICMBIO para a realização de capacitações. Orientados pelo V eixo do Art 3º do decreto nº 7.747 e seguindo os ideais da proposta de gestão do território de maneira sustentável, o ICMBIO começou a realizar curso de formação para o Ecoturismo no *Yaripo*⁶⁰. As oficinas foram organizadas por esta autarquia e, tal como as propostas de promoção da igualdade de gênero, foi exigida a participação de mulheres no projeto. Duas mulheres da AMY Kumirãyõma estão realizando as oficinas e acompanhando as discussões do projeto, as mesmas que também estão participando das oficinas do PGTA.

Aproveitando as análises de Ricardo Verdum (2002) sobre o PDA e o PDPI para compreender a implementação da PNGATI, é importante destacar que desde o PPG7, em que o governo brasileiro passou a incorporar as teorias do etnodesenvolvimento em seus projetos sustentáveis, as políticas públicas voltadas para a gestão e desenvolvimento dos territórios indígenas e de comunidades tradicionais passaram a apresentar uma nova configuração:

A ação de diversos atores, nacionais e internacionais, locais e globais – entidades indígenas, agências bilaterais e multilaterais, ong's e agências governamentais indigenistas e ambientalistas, o mercado “verde” – constitui hoje o campo político, econômico e simbólico do novo modelo de desenvolvimento das sociedades indígenas. A “roupagem” dessa nova situação sociopolítica interétnica é tecida a partir da ideia de que as estratégias de desenvolvimento devem ser estabelecidas sobre a visão dos povos indígenas de sua história, seus valores, interesses e objetivos futuros, e que ao Estado cabe o papel de apoiar e estimular os processos definidos, planejados e instrumentalizados pelas sociedades indígenas. (VERDUM, 2002, p.91).

Desde que a equipe do ISA E ICMBIO está desenvolvendo o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) junto aos Yanomami, têm lançado luz sobre um debate de igualdade de gênero, pois procuraram envolver igualmente as mulheres nas oficinas e demais atividades. Contudo, o Diretor do Parque Pico da Neblina, região em que se localizam os Yanomami de Maturacá, contou-me que esteve no momento da criação da AMY Kumirãyõma, por ter sido criada quando estavam promovendo as Oficinas de Ecoturismo. Ele foi convidado a fornecer palavras de incentivo e orientações sobre as características desse tipo de organização de mulheres indígenas.

⁶⁰ O ISA entrou como parceiro do projeto de Ecoturismo no *Yaripo* no quinto módulo de oficinas.

Embora entidades não-indígenas que apoiam projetos atualmente em terra indígena tenham abordado o tema da igualdade de gênero e incentivado articulação política das mulheres indígenas, a criação da AMY Kumirãyõma envolveu diretamente apenas a FOIRN, como já ressaltai, a partir de demanda das próprias mulheres Yanonamĩ. No entanto, a AMY Kumirãyõma favoreceu para que o ISA e o ICMBIO, dentro do PGTA, reforçassem a participação das mulheres na gestão ambiental do território com o argumento de geração de renda sustentável através dos artesanatos. Parece coincidência a criação da AMY Kumirãyõma acontecer concomitante às oficinas do Ecoturismo, mas de fato as mulheres Yanonamĩ souberam potencializar os objetivos dos projetos de políticas públicas, fazendo uma leitura do que se vem almejando entre indígenas, ONGs, instituições ambientais e indigenistas. Assim, o momento para criação da associação foi tão propício que as mulheres da associação fizeram do ISA e do ICMBIO os apoiadores favoráveis ao seu fortalecimento institucional, conseguindo, por meio de suas assessorias, projetos e editais para aquisição de equipamentos de infraestrutura e a ampliação dos seus espaços de fala em encontros regionais, nacionais e internacionais.

Do ponto de vista social e ambiental pelo qual costumam atuar esses dois órgãos, o trabalho realizado pelas mulheres na retirada dos cipós para confecção dos cestos passou a ser valorizado como uma forma de uso sustentável do território que proporciona geração de renda às famílias. A forma de manejo tradicionalmente reconhecida e utilizada pelas mulheres na retirada dos cipós combinou com a ideia do PGTA, que é fazer com que os povos indígenas possam gerir o uso de suas terras de maneira autosustentável preservando a biodiversidade das florestas. Como destacado nas orientações da FUNAI para os PGTAs:

Nesse sentido, pode-se entender que a noção de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas combina a dimensão política do controle territorial com a dimensão ambiental de ações voltadas para sua sustentabilidade, envolvendo atividades tanto de ordenamento territorial quanto de gestão ambiental (LITTLE, 2006). (FUNAI, 2013, p.5)

As agências não indígenas atuantes na AMY Kumirãyõma são aquelas que poderíamos chamar de externas no sentido propriamente dito da palavra, pois estão fora dos modos organizacionais originários exclusivamente na sociedade Yanonamĩ. Porém, as agências acionadas pela AMY Kumirãyõma para ‘apoio’ não se resumem nessas entidades “externas”. A Missão Salesiana pode ser considerada uma entidade não

indígena que contribui diretamente com a associação, por ser, muitas vezes, acionada para auxiliar na infraestrutura dos encontros (assembleias, reuniões, oficinas, etc). Como nenhuma das duas associações possui sedes, nem equipamentos eletrônicos, a Missão, por via da escola, fornece este suporte com microfonia, som, espaço, impressora, etc. Outra entidade não-indígena que as mulheres Yanonamĩ tomaram para si como apoiadora do fortalecimento de sua associação, a partir de relações interétnicas disponíveis na região, é o Pelotão de Fronteiras. Nem sempre as mulheres fazem solicitações ao Pelotão, mas quando isso acontece, em geral, é para garantir a gasolina das viagens de articulação entre aldeias e para ir a São Gabriel da Cachoeira levar artesanato.

Do ponto de vista das mulheres Yanonamĩ, eu também sou considerada uma agente "parceira", pois, por várias vezes, a Presidente veio me consultar sobre decisões, pedir ajuda com planilhas e e-mails, sobretudo, depois do evento realizado em Manaus com AMY Kumirãyõma, quando me tornei uma das referências de assessoria quando necessário apoio no contexto das relações interétnicas. Estabeleci com elas um vínculo que, na maioria das vezes, ocorre com os demais pesquisadores, aos quais são acionados pelos povos indígenas como veículo de apoio para dialogarem com instituições de políticas públicas e, por muitas vezes, também como autoridades de conhecimentos sobre a sociedade nacional com as quais podem buscar orientação, pedir pronunciamentos, etc.

3.0 Capítulo III: Dinâmica da AMY Kumirãyõma e trajetórias de mulheres como lideranças femininas

Neste capítulo pretendo adentrar nos aspectos relativos à dinâmica da AMY Kumirãyõma. Trarei uma descrição etnográfica que contribui para entender sua lógica de funcionamento e forma de atuação das mulheres dentro e a partir da associação. Este Capítulo apresentará ao leitor a associação das mulheres Yanomamĩ do ponto de vista institucional, suas formas de funcionamento e gestão articulada pelas mulheres.

Entender a dinâmica de organização da AMY Kumirãyõma nos leva a analisar como as mulheres lidam com uma forma organizativa ocidental, como elas resolvem a gestão da associação a partir de suas experiências interétnicas articuladas às suas orientações culturais do universo Yanomamĩ. É relevante considerar como as mulheres vão acumulando conhecimento sobre a sociedade nacional e seus modos organizativos a partir de suas experiências no espaço interétnico, ao passo que vão compondo os arranjos de funcionamento da AMY Kumirãyõma. Para compreender como elas relacionam tais vivências junto aos seus conhecimentos é preciso conhecer um pouco mais de suas trajetórias. Neste sentido, descreverei analiticamente as trajetórias das mulheres Yanomamĩ mais envolvidas no gerir da associação e na constituição de suas personalidades enquanto lideranças femininas Yanomamĩ.

3.1 Institucionalização dos modos de organização: pautas das mulheres Yanomamĩ

Ao se associarem as mulheres Yanomamĩ adentraram nos modelos institucionais de organizações indígenas em contexto interétnico, grande parte do caráter estrutural desta associação é parecido com outras organizações de mulheres indígenas, tais como apontadas por Sacchi (2006). Deste modo, a forma com que a AMY Kumirãyõma é gerida e as pautas que nela são discutidas são bastante semelhantes às do movimento de mulheres indígenas. Contudo, essas semelhanças são resignificadas de acordo com os modos cotidianos das mulheres Yanomamĩ, adaptando à realidade delas a forma de conduzir a AMY Kumirãyõma. Notemos agora, a partir da etnografia de Sacchi (2006), semelhanças e diferenças que se encontram entre a AMY Kumirãyõma e outras formas de atuação de mulheres indígenas do Amazonas.

A princípio, as primeiras organizações de mulheres do Amazonas, Associação de Mulheres Indígenas do Rio Negro (AMARN) e Associação de Mulheres Indígenas

Sateré Mawé (AMISM), iniciam suas preocupações voltadas à geração de renda a partir da comercialização dos artesanatos. A partir de 1990 as mulheres começaram a participar de fóruns e conferências nacionais e internacionais que possibilitaram experiências e encontros com várias mulheres indígenas, promovendo diálogos com diversas agências governamentais e não-governamentais e formando ‘parcerias’. Já nos anos 2000 o foco das organizações passa a ser a visibilidade das mulheres na cena pública. Os Departamentos de Mulheres da COIAB e da FOIRN se consolidam e passaram a realizar assembleias e conferências com intuito de reunir as mulheres de várias etnias, articulando uma diversidade de experiências (SACHI, 2006, p. 119).

As mulheres Yanonamĩ também iniciam suas propostas organizacionais voltadas para comercialização do artesanato confeccionado por elas próprias, a fim de fomentar e incentivar a geração de renda às famílias das mais de cinquenta associadas. A AMY Kumirãyõma, inicialmente, incentiva as mulheres Yanonamĩ à comercialização e administra as suas vendas: as mulheres artesãs associadas fazem seus produtos e fica a cargo da Presidente da associação recolher e levar a São Gabriel da Cachoeira para vender à loja *Wariró* pertencente à FOIRN. De acordo com as informações de minhas interlocutoras, cada produto vendido é consultado às artesãs se elas podem deixar uma porcentagem do valor para a AMY Kumirãyõma. Quando as artesãs não autorizam destinar uma porcentagem do valor do produto, elas destinam algum de seus artesanatos à associação, que será comercializado para contribuir com os fundos financeiros da associação. Outra forma de comercialização é por meio de convite para exposição dos artesanatos durante os eventos realizados pela FOIRN em São Gabriel da Cachoeira. As mulheres Yanonamĩ além de se envolverem nos debates políticos relativos às políticas do Departamento de Mulheres da FOIRN aproveitam esses eventos para exporem seus artesanatos, como ocorreu, por exemplo: no *Seminário de Povos Indígenas do Rio Negro: encaminhamentos; Abril Cultural Indígena*, etc.

De acordo com os relatos, a dinâmica de comercialização se caracteriza pelos moldes sazonais no qual as mulheres confeccionam os artesanatos de acordo com a disponibilidade de tempo para sua produção. À medida que conseguem juntar uma boa quantidade de produtos em períodos indeterminados elas levam para São Gabriel da Cachoeira: “Eu falo pra elas, se tiver que fazer farinha vai fazer farinha, vai cuidar da roça, deixa para fazer os cestos quando puder, quando tiver com tempo livre” (Floriza). Assim, o objetivo é levar o que tiver e desenvolver a produção livre. De acordo com as

informações da Presidente, Floriza, o valor agregado ao produto é estipulado pelas próprias artesãs.

Um dos temas mais discutidos na primeira Assembleia da AMY Kumirãyõma foi a expansão da comercialização. As mulheres debateram, conjuntamente com os agentes não indígenas das instituições governamentais e não governamentais presentes, formas de expandir a suas vendas, uma vez que elas costumavam comercializar apenas em São Gabriel da Cachoeira. Dentro deste debate surgiu a possibilidade de criar um site e realizar vendas para além do Estado do Amazonas. No entanto, foram orientadas que esta forma de mercado causaria transformações nos moldes de produção livre e elas teriam que confeccionar por demandas e deveriam padronizar os valores e tamanhos. Diante desta condição, as mulheres preferiram manter a produção sazonal e focar nas "parcerias" institucionais que realizam exposições em outras cidades e Estados. Atualmente, os produtos feitos pelas mulheres não possuem padrões em preços, tamanhos e acabamento: às vezes, artesanatos de mesmo tamanho e formato possuem valores discrepantes, porque foram feitos por artesãs de aldeias diferentes. Assim sendo, o valor agregado ao produto não diz respeito ao tamanho, mas sim ao esforço necessitado durante a colheita dos cipós. Por exemplo, aldeias maiores, como Maturacá, os cipós estão ficando escassos e isso implica em viagens mais longas para encontrá-lo, caminhadas no meio da mata fechada e em lugares de riscos. No caso das aldeias menores, como Inambú e Aiari, o acesso aos cipós é mais fácil e, neste caso, os artesanatos confeccionados pelas mulheres destas aldeias possuem valores menores.

Outro aspecto é o acabamento, que também se diferencia entre aldeias: as mulheres das aldeias mais distantes (Aiari e Inambú) confeccionam modelos de cestarias tradicionalmente reconhecidas por todo grupo étnico Yanomami, assim como o acabamento. Esta análise é feita pelas próprias mulheres de Maturacá ao compararem que os artesanatos feitos nas aldeias Aiari e Inambú são mais parecidos com os cestos tidos como "tradicionais do povo Yanomami". No caso das mulheres de Maturacá, por terem participado de várias oficinas de capacitação com indígenas de outros grupos étnicos, diversificaram sua forma de acabamento e incrementaram cestarias em formatos de utensílios não-indígenas, como taças, fruteiras, vasilhames com tampas, bolsas, chapéus.

3.1.1 Reivindicações políticas: Saúde da Mulher Indígena, Educação e Reforço Étnico

As organizações das mulheres indígenas não se resumem apenas na geração de renda através da comercialização dos artesanatos, outras ações praticadas exemplificam o objetivo de se organizarem visando à inserção no movimento indígena. De acordo com os relatos etnográficos de Sacchi (2006), o I Primeiro Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, realizado em junho de 2002, é significativo para representar o momento em que mulheres indígenas de mais de vinte etnias se reúnem para discutir outras pautas relativas aos problemas enfrentadas diariamente por suas comunidades como, por exemplo, saúde, violência contra mulher, alcoolismo, gravidez precoce, desnutrição infantil, alimentação escassa e escoamento dos artesanatos (p.124). Este evento, articulado através da COIAB, possibilitou que essas novas ações fossem focalizadas pelas organizações e associações locais.

As associações de mulheres indígenas iniciam com a comercialização de artesanatos tendo como motivo principal as novas alternativas produtivas e autossustentáveis, a fim de garantir renda às famílias através do trabalho das mulheres na confecção de artesanatos. Neste sentido, a atuação das organizações de mulheres se apresenta justificada por meio da proposta do desenvolvimento sustentável, o que propiciaria a garantia de políticas públicas governamentais para gestão do território ou aceleração dos processos de regularização das terras indígenas. As iniciativas das mulheres culminaram com os projetos de sustentabilidade do governo articulados pelos órgãos indigenistas e ambientais junto às suas associações, tendo como objetivos o respeito às especificidades de gênero e culturais, o fortalecimento dos conhecimentos tradicionais, preservação e conservação da biodiversidade (SACCHI, 2006). É visando essas ações das entidades indigenistas que as mulheres reivindicam a melhoria do trabalho feminino e abertura do mercado para seus artesanatos:

Resumindo, entre as alternativas econômicas reivindicam à melhoria do trabalho feminino e abertura do mercado aos seus produtos. Ao se referirem à viabilização de alternativas econômicas, 'enraizadas na organização sociocultural, econômica e ambiental dos nossos povos', solicitam a capacitação para captar e administrar tecnicamente os recursos financeiros na execução de planos de trabalho e projetos de produção (roça, plantio, criação de gato, artesanato, etc.). A demanda é pela realização de oficinas e cursos de capacitação (informática, artesanato, manejo florestal, psicicultura, plantio de tucum), estímulo à articulação de artesão/ãs, espaço físico para fabricação de artesanatos, mercados para comercialização dos produtos das mulheres e discussão de projetos destinados a elas nas comunidades (SACCHI, 2006, p.127)

Neste mesmo caminho das demais organizações de mulheres indígenas mencionadas por Sacchi (2006), as mulheres Yanonami passaram a reivindicar as mesmas ações. Com a criação da AMY Kumirãyõma, elas construíram um espaço maior de diálogo com estes projetos de políticas públicas sustentáveis, possibilitando o acesso a suas ações de capacitação, escoamento da produção, manejo sustentável da terra, administração de recursos financeiros e conhecimento sobre a lógica de mercado. Em suas falas públicas, em eventos e assembleias, sempre colocam a necessidade de capacitação sobre como administrar a associação e sobre como organizar a produção; solicitam apoio para o escoamento dos produtos e colocam problemas como a falta de infraestrutura (falta de barco, motor, computador, local de encontro das mulheres, etc). São essas as reivindicações que foram demandadas por elas, por exemplo, por meio da implementação do PGTA na região de Maturacá, enquanto promoção de renda através do uso sustentável dos territórios. Quando estive na primeira Assembleia, uma representante do ICMBIO estava presente e pode ouvir as demandas das mulheres para tentar inseri-las em projetos de sustentabilidade que poderiam ser ancorados ao PGTA.

Os temas relativos à saúde da mulher e à saúde indígena de maneira geral são considerados demandas muito importantes para as mobilizações das mulheres indígenas. A saúde da mulher indígena é uma pauta que identifica a ênfase nas questões de gênero do movimento. Dentro deste tema maior, duas questões são primordiais: o atendimento diferenciado à mulher nos DSEI's e na CASAI e respeito aos modos de curas tradicionais de cada povo. Na Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, enquanto uma arena política onde vários agentes debatem políticas públicas para as mulheres, participantes indígenas costumam apresentar e discutir sua pauta específica sobre saúde. Sacchi (2006) apresenta algumas principais reivindicações das mulheres indígenas sobre saúde:

Nesse sentido, em linhas gerais, pedem serviços de saneamento básico nas comunidades, melhoria nos serviços de saúde com ênfase no atendimento diferenciado, atenção integral à saúde da mulher (saúde reprodutiva e atendimento humanizado), reconhecimento das parteiras como trabalhadoras de saúde indígena, garantia de vagas às mulheres nos Conselhos de Saúde Locais e Distritais, trabalho em conjunto entre representantes tradicionais e da biomedicina, valorização e revitalização dos saberes indígenas especialmente das mulheres detentoras desses conhecimentos, plantio e uso de plantas medicinais e hortas comunitárias, combate à bebida alcoólica, viabilização de parcerias com organização de mulheres e entidades governamentais ou não, capacitação no atendimento à saúde indígena (conselheiras, parteiras, AIS, auxiliares de enfermagem e médicas) para atuação e conscientização quanto aos riscos do câncer de mama/colo de útero, prevenção das DST/AIDS e realização de exames ginecológicos. (SACCHI, 2006, p. 130).

Os Departamentos de Mulheres da COIAB e da FOIRN e as várias associações de mulheres da Amazônia Brasileira têm reivindicado atenção à saúde da mulher indígena a partir de encontros, conferências, simpósios e assembleias. A participação das mulheres indígenas nestes eventos tem lhes proporcionado aquisição de experiências nas arenas de elaboração das políticas públicas de saúde indígena, como também oportunidade de exigir dos agentes sociais envolvidos na implementação destas políticas o atendimento diferenciado à saúde da mulher indígena. Diferentemente das demais organizações, a AMY Kumirãyōma não assumiu, inicialmente, em suas discussões as pautas relativas à saúde indígena e, mais especificamente, à saúde da mulher indígena, deixando para AYRCA abordar a problemática de uma maneira mais ampla. Entretanto, a partir das experiências adquiridas por algumas das associadas da AMY Kumirãyōma em eventos da política indígena, as mulheres Yanonamĩ têm caminhado neste sentido. Para tanto tem sido de extrema importância as mulheres da AMY Kumirãyōma analisarem as questões e experiências de outras mulheres indígenas em suas organizações para pensá-las dentro de sua associação e de seu contexto social específico.

No ano de 2017, uma das pautas elencadas no planejamento da próxima Assembleia da AMY Kumirãyōma foi a "Saúde da Mulher Yanonamĩ". Contudo, apesar de não ser uma pauta específica das ações AMY Kumirãyōma, sempre que os Yanonamĩ estão reivindicando alguma melhoria nas políticas de saúde aos órgãos competentes (SESAI, CONDISI e DSEI's), a associação das mulheres é acionada para dar peso às solicitações. Não obstante, quando o tema saúde indígena é tratado nas Assembleias da AYRCA, as mulheres Yanonamĩ demonstram ter interesse, pontuando seus pontos de vistas sobre os modos de atendimento que elas têm recebido das instâncias responsáveis pela saúde indígena (atendimento no DSEI e acolhimento da CASAI nas metrópoles).

Outras pautas que envolvem relações de gênero e são discutidas por outras mulheres indígenas, como alcoolismo, violência contra mulher e Direitos da Mulher, ainda não entraram no âmbito político discursivo da AMY Kumirãyōma. Todavia, é importante considerar que sendo uma associação recente, as mulheres Yanonamĩ ainda estão em processo de incorporar pautas que lhes dizem respeito diretamente, como desafios cotidianos que fazem parte da luta coletiva da mulher indígena no contexto interétnico do Estado Nacional. As mulheres reconhecem que a AMY Kumirãyōma

ainda está em fase de construção das suas reivindicações e, embora a questão da comercialização seja o ponto de partida e de enfoque principal, elas consideram a associação um movimento político de mulheres que lhes possibilita ter um espaço consolidado institucionalmente em que as demandas femininas possam ser construídas a partir de experiências e escolhas delas próprias.

A Educação e Profissionalização também constitui uma pauta elencada no movimento de mulheres indígenas. Na Primeira Conferência Nacional de Mulheres Indígenas, as problemáticas sobre “educação, cultura e produção de conhecimento” foram abordadas como reivindicação por meio de questões como: a participação das mulheres no controle dos recursos repassados pelos governos às escolas; capacitação em programas educativos para atividades comunitárias; adaptação das escolas à realidade, com material didático específico; implementação de ensino fundamental profissionalizante; cursos de capacitação no uso de recursos naturais e para trabalhos femininos; participação em programas de educação ambiental e recuperação de áreas degradadas; concursos públicos diferenciados; cursos de nível superior, formação de professores indígenas, advogados indígenas; trabalhadores indígenas na área da saúde e antropólogos (SACCHI, 2006).

As mulheres Yanonamî da associação Kumirâyõma, por sua vez, não chegaram a criar pautas especificamente para a educação. Reivindicações como estas, citadas por Angela Sacchi, que fazem parte das demandas do movimento e das organizações de mulheres indígenas, em Maturacá costumam ser tratadas pela AYRCA. As mulheres da AMY Kumirâyõma não dominam as formas de funcionamento das políticas de educação indígena, apenas as professoras que fazem parte da associação procuram se envolver de forma participativa nas discussões sobre educação e algumas delas compreendem os trâmites burocráticos de gestão de uma escola indígena. Contudo, elas almejam ampliar suas reivindicações incluindo cursos de capacitação para professores sobre maneiras pedagógicas de abordar aspectos das “tradições” Yanonamî em sala de aula. Durante a primeira Assembleia da AMY Kumirâyõma, as mulheres levantaram como pauta o resgate das técnicas “tradicionais” de tecer os cestos Yanonamî entre as crianças e adolescentes. Esta pauta constitui-se em um dos objetivos da associação que foi especificado em seu Estatuto, sendo que as discussões giravam em torno da possibilidade de inserir as técnicas de tecer os cestos como tema transversal do componente curricular "Artes" nas escolas indígenas da região Maturacá.

As mulheres Yanonamĩ pretendem incentivar as mais jovens a aprender sobre as técnicas de tecer as cestarias a partir do incentivo à comercialização. A perda da “tradição” cultural de confeccionar cestarias Yanonamĩ tem sido um dos temas que mobilizam as mulheres AMY Kumirãyõma, de acordo com suas falas há um desinteresse pelo aprendizado das técnicas dos cestos e manejo dos cipós por parte das meninas mais jovens, mas acreditam que a associação ajudaria mudar esta situação: “Temos que incentivar as nossas filhas a aprender a arte Yanonamĩ, as jovens só querem saber de celular, isso é um mal na nossa comunidade”, disse uma mulher em seu discurso durante a Primeira Assembleia da AMY Kumirãyõma. Desta forma, AMY Kumirãyõma ampliaria o foco de ação das mulheres Yanonamĩ, conjugando suas demandas por oficinas de capacitação de técnicas dos cestos e manejo dos cipós com a reivindicação mais ampla pela educação escolar indígena diferenciada, por meio da qual promovam os conhecimentos próprios da cultura Yanonamĩ.

Além de fazer parte dos temas debatidos entre as mulheres Yanonamĩ, a perda das técnicas tradicionais de tecer os cestos consistiu-se também em uma das justificativas utilizadas pelas mulheres Yanonamĩ para explicar as motivações que as levaram a se associarem. O enfoque nas tradições tornou-se uma estratégia discursiva para legitimar a criação da AMY Kumirãyõma dentro o campo interétnico dos órgãos indigenistas "apoiadores", como também dentro da própria aldeia, onde elas têm que enfrentar a falta de credibilidade por parte de alguns homens e da política Yanonamĩ conduzida por eles. É por meio da afirmação da cultura tradicional que as mulheres Yanonamĩ se inserem no campo das relações política indígena e indigenista, não somente para garantir a manutenção da tradição das técnicas do trançado, mas também como uma forma de consolidar a AMY Kumirãyõma, porporcionando que as mulheres Yanonamĩ assumam uma nova importância social e política em suas comunidades e também perante as entidades não-indígenas, governamentais e não governamentais, além de outras associações indígenas. As mulheres se apropriaram de um modelo ocidental para se organizarem politicamente dentro de um processo de consciência social no qual a etnicidade se tornou um discurso para consolidar suas iniciativas de criar um espaço político próprio. Manoela Carneiro da Cunha entende o conceito de etnicidade como uma categoria “nativa” utilizada, justamente, para estas situações de organização política, como a das mulheres Yanonamĩ, em que pese às reivindicações culturais e as retóricas identitárias (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 244). Assim, as vivências cotidianas vão se entrelaçando nas visões cosmológicas e, ao mesmo tempo, ela é

acionada como forma de consciência étnica. O discurso étnico das mulheres legitima-se tendo como referência os saberes tradicionais, pelo qual elas preenchem suas necessidades de legitimar-se em um espaço político e criar autonomia, as mulheres criam um “processo de auto-objetificação” cultural (TURNER *apud* ALBERT, 2002 p.246) e flexibilidade das suas cosmologias e tradições, construindo assim seus discursos de afirmação étnica.

3.1.2 Manejo da matéria prima

Outra pauta que acabou ganhando espaço dentro da associação das mulheres Yanomami e que tem sido ênfase nas discussões sobre proteção ambiental e conservação da biodiversidade dentro do movimento indígena (LIMA, 2002), é o manejo da matéria prima utilizada nos artesanatos – os cipós. Como já ressaltai anteriormente, AMY Kumirãyõma nasceu em um momento em que o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) estava sendo executado em todo território Yanomami. Deste modo, sendo uma das diretrizes deste plano assessorar e atuar juntos às associações locais, o PGTA passou a desenvolver seus trabalhos de manejo sustentável do território a partir do trabalho que já estava sendo desenvolvido pelas mulheres Yanomami para geração de renda. E, neste sentido, os agentes responsáveis pelo PGTA começam acompanhar o processo de produção dos artesanatos, incentivando e reforçando a importância das maneiras tradicionalmente utilizadas na colheita dos cipós. Durante a Primeira Assembleia das associadas da AMY Kumirãyõma, com o auxílio de uma agente do ICMBIO, a temática do manejo sustentável dos cipós foi inserida na pauta e a discussão conduzida por uma bióloga do órgão ambiental governamental, que conduziu uma oficina de confecção de mapas mentais dos sítios onde as mulheres costumam encontrar os cipós tendo o objetivo de construir uma cartografia dos locais que nascem os cipós. Pretendiam com esta metodologia catalogar lugares onde a colheita está escassa e precisa ser freada e lugares que possuem uma grande produção natural. A fim de se inserirem nas discussões efervescentes do movimento indígena sobre as políticas de defesa do território, as mulheres Yanomami associam o trabalho ambientalista aos seus conhecimentos tradicionais, explicando publicamente, em narrativas discursivas situadas no contexto interétnico, suas maneiras tradicionais de retirada dos cipós que, por sua vez, são maneiras autossustentáveis e não gradativa ao meio ambiente:

“São dois tipos de cipós: o përise, que é esse cipó preto, e o (titica) cipó branco. A gente entra no mato e vai nas árvores que tem. Eles têm a mãe, então a gente deixa a mãe e puxa só os menores. Vai puxando, puxando, puxando e enrola para levar. O preto ele dá no chão, ele é assim bem fininho, aí a gente enrola um no outro até ficar assim e servir para ser trançado nos cestos. Depois pega esse cipó branco, tem que queimar, tem que lavar e passar areia para ficar branquinho e limpinho, depois a gente põe para secar no forno para não ficar roxo. É muito trabalho” (Depoimento da Vice Presidente Dona Margarida Pereira Goes durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 22/06/2016).

“A gente vamos procurar no mato. Nós vamos no perigo, de repente o Jararaca. Em baixo desses daqui sempre tem. Já matemos muito. A onde tem cipó tem Jararaca. Então tem que de olho, com o terçado, ir roçando. Então a gente vai atrás de onde tem. A gente leva uma mulher que sabe onde tem, não são todas que sabem onde tem. Antes eu não sabia, agora eu sei. É quando a gente precisa desses a gente vai através mesmo, vai longe. Está ficando longe o lugar desses aqui”. (Depoimento de uma das associadas durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 22/06/2016).

Os agentes que desenvolvem o PGTA na região Maturacá estão sempre procurando incentivar as formas tradicionais de colheita dos cipós na tentativa de fazer com que as mulheres mais velhas, conhecedoras dos modos tradicionais, expliquem e disseminam a maneira considerada mais sustentável. Há uma preocupação por parte desses agentes e também das próprias mulheres com a escassez dos cipós, as mulheres se queixam que cada vez mais os locais onde encontram os cipós estão ficando distante da aldeia, isso, conseqüentemente, leva a um maior gasto com gasolina e exige maior esforço para adentrar a mata fechada. Este fator é resultado do crescimento da produção de artesanatos, por este motivo há a necessidade de trabalhar o manejo sustentável que propicie o resgate das maneiras tradicionalmente conhecida pelas mulheres mais velhas. Neste sentido, a partir das relações interétnicas resultantes dos projetos de sustentabilidade e etnodesenvolvimento, as mulheres Yanonamĩ passaram a articular o discurso de preservação do meio ambiente e da biodiversidade às suas dificuldades com a escassez dos cipós nas proximidades, demandando das políticas públicas e dos órgãos indigenistas, governamentais e não governamentais, a realização de oficinas de capacitação em manejo florestal.

A problemática da escassez da matéria prima para confecção dos artesanatos tem sido muito enfatizada pelos agentes ambientalistas como algo preventivo, aproveitando a queixa das mulheres Yanonamĩ na questão da distância entre a aldeia e os locais em que se encontram cipós. Esta preocupação culminou na constituição de temas abordando o manejo sustentável da matéria prima. As mulheres Yanonamĩ ainda conseguem encontrar quantidades significativas de cipós para de suprir as demandas de produção, ao contrário do que acontece com a Associação de Mulheres Indígenas Ticuna (AMIT),

que estão sempre enfatizando as suas necessidades de acompanhamento técnico para o manejo sustentável da palmeira do tucum – matéria prima utilizada em um dos seus principais artesanatos. As mulheres Ticuna fizeram desta discussão o enfoque de sua pauta reivindicativa devido à escassez dos recursos naturais com o aumento da produção, o que gerou a necessidade de plantio das palmeiras de tucum. Contudo, esta problemática é enfrentada também por outras associações de mulheres e se tornou uma prioridade com relação às propostas recebidas pelo PDPI. Como atesta Cassio Souza (2005, p.11), o crescimento populacional, mudanças nos hábitos alimentares e dependência de insumos encontrados nos centros urbanos são fatores que têm permeado os indígenas e explicam as alternativas desses projetos de cunho econômico que promovem alternativas às dificuldades advindas da sedentarização nas cidades. Estes fatores são bastante enfatizados nas reivindicações de mulheres indígenas de outras organizações como as Ticuna, por exemplo. Entretanto, esta situação ainda não afetou as mulheres Yanonami que se articulam para que a escassez não seja uma problemática predominante em seu território.

3.2 Articulando as experiências das mulheres Yanonami e suas trajetórias: elementos interétnicos da AMY Kumirãyōma

A institucionalização da organização das mulheres Yanonami se deu por intermédio da FOIRN. Após a oficina realizada pelo Departamento de Mulheres da FOIRN em Maturacá que resultou na criação da associação, a presidente da chapa escolhida articulou a construção do Estatuto, que logo em seguida foi aprovado por todas as mulheres em Maturacá. Desta maneira, a AMY Kumirãyōma acabou sendo incorporada nos formatos de associativismo indígena. No entanto, ao mesmo tempo em que possui aspectos institucionais dos modelos políticos não-indígenas, também relacionam aspectos próprios das visões de mundo Yanonami. As orientações fornecidas pela assessoria da Ex-coordenadora do Departamento de Mulheres da FOIRN estruturou a associação das mulheres Yanonami nos mesmos formatos de outras associações indígenas. A AMY Kumirãyōma possui uma gestão composta por uma Presidente, uma Vice-Presidente, uma secretária, tesoureira e duas conselheiras. Está previsto que a cada quatro anos as mulheres irão se reunir em Assembleia para eleger uma nova chapa que irá compor a Diretoria Executiva da associação bem como as

diretrizes do estatuto da Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyõma aprovado e registrado em cartório. Compete à Direção Executiva:

Art. 13º Compete à Presidente

- I Representar a AMY Kumirãyõma judicialmente e extra-judicialmente;
- II Convocar reuniões da Diretoria e Assembleia Geral;
- III Executar as deliberações tomadas em Assembleias;

Art 14º Compete à Vice-Presidente auxiliar a Presidente, representa-la em sua ausência e/ou substituí-la nos seus impedimentos

Art 15º Compete à Secretária

- I Registrar as reuniões da Diretoria Executiva e da Assembleia Geral;
- II Elaborar e arquivar: todos os documentos sobre as atividades da associação, além da correspondência expedida e recebida;
- III Realizar um levantamento de todos os bens pertencentes à Associação;

Art 16º Compete à Tesoureira

- I Registrar toda movimentação financeira da AMY Kumirãyõma;
- II Proceder, conjuntamente com a Presidente a abertura de contas, assinatura de cheques, requisição de talonários, bem como toda e qualquer providência necessária para realização de operações bancárias;
- III Apresentar à Diretoria Executiva, ao conselho fiscal e a Assembleia Geral Relatório financeiro da Associação;
- IV Zelar pelo Patrimônio da associação;

Essas atribuições consistem nas funções de cada cargo da Diretoria Executiva e foi elaborada de acordo com os parâmetros de uma organização jurídica. Todavia, as mulheres exercem a gestão de acordo com estreitamento de suas relações sociais. Sem dúvida, a Presidente exerce este papel de representante, convocadora de reuniões e executiva, por ter sido ela a articuladora e quem despertou motivações para criação da associação e, inclusive, por isso sua chapa foi a escolhida. No entanto, os trabalhos da Secretária e Tesoureira são distribuídos entre elas mesmas, quando há eventos e exposições, por exemplo: as mulheres escolhidas para participar são as artesãs associadas, logo, são elas mesmas que executam o trabalho de contabilidade dos produtos vendidos no momento da comercialização e o repasse do dinheiro às companheiras.

Com relação à infraestrutura, a AMY Kumirãyõma ainda não possui uma sede, nem mesmo objetos eletrônicos (como, computadores, impressoras, máquinas fotográficas, barco e motor para realizar as viagens e retiradas de cipós no mato). Diferentemente da AYRCA e de outras associações de mulheres, AMY Kumirãyõma funciona sem os equipamentos, não possui e-mail e nem página virtual. Quem cuida da mídia eletrônica para associação é o Departamento de Mulheres da FOIRN, que garante

os diálogos com as instituições apoiadoras e parceiras, envia cartas e solicitações e manda convites para a assembleia da AMY Kumirãyõma.

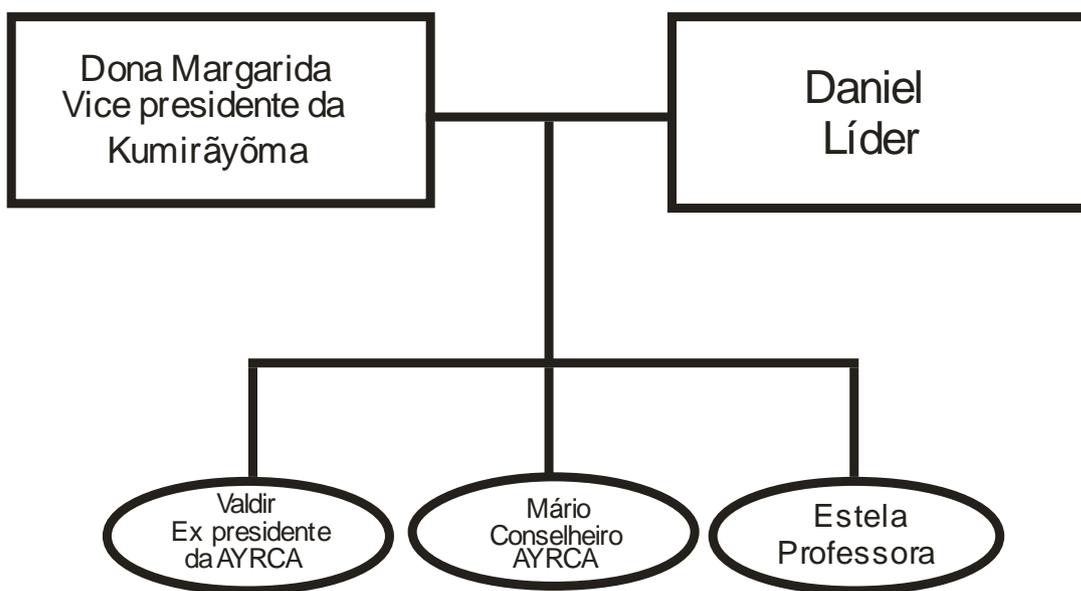
Sobre o perfil das mulheres Yanonamĩ que estão envolvidas nas questões administrativa da AMY Kumirãyõma, o mais instigante é que, atualmente, das mulheres que compõe a Diretoria Executiva apenas a Vice-Presidente é artesã, a Presidente, a Secretária e a Tesoureira são mulheres mais jovens e não possuem domínio das técnicas de tecer as cestarias Yanonamĩ. Isto corresponde a um fator intergeracional da AMY Kumirãyõma, enquanto as mulheres mais velhas dominam os conhecimentos sobre a confecção de cestarias, as mulheres mais jovens possuem experiência com os aspectos do universo não-indígena. E apesar desta relação geracional atuar de forma interdependente, no qual fazer artesanato é uma das principais características da AMY Kuirãyõma, mas também é preciso de alguém que domine os aspectos da institucionalização, o que vimos foi uma preocupação das Yanonamĩ com relação ao desconhecimento dessas mulheres mais jovens com as técnicas dos trançados. Isto não significa que assumir posições na Diretoria Executiva faça as mulheres mais jovens carregar qualquer status superior perante as demais associadas.

Contudo, ser mais jovem e não fazer artesanato não é um fator delimitante para compor a Diretoria Executiva, mas possuir uma trajetória de experiências com a alteridade faz parte do perfil das quatro mulheres componentes da gestão da AMY Kumirãyõma.

A Vice-Presidente possui setenta anos de idade e uma trajetória familiar na composição das lideranças da aldeia Maturacá: Dona Margarida Goes foi enviada aos cinco anos de idade para um internato Salesiano em Manaus, no qual se formou e, em seguida, se tornou professora da região Maturacá aos quinze anos. Casou-se com o “Líder Daniel”, filho do *Periomĩ* que ocupou a região do Rio Cauaburis no contato com os Padres. Seus filhos são quase todos os professores e, por isso, considerados pessoas de autoridade nas discussões públicas. Um deles já foi por três vezes Presidente da AYRCA e também é considerado uma importante personalidade política no exercício da cidadania indígena. O outro filho é professor da escola municipal da aldeia Maturacá e conselheiro da AYRCA. Antes mesmo da criação da AMY Kumirãyõma, a Vice Presidente, Dona Margarida Goes, atuou em espaços políticos de tomada de decisões: ela participou de decisões importantes sobre escolhas referentes ao curso de Licenciatura Indígena e sempre participou das decisões sobre as festas fúnebres colocando seu ponto de vista. Durante a festa, é ela quem puxa os cantos e articula as

mulheres para se pintarem. Dona Margarida Goes pode ser considerada uma liderança feminina Yanonami devido a sua importância política em alguns processos decisórios e a importância política de sua família dentro da aldeia. Dona Margarida Goes relata que aceitou o convite para ser Vice Presidente da AMY Kumirãyõma por incentivo de seu filho e de algumas amigas.

Organograma 2: Relação de parentesco da Vice-Presidente da Associação Kumirãyõma.



Fonte: acervo da autora

Não muito diferente das outras organizações, a Presidenta da AMY Kumirãyõma possui características muito semelhantes aos aspectos apontados por Sacchi (2006) referentes às mulheres lideranças e presidentes de outras organizações de mulheres indígenas: possui o domínio da língua Portuguesa, conhecimentos sobre a sociedade nacional e desempenha papel na mediação do diálogo interétnico por ser falante da língua indígena Yanomani. A presidente possui uma trajetória política que a faz articuladora das ações indígenas com os parâmetros ocidentais que uma associação costuma se estruturar. Floriza foi Tesoureira e depois Secretária da AYRCA e, como parte da diretoria da AYRCA, participou de assembleias em outros grupos do povo Yanomami, assembleias gerais (como a da FOIRN), de eventos em Roraima que discutem a saúde Yanomami e eventos em Manaus e São Gabriel da Cachoeira. Além de Presidente da Associação das Mulheres, Floriza já trabalhou no Polo do DSEI de Maturacá como intérprete e na Pastoral da Criança. No momento ela faz parte da equipe do PGTA, participando de oficinas do Plano de Gestão Territorial e Ambiental de seu território e também do curso de ecoturismo no Pico da Neblina. Além de tudo, recentemente Floriza ocupa o cargo de Tezoureira do Departamento de Mulheres da FOIRN. Ela acredita que ocupando estes espaços da política indígena e em projetos de políticas públicas poderá contribuir para fortalecer a articulação da AMY Kumirãyõma.

A trajetória política da Presidente também está vinculada a participação política de sua linhagem agnática, ela é filha do “Líder Júlio Goez”, uma liderança que possui uma trajetória de participação na política no movimento indígena e que possui bastante conhecimento sobre a sociedade nacional. Se para a política da AYRCA o Sr. Julio Goes foi considerado importante por deter as fontes de alteridade sobre o entendimento do mundo não-indígena, para as mulheres a Presidente Floriza têm a mesma representação. Ela possui mais irmãos por parte de pai que estão envolvidos também na participação política: um deles é membro conselheiro da AYRCA, professor da escola municipal e vereador; outro irmão é Presidente do CONDISI (Conselho Distrital de Saúde Indígena) que realiza o monitoramento das políticas públicas de saúde para os Yanonami do Rio Cauaburis.

A trajetória da Presidente Floriza e da Vice Presidente Dona Margarida da AMY Kumirãyõma não difere muito do que Ângela Sacchi aponta nas experiências de Coordenadoras e Presidentes de outras organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira:

A experiência de boa parte das coordenadoras de organizações específicas de mulheres, ainda, pode comportar a mobilidade para as cidades para estudar e trabalhar, e/ou o contato com missionários católicos que possibilitam o aprendizado da língua Portuguesa e da educação religiosa, além de outras habilidades manuais como corte e costura, bordado, pintura, culinária. (SACCHI, 2006, p. 49).

A Secretária é Professora na Escola Estadual Indígena Imaculada Conceição e realiza formação em nível superior no curso de Licenciatura Indígena da UFAM; a atual Tesoureira entrou na associação após a desistência da Tesoureira eleita na composição da chapa vencedora, que mesmo não sendo artesã e ter pouco envolvimento na política indígena, é filha de um Pajé importante da aldeia Maturacá irmão do Cacique Antônio. A Tesoureira e a Secretária são as mulheres mais jovens da associação, a primeira possui 29 anos e a segunda 28 anos.

As mulheres que compõem a Diretoria Executiva da AMY Kumirãyõma possuem, de alguma forma, experiência no campo da alteridade com a sociedade nacional e o Estado, seja por terem realizado curso de formação superior, como o caso da Secretária, seja por ter estreitado um contato com os missionários Salesianos na formação escolar básica e como catequista, ou mesmo, como é o caso da Presidente, por ter seguido a trajetória da família na atuação política junto aos órgãos indigenistas e também em

atividades missionárias. Mulheres dirigentes da AMY Kumirãyõma, como é o caso de outras mulheres indígenas da AMARN e AMISM, residiram por muito tempo na cidade longe de suas aldeias.

Na AMY Kumirãyõma, a Presidente, a Secretária e a Tesoureira não sabem tecer cestarias, porém seus conhecimentos sobre os modelos organizacionais associativos são considerados relevantes para as mulheres artesãs e fazem delas personalidades importantes para a gestão da associação. As mulheres da Diretoria Executiva da AMY Kumirãyõma, ao contrário das artesãs que não se interessam por esta parte ou pouco conhecem sobre o campo da alteridade, possuem o papel de mediar às relações com a sociedade nacional: na identificação de "parcerias", na negociação com os órgãos indigenistas, na solicitação de "apoios", às vezes na negociação de comercialização, na relação com trâmites técnicos burocráticos (banco, contador, cartório, etc), no trabalho com atas e organização de assembleias. Elas são consideradas personagens importantes, porém por não saberem sobre as técnicas de tecer as cestarias e, algumas vezes, por não saberem sobre os cantos tracionais das mulheres, elas são motivo de preocupação e estigmatização das demais associadas. Certa vez perguntei às mulheres quais eram os nomes de todas as associadas e elas não mencionaram os nomes das que compõe a Diretoria Executiva, então questionei e me disseram: "Elas são da diretoria, não são artesãs". Também presenciei momentos em que algumas mulheres artesãs comentaram em espaços públicos não-indígenas sobre a falta de familiaridade da Presidente com os conhecimentos tradicionais (cestarias, narrativas míticas e cerimônia fúnebre) e organização social da aldeia. Para as artesãs associadas isto é encarado como um problema comum entre mulheres mais jovens.

Esta preocupação com a valorização das tradições é visível nos objetivos da associação. As mulheres Yanomami souberam articular suas preocupações intergeracionais com a principal retórica da política indígena e indigenista, que é o reforço étnico. Assim, assessoradas pelo Departamento de Mulheres da FOIRN, o Estatuto da AMY Kumirãyõma tem como primeiro item dos objetivos a "valorização do conhecimento tradicional".

Art 2º A associação de Mulheres Yanomami do Rio Cauaburis tem como objetivo:

- I Promover e valorizar o conhecimento tradicional das mulheres Yanomami na confecção dos artesanatos e de produtos agrícolas
- II Promover a defesa judicial e extra-judicial do patrimônio territorial, ambiental e cultural indígena do Rio Cauaburis

- III Promover a geração de renda para as mulheres associadas por meio da comercialização de produtos artesanatos e agrícolas
- IV Lutar pelo acesso às políticas públicas, em especial a assistência à saúde, educação diferenciada e de apoio aos produtos artesanatos e agrícola produzidos pelas associadas
- V Promover e incentivar o manejo das fibras, plantas e outros materiais utilizados na confecção dos artesanatos indígena e de produtos agrícolas na região do Rio Cauaburis
- VI Desenvolver intercambio, projetos e comercio sobre os temas acima

Este primeiro objetivo que corresponde à preocupação em perder os conhecimentos tradicionais das mulheres Yanonamĩ, culmina para legitimação da associação dentro e fora da aldeia. Como é possível notar, os objetivos da associação não consistem em apenas promover a geração de renda com a comercialização dos artesanatos. O Estatuto apresenta uma série de itens articulados para promover a legitimidade da forma de atuação das mulheres Yanonamĩ. “Promover a defesa judicial e extrajudicial do patrimônio territorial, ambiental e cultural” e “Lutar por acesso às políticas públicas” são aspectos que vem caracterizando as pautas do movimento indígena como um todo como podemos ver em Ortolan Matos (1997). Neste sentido para se fazerem legítimas entre movimento de mulheres indígenas do Alto Rio Negro, entre as organizações da política indígena, entre as entidades indigenistas e entre a própria política Yanonamĩ executada pela AYRCA, as mulheres Yanonamĩ criaram seu campo de reivindicações utilizando o artesanato de forma abrangente e não se limitando a ele. Desde a criação da associação e registro do estatuto, o artesanato passou a ser não apenas fatos da geração de renda, mas também elemento da gestão sustentável do território através do manejo dos cipós, que por sua vez propicia a defesa cultural e ambiental do território. Além do mais, o item da “valorização dos conhecimentos tradicionais” dos modos de tecer cestarias levou a uma discussão sobre educação escolar diferenciada que poderá incluir as mulheres na luta por políticas públicas de educação indígena.

A partir desses objetivos expressos no Estatuto da AMY Kumirãyõma, as mulheres Yanonamĩ, com ajuda do Departamento de Mulheres da FOIRN, vão construindo a pauta reivindicativa visando o maior "apoio" dos órgãos governamentais e ONGs indigenistas e legitimação na política local. Ao se associarem as mulheres Yanonamĩ incorporam os modelos ocidentais de organização, fazendo uso do aparato burocrático que as legitimam perante os não-indígenas, sobretudo, as políticas de Estado. Elas aderem aos modelos não-indígenas, mas fazem deles o instrumento de afirmação étnica no espaço de alteridade. Neste sentido, as mulheres Yanonamĩ transitam pelos modelos institucionais e ao mesmo tempo exercem a consciência de

uma identidade étnica mediante as próprias relações com órgãos do governo. De acordo com Barth (2000, p.33), os grupos étnicos se definem pela auto-atribuição e a atribuição por outros, de modo que as identidades são utilizadas para categorizar o interno e o externo, formando assim as fronteiras. Segundo Barth: *o fato de haver uma contínua dicotomização entre membros e não-membros nos permite especificar a natureza da continuidade e investigar forma e conteúdo culturais em mudança*. Essa relação entre pertencentes do grupo e não pertencentes é que definem as fronteiras sociais. E como já mencionado, a ocupação de territórios exclusivos não dizem nada a respeito das fronteiras. Barth (2000) supõe a ideia de fronteiras sobrepostas, isto é, a persistência das fronteiras pode ser resultado de situações de contato com diferentes culturas. Isso significa formas de compreensão e conhecimentos compartilhados, mas também uma estruturação das interações.

Relações interétnicas estáveis pressupõem precisamente esse tipo de estrutura de interação: um conjunto de prescrições que governam as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores ou domínios de atividade específicos e um conjunto de interdições ou proscições com relação a determinadas situações sociais, de modo a evitar interações interétnicas em outros setores; com isso, partes das culturas são protegidas da confrontação da modificação. (BARTH, 2000, p.35).

A crítica de Barth à noção de identidade essencialista remete a uma noção de identidade construída e à medida que as identidades são construídas em um processo histórico de pertencimento étnico, os grupos começam a reivindicar categorias de reconhecimentos. A partir do momento em que os povos indígenas passam a vivenciar um processo de negociação com a sociedade não-indígena suas cosmologias e “tradições” passam reintegrar este processo. Há sentimento de autoconsciência do que são “tradições” e o que é cultura Yanonami, e os reforços delimita a fronteira do ‘ser mulher Yanonami’ e ‘ser não-Yanonami’ nos espaços interétnicos do movimento indígena e de negociação com a sociedade nacional (instituições e compradores). Para o autor é dentro do processo de interação, de contato e fluidez que as fronteiras se constituem, e juntamente com elas o pertencimento étnico:

Dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria bases sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos. A interação dentro desses sistemas não leva à sua destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias. (BARTH, 2000, p.26).

Em respostas a essas negociações criam-se as cosmologias tendo em vista o contexto, as demandas sociais e relações intergeracionais. A cultura e a cosmologia estão em movimento, pois são frutos das relações em trânsito entre modos indígenas e não-indígenas, a partir de então, dentro da organização das interações entre pessoas é que se formam tais identidades étnicas, empregadas para pertencer e excluir sujeitos por meio do compartilhamento de signos (língua e valores) (BARTH, 2000).

Os objetivos relacionados à “defesa ambiental” e “manejo das fibras” apresentados no Estatuto da AMY Kumirãyõma compõe uma retórica ambientalista articulada às reivindicações políticas e culturais das mulheres com o intuito de ampliar a atuação dos órgãos do Ministério do Meio Ambiente (ICMBIO) e parcerias com o terceiro setor ambientalista (ISA). Esta retórica caminha ao lado do discurso de reforço das tradições, uma vez que, os modos tradicionalmente utilizados pelas Yanonami na extração dos cipós são por si só sustentáveis, suas reivindicações de defesa do território e das suas práticas são convenientes ao discurso ecológico de conservação da biodiversidade. A AMY Kumirãyõma é uma espécie de articulação política com seguimentos ambientalistas que atuam nas políticas públicas de gestão do território (PGTA). Os próprios agentes destes órgãos orientam e discursam para as mulheres durante as assembleias e reuniões. Relacionando mais uma vez as análises de Alcida Rita Ramos sobre o conceito de “índio ecológico” (1990), pode-se dizer que as mulheres Yanonami apropriaram, a seu favor, das ideias dos ambientalistas, de modo que através da concepção de manejo dos cipós articularam os anseios de conservação da biodiversidade e preservação da floresta aos seus objetivos de consolidação da associação.

O discurso empregado para justificar a criação da associação das Mulheres por meio da afirmação étnica se insere no campo das relações, pois ao mencionar a palavra “tradição”, as mulheres da associação reconhecem uma totalidade social que fora apreendida a partir do contato interétnico que elas tiveram durante as viagens nos eventos e assembleias sobre a política indígena. Uma vez que a ideia de uma “tradição Yanomami” é utilizada pelos não-indígenas ao reconhecê-los como povo, passa agora a ser utilizada pelas mulheres para reivindicar a importância de sua associação dentro da própria comunidade em relação aos homens e lideranças, como também no momento da relação de comercialização dos artesanatos nos diversos contextos interétnicos.

Grande parte desse discurso de preservação das “tradições” é expressa por antropólogos, indigenistas, ONGs e órgãos de proteção e preservação ambiental. Esses agentes dão o respaldo à institucionalização da consciência social através da Constituição Federal, onde os direitos indígenas passaram a ser resguardados pelo Artigo 231, reconhecendo aos índios o direito a sua organização social, costumes, línguas e tradições, dos quais foi competido a União demarcar e proteger seus territórios tradicionais (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988). Este direito, por sua vez, é fruto da ação desses agentes junto aos movimentos indígenas. A retórica da tradição ganhou força na constituição da AMY Kumirãyõma, muitas vezes reforçadas pelos canais de encontro e mobilização que esses agentes promovem na luta pelos direitos indígenas. A noção de tradição não exclui a existência de mudanças, nem mesmo o contato com outras culturas, por isso é apropriada como retórica nas relações e no ato de consciência social das associadas.

3.2.1 O Logotipo

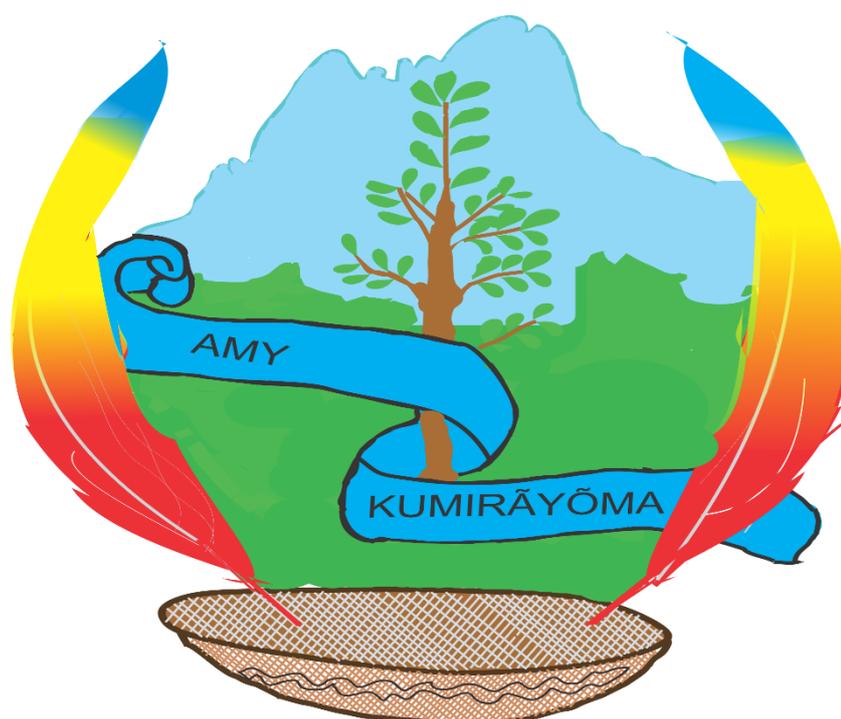
Como toda instituição, as mulheres Yanonami ao se associarem trataram, imediatamente, de criar um logotipo que servisse como o seu símbolo. Após a criação da associação, a Presidente eleita, reuniu com as associadas pedindo que elas conversassem com seus filhos para criarem um desenho que pudesse representar o símbolo e logo da associação.

Eu falei numa reunião, “olha nós queremos um logotipo com um desenho”. Vocês que têm filhos, que estudam, que sabem desenhar, eu sei que muitos dos filhos de vocês sabem desenhar, eu quero que vocês criem um logotipo pra nossa associação. Ai veio vários desenhos, até algum dia se a gente precisar podemos pegar, eu tenho vários desenhos que eles fizeram. Foi o filho da Rosilda lá do Nazaré, foi ele que fez esse daí. Ele desenha bem que só. Ai nós fomos escolher, olhamos, olhamos, e olha esse daqui, gente. E escolhemos. (Entrevista realizada no dia 27/01/2017 com a Presidente da associação em Maturacá)

As mulheres levaram o desenho criado por um adolescente Yanonami ao Departamento de Mulheres da FOIRN para que um designer criasse o logotipo. Inspirado na criatividade do desenhista que conjugou elementos simbólicos da narrativa mitológica da *hecura Kumirãyõma* com a significação ao nome da associação, o designer fez a composição visual do logotipo reforçando a articulação de elementos simbólicos da cosmologia Yanonami. No desenho está a Serra Opota (mais conhecida como Serra do Padre), uma Serra que compõe a paisagem das aldeias de Maturacá e

simboliza a casa dos espíritos. Para os Yanonamî os espíritos/*hēcuras* vivem nos altos das Montanhas e, sendo a *Kumirãyõma* uma *hēcura*, a Serra Opota desenhada no logotipo representaria a sua casa. Na frente da Serra Opota, está a árvore *Kumi*, que é árvore perfumada que as mulheres fazem uso de suas cascas para tintura corporal e também é a árvore que originou a história da *hēcuka Kumirãyõma*, narrada no capítulo anterior. Esta árvore é o símbolo do perfume e preciosidade da mulher Yanonamî, sobretudo porque o diferencial de suas tintas pretas é o cheiro e a não resistência à água – esta tinta se diferencia da pintura feita com o jenipapo por ser removível facilmente com águas já a tinta feita de jenipapo fixa na pele por vários dias. O desenho da árvore está sobre uma mata verde plantada sobre o *xotó*, o cesto conhecido como tradicionalmente Yanonamî. Tanto do lado direito quanto esquerdo há uma pena colorida, com as cores, vermelha, amarela e azul, a pena simboliza a ornamentação usada pelos pajés nos rituais de xamanismo e pelas mulheres usada nas orelhas durante as festas fúnebres. Há uma espécie de faixa envolta na árvore *Kumi* contendo a sigla e nome da associação: AMY Kumirãyõma. Abaixo do desenho está o nome completo da associação. O logotipo é resultado do diálogo interétnico: se por um lado o logotipo é um selo de identificação e representação gráfica que identifica uma instituição, um conceito da área da publicidade; por outro ele apresenta elementos simbólicos da cosmologia, da organização social e espaço geográfico Yanonamî. Portanto, o logotipo revela a articulação entre o conhecimento local e o conhecimento da sociedade nacional na constituição da AMY Kumirãyõma.

Foto 1: Símbolo gráfico da associação



ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES YANOMAMI KUMIRÃYÕMA

Fonte: Acervo da AMY Kumirãyõma sedido a pesquisadora

3.2.2 Os artesanatos

Há uma consciência social expressa no artesanato Yanomami, que é reveladora do reposicionamento das mulheres nos campos de relações tanto nas aldeias como na sociedade nacional. O que antes era um utensílio de transportar alimentos, fabricados para o uso cotidiano, passa agora ter outra significação artística e adquire um status, “arte Yanomami”. Ao longo do processo de comercialização, as cestarias tomaram formatos diferentes para se adaptarem aos compradores não Yanomami, mas para as mulheres artesãs continua contido nos traçados o “*ser* Yanomami”, ou seja, o processo de criação é resutante da cultura. A adaptação do formato dos cestos envolve uma rede de relações interétnicas que foi iniciada dentro das oficinas de capacitação. Em diálogos de campo, fui informada que o cesto tido como “tradicional” da cultura Yanomami é o *xotó*, uma espécie de cesta aberta da boca larga. No entanto, as mulheres Yanomami aprenderam a lidar com outras “tradicionalidades” para conseguirem vender os seus artesanatos. Em uma oficina ofertada pela FOIRN para mulheres de várias etnias do

Alto Rio Negro, uma delas da etnia Baré residente na aldeia Ariabú aprendeu a fazer o modelo de cesto da boca fechada e com tampa. Assim conta a Presidente da AMY Kumirãyõma:

“A minha madrastra participou de uma oficina e aprendeu com os Baré como fazer esse formato de cesto, aí ela pensou “vou levar pra Maturacá que as *naka* conseguem fazer”, ela veio e ensinou esse modo de fazer”. (Entrevista realizada no dia 19/01/2017 com Dona Floriza, em Maturacá)

Hoje, as mulheres Yanonami confeccionam e comercializam cestarias com formatos aprendidos nas relações com outros grupos étnicos, como também criaram outros modelos de artesanato: chapéus, bolsas, fruteiras e cálices, criados com referências aos objetos do não-indígena, mas feito com os elementos culturais Yanonami, a técnica e matéria prima. Portanto, a AMY Kumirãyõma comercializa produtos que ganharam espaço na produção para corresponder aos gostos culturais dos compradores, que em geral são não indígenas, mas com a originalidade dos modos de tecer das mulheres Yanonami.

Foto 2: Artesanatos confeccionados pelas mulheres Yanonami da região Maturacá



Fonte: retirada do site da FOIRN⁶¹

A imagem apresentada acima mostra duas peças artesanais, a primeira é o artesanato ressignificado, uma fruteira com bordas onduladas de caráter decorativo. É uma reelaboração estética de um utensílio de cozinha do ocidente para corresponder à realidade dos compradores não-indígenas. A segunda peça artesanal, mais conhecida como *xotó*, é reconhecida como o utensílio tradicional das cestarias Yanonami. É possível encontrar o *xotó* em lojas da cidade de Manaus que foram fabricados por outros subgrupos Yanomami.

Os produtos como fruteiras, cálices, bandejas, chapéus e cestos com tampa possuem uma fusão de elementos da cultura Yanonami e, ao mesmo tempo, uma subjetividade do diálogo interétnico. Os novos modelos de artesanatos surgiram para

⁶¹ Acesso em 20/03/2017 <http://www.foirn.org.br/>

dar conta das transformações nos artefatos que são compostas pelas mulheres em acordo com suas orientações culturais dentro de um campo de comunicação e diálogo. As interações com diferentes artesãs de outros grupos étnicos e com as relações de mercado fez com que as mulheres Yanonamĩ, no limite das fronteiras étnicas, renovassem suas tradições, apresentando em termos identitários uma reconstrução de sua cultura. A expressão interétnica nos formatos dos artesanatos demonstra o que Barth (2000) havia formulado sobre a cultura e as tradições, ou seja, as mulheres Yanonamĩ puderam dessencializar a cultura nas situações de contato social. Esta análise segue a linha de pensamento de Salhins (1997) pela qual ainda que as interações ocorram e as etnias tenham que se acomodar ao processo histórico de mobilidade social e contato externo, isso não significa que haverá uma perda da cultura ou do pertencimento étnico. Para Barth (2005, p.17), é neste contexto interativo que as identidades são reforçadas e as tradições e estruturas de comportamentos são reconstruídas, as experiências interacionais engajam as pessoas em uma conceitualização mútua de suas identidades e compartilhamento de modelos culturais:

Em terceiro lugar, a cultura está em um estado de fluxo constante. Não há a possibilidade de estagnação nos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados à medida que são induzidos a partir de experiências das pessoas. Logo, argumento aqui que não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo que são transmitidas do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo. (BARTH, 2005, p.17)

Ao participarem de oficinas e eventos com outras mulheres indígenas e de exposições mostrando seus produtos aos não indígenas, as mulheres Yanonamĩ não estão correndo o risco de “perder seus formatos tradicionalmente reconhecidos de cestarias”. Por meio de suas experiências com artefatos e técnicas de outros modos culturais, elas renovam seus padrões culturais pré-existentes, dos quais fazem uso e dominam, e, ao mesmo tempo, criam um ponto de diálogo entre a cultura Yanonamĩ e a sociedade nacional.

Se for considerado o que Lucia Hussak van Velthem diz em seu estudo sobre os bens nas representações Wayana, a comercialização de artesanatos das Yanonamĩ não poderia ser vista somente como resultado da lógica de mercado:

(...) como uma produção material influenciada pelo mercado consumidor externo, mas como resultado de uma reelaboração cognitiva e prática de objetos e materiais industrializados sob o prisma dos sistemas estéticos, cosmológicos indígenas (VAN VELTHEM, 2002, p.62)

De acordo com as considerações de Lúcia Hussak, o contato interétnico não apenas exerce pressões sociais e econômicas, ele também proporciona que os povos apelem às concepções estéticas diante de tantas transformações, sem contar as renovações estéticas que acontecem com a inserção de novos materiais, como as miçangas e os novos formatos de cestarias das Yanonamí. O que muitos autores costumam chamar de “arte para fora” ou “arte da aculturação” é constituída por artefatos produzidos para o comércio. E essa “arte para fora” é considerada legítima expressão estética das mulheres que vivenciam constantes mudanças e integram uma marca do impacto sofrido aos artefatos, ao mesmo tempo em que projetam uma imagem étnica e buscam uma dimensão política de resistência cultural (VAN VELTHEM, 2002, p. 76): *São reelaborações de uma temática familiar.*

Outro aspecto que a AMY Kumirãyõma influenciou nos modos de produção do artesanato foi às negociações dentro da própria família das mulheres associadas. Entre os Yanonamí são as mulheres que confeccionam cestarias, porém o *Jamaxi* é fabricado por homens, mas neste contexto de ressignificação da composição identitária das cestarias, o *Jamaxi* passou a fazer parte dos produtos comercializados pela associação. Bastante utilizado para carregar produtos da roça ou crianças, o *Jamaxi* passou a ser percebido em sua significação artística e valor comercial, fazendo com que as mulheres levem a produção dos esposos para serem vendidas em exposições. Mas observando que são poucas mulheres que comercializam *Jamaxi* de seus maridos em exposições. Na exposição realizada em Manaus, por exemplo, de quase quinhentos artesanatos havia apenas dois *Jamaxi*. Contudo, a comercialização dos trabalhos dos maridos é negociada dentro de uma relação de trocas na prestação e contraprestação de serviços e objetos, como, por exemplo: algumas associadas quando estão doentes e não podem sair para retirar os cipós, elas pedem para seus maridos fazerem este trabalho e em troca elas retribuem com miçangas ou vendendo seus *Jamaxi*. Neste sentido, as mulheres no domínio de sua associação, negociam com seus maridos e com a família a forma participação deles nos trabalhos da AMY Kumirãyõma.

3.3 A Primeira Assembleia da Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyõma: campo do discurso político

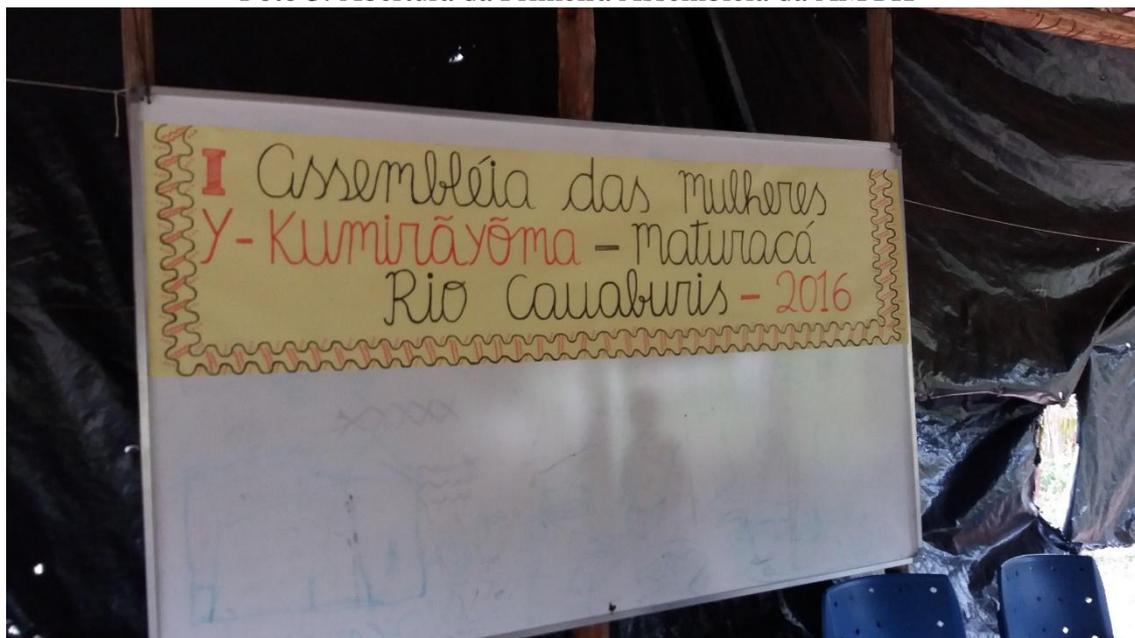
A realização da Primeira Assembleia da AMK Kumirãyõma foi uma função destinada à Presidente, Floriza, que cuidou dos preparativos que se iniciaram dois meses antes. Esses preparativos implicaram em várias viagens a São Gabriel da Cachoeira onde produziram, junto com o Departamento de Mulheres da FOIRN, convites às autoridades, órgãos, instituições e representantes nos quais as mulheres visam ‘parceria’; também emitiram documentos solicitando apoio financeiro aos órgãos (FUNAI e ISA): gasolina, alimentação, etc. Através do Departamento de Mulheres da FOIRN, a Presidente fez a divulgação e encaminha os convites por correios e via internet. A Primeira Assembleia aconteceu em um espaço da casa de apoio da Missão, local onde ocorrem as aulas de Licenciatura Indígena. O suporte com a alimentação fornecido pela FUNAI foi solicitado através da FOIRN, que tem esse papel de mediadora das solicitações feitas pelas associações indígenas do Alto Rio Negro. Para informar as mulheres das demais aldeias do Rio Cauaburis, a FOIRN utilizou a radiofonia.

O segundo momento de trabalho de campo entre as mulheres Yanomami foi realizado na Primeira Assembleia da AMY Kumirãyõma. Na segunda vez em Maturacá, fui a convite da Presidente da AMY Kumirãyõma para participar da Primeira Assembleia. Como já possuía contato com o Diretor da FOIRN, consegui uma carona para sair de São Gabriel da Cachoeira até Maturacá junto com as representantes da FOIRN. Desta vez consegui maiores aproximações com as mulheres da AMY Kumirãyõma onde pude conhecer todas as associadas e conheci outras mulheres indígenas atuantes na FOIRN. Também tive a oportunidade de conhecer uma agente representante do ICMBIO, uma antropóloga pesquisadora da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e uma Professora do Instituto Federal de São Gabriel da Cachoeira. Em um único carro da FOIRN, foram a Ex-coordenadora do Departamento de Mulheres (indígena da etnia Baniwa), a Gerente da Loja Wariró (indígena da etnia Tuiuka), a funcionária do ICMBIO, a pesquisadora da UFPE e a Professora do IFAM. Fomos com a TOYOTA da FOIRN até a Frente Sul (a beira do Rio Iá-Mirim) e o marido da Presidente estava nos esperando com embarcação de motor 40. Foi uma experiência muito interessante, pois, coincidentemente, estávamos viajando para participar da assembleia em um grupo de apenas mulheres. Assim, fomos referenciadas

como ‘autoridades de apoio’ da AMY Kumirãyõma e o fato de sermos todas mulheres possibilitou a construção de um espaço de diálogo mais descontraído, em um ambiente de bastantes brincadeiras entre nós e as mulheres Yanomani. Apesar de estarmos marcadas pela "representação das instituições", fomos muito mais consultadas do que cobradas. Chegamos um dia antes de começar a Assembleia e ficamos todas alojadas na casa de apoio da Missão Salesiana. As Yanomani das outras regiões já haviam chegado alguns dias antes: estavam as representantes das aldeias da região Inambú, da região Maiá, da região Aiari e da Aldeia Nazaré. Durante os preparativos, a Presidente, Floriza, foi a São Gabriel da Cachoeira pegar alguns litros de gasolina e os levou para Maturacá - estes litros serviram para buscar os participantes na Frente Sul e as Yanomani das outras aldeias. A alimentação foi fornecida pela FUNAI e outros apoiadores, sendo quatro refeições distribuídas por dia a todos os convidados: café da manhã, almoço, lanche e jantar. Serviram alimentos industrializados comprados na cidade, como por exemplo biscoito, café, frango, arroz e feijão. As cozinheiras eram as filhas das artesãs, que também são associadas à AMY Kumirãyõma. Elas ficaram cuidando da alimentação e não participaram das discussões da Assembleia. Apesar de entender a importância de conseguir todas as refeições para todos os convidados, as mulheres alegaram que gostariam de nos servir comida tradicional: caça e frutas. A Presidente até comentou comigo: “Na nossa Assembleia, não vai ter só frango, não. Eu vou conseguir com as mulheres pra elas fazerem vinho de açaí (risos)”.

Havia um cartaz confeccionado por uma professora da escola estadual de Maturacá, contendo: “I Assembleia da Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyõma”.

Foto 3: Abertura da Primeira Assembleia da AMYK



Fonte: Acervo da autora

A Assembleia teve duração de três dias. O primeiro dia foi iniciado com uma apresentação cultural. Esta apresentação foi realizada pelas mulheres associadas que pintaram todo o corpo, ornamentaram de brincos e colares e, segurando um artesanato, elas dançaram e cantaram em roda o canto criado para AMY Kumirãyōma. Este canto é da *hëcura* feminina *Kumirãyōma* e é considerada pelas mulheres uma espécie de hino da associação, todas as vezes que elas vão a eventos e assembleias fora da comunidade, elas catam este canto para o público. A primeira apresentação foi feita pelas mulheres convidadas das outras aldeias e a segunda foi feita por todas as associadas. Essa apresentação buscou simular um ritual de boas-vindas aos convidados, inserindo o elemento cultural das mulheres Yanonamĩ dentro da estrutura de uma assembleia, que possui formato de diálogo, basicamente, não-indígena, mas já apropriado pelo movimento e organizações indígenas. As mulheres dançam e cantam da mesma forma que fazem durante as festas fúnebres, o que sublinha a característica cultural própria das mulheres Yanonamĩ que procurou dar o tom do universo feminino Yanonamĩ à Assembleia.

Foto 4: Abertura da Primeira Assembleia da AMYK



Fonte: Acervo da autora

Foto 5: Abertura da Primeira Assembleia da AMYK



Fonte: Acervo da autora

Após a apresentação cultural, todos se sentaram em círculo nas cadeiras da escola/SEDUC oferecidas pela Missão Salesiana. A Assembleia foi presidida pela Presidente da AMY Kumirãyõma, Floriza, que anunciava os temas e mediava as discussões. Floriza leu a programação contendo os temas a serem discutidas e o período destinado a cada uma delas, em seguida ela apresentou as convidadas das outras aldeias

pedindo delas uma palavra de boas-vindas e agradecimentos ao microfone. Depois Floriza apresentou as convidadas "apoiadoras", como disse antes, coincidentemente mulheres, agentes de órgãos indigenistas não governamentais e governamentais (FOIRN, ICMBIO, UFAM, UFPE e IFAM), que também foram convidadas para falar ao microfone palavras de incentivo e agradecimento.

A Assembleia foi sendo dirigida orientada por uma estrutura bastante simétrica, com a Presidente conduzindo as discussões e sua fala sendo pronunciada em tom de conversa. À medida que a Presidente, Floriza, ia lendo a pauta, também ia perguntando se alguma das mulheres gostaria de comentar a respeito, assim, dizia os nomes de algumas mulheres, fazendo brincadeiras e com bastantes risadas. Quando algumas mulheres se negavam a falar ao microfone, Floriza fazia piadas pessoais com elas e insistia até que se sentissem confortáveis para falar. Alguns homens assistiram à Assembleia, estavam as Lideranças e alguns Pajés da aldeia Maturacá, porém apenas um Líder de Ariabú estava presente, que era, justamente, o pai da Presidente da AMY Kumirãyõma o (Líder Julio Goes). As “Lideranças tradicionais” da aldeia Maturacá estavam pintadas e adornadas portando suas flechas/*xereca*, exatamente como costumam estar durante as festas, rituais de xamanismo e nas antigas incursões gurreiras. Eles se sentaram nas cadeias de trás do círculo e os demais homens, que ali assistiam, não estavam adornados nem pintados se sentaram atrás das Lideranças.

A pauta da Assembleia foi construída com base nas experiências da Presidente, Floriza, em organização de outras assembleias da AYRCA, com orientações de seu irmão, conselheiro da AYRCA, e do Departamento de Mulheres da FOIRN. A Assembleia iniciou no dia 20 de junho de 2016 e teve encerramento no dia 24 de junho de 2016. As discussões seguiram a seguinte programação:

- 20/06: Chegada dos convidados
- 21/06 manhã: Recepção e apresentação dos convidados; Apresentação sobre a associação AMY Kumirãyõma: quando foi criada. Qual o objetivo da associação
- 21/06 tarde: Como será a participação das mulheres na sustentabilidade? Como desenvolver o artesanato na educação escolar yanomami da região Cauaburis?
- 22/06 manhã: Matéria Prima: Quais são os cipó que utilizamos? Como eles são coletados? Onde eles são coletados (mapa mental). Quais são as boas práticas no manejo do cipó? Qual o processo do *massimassima*? Quais são as boas práticas?
- 22/06 tarde: Oficina: troca de experiência sobre o artesanato e participação das jovens: quais são os diferentes tipos? Como fazer um bom acabamento?

- 23/06 manhã: Comercialização: como identificar nosso artesanato (marca selo)? Como escoar a produção para os compradores? Quais são os potenciais compradores?
- 23/06 tarde: E os potenciais parceiros na cadeia de valor? Parceiros para realizar oficina de administração da Kumirãyõma. Avaliação: falta de apoio, eventos realizados e encerramento
- 24/06 manhã: retorno dos convidados

Cada uma desses temas era apresentados pela Presidente, Floriza, e em seguida convidava um Yanonami para comentar a respeito, mulheres e homens, e por último, solicitavam as falas dos convidados não-Yanomami levantando questionamento e pedindo "apoio". Na pauta de apresentação da AMY Kumirãyõma, a Presidente deu início narrando rapidamente quando foi criada a associação e com quais objetivos. Em seguida, ela convidou algumas mulheres Yanonami a comentarem sobre a importância da associação e, algumas delas, fizeram seus pronunciamentos na língua Yanonami. Nem todas as falas das mulheres eram traduzidas para o português e, às vezes, quando eram traduzidas pela Presidente, as traduções se repetiam dizendo sobre a importância da AMY Kumirãyõma e da busca por "parcerias". O reforço da importância da associação nos discursos das mulheres faz parte de uma insistência estratégica, tanto com o intuito de convencer os agentes institucionais ali presentes para reforçar as "parcerias", quanto para convencer os homens Yanonami que não estão apoiando a iniciativa das mulheres. Algumas lideranças masculinas, que ali estavam presentes, foram convidadas a falar: o "Líder Julio Goes" da aldeia Ariabú e o "Cacique Antônio Lopes" da aldeia Maturacá. O discurso proferido pelo "Líder Julio Goes" foi, praticamente, todo em português e fazia um apelo aos homens que apoiassem e acreditassem na iniciativa das mulheres. Sua fala foi aplaudida e aclamada por muitas mulheres que, posteriormente, pediram o espaço de fala para ratificar a negligência dos homens para com a AMY Kumirãyõma:

No mundo inteiro só os homens querem dominar a sociedade. A associação é de todos, para as mulheres se defenderem, para as senhoras se defenderem (...). A mulher é dona da família, homens estão para apoiar e incentivar e essa associação vai ser história para as senhoras futuras. Vocês maridos não estão respeitando a Kumirãyõma (...). Essa associação é para vocês se defenderem dos napês e dos maridos. Delegado, Prefeito vão ouvir a Kumirãyõma que são das senhoras. Não quero mais ouvir Xome. Vocês homens estão roubando o dinheiro das crianças. (Depoimento do Líder Julio Goes durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 21/06/2016).

Nós criamos a associação para se defender do napê, para se defender e ser respeitado. A associação é uma fecha para se defender, é esse o significado da associação. Nós não somos índios, somos Yanomami. Não gostamos de ser chamado de índio não.

Kumirãyōma vai reforçar a AYRCA. Associação Kumirãyōma é uma potência tribal, é história da nação Yanomami, para nós se defender dos napë, homem branco que quer destruir. Os países de primeiro mundo criaram associação merecem respeito. (Depoimento do Líder Julio Goes durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 21/06/2016).

A palavra *Xome* é tradução, em Yanonamí, da palavra mentira, enganação. De acordo com o discurso do “Líder Julio Goes”, os homens estavam usando esta palavra para definir a associação das mulheres e assim poderem justificar e convencer suas esposas a não participarem. O “Líder Julio Goes” é bastante reconhecido por seu conhecimento da sociedade nacional, graças as suas experiências na mediação das relações interétnicas dos Yanonamí, ele acabou conhecedor dos discursos mais utilizados entre grandes líderes do movimento indígena na reivindicação dos seus direitos. Este líder conhece bem, não apenas as pautas mais efervescentes no movimento indígena, mas também as pautas comumente reivindicadas pelas mulheres indígenas, pautas estas que ainda não estão sendo pensadas pelas mulheres Yanonamí como, por exemplo, violência, bolsa família, dominação masculina nos espaços públicos, etc. Ele conhece o discurso indigenista, as reivindicações dos líderes indígenas e sabe articular sua fala para as instituições estatais. Ou seja, sua fala extrapolou os objetivos e temas a serem abordados naquela assembleia, trazendo novas demandas para as Yanonamí que estão presentes nas reivindicações de outras mulheres indígenas. Ao dizer “No mundo inteiro só os homens querem dominar a sociedade”, Julio Goes demonstra o quanto sua experiência na atuação política interétnica foi além dos conhecimentos dentro do movimento indígena, dando a entender o seu acesso até mesmo às retóricas feministas. Mais à frente ele acrescenta a sua interpretação sobre a AMY Kumirãyōma, dizendo que um dos seus objetivos é “para as mulheres se defenderem de seus maridos”. Estas duas colocações deste líder apontam para a dimensão que seus discursos e interpretações têm tomado, pois em sua fala faz uso não apenas dos ideais da luta das mulheres indígenas, mas também das mulheres não-indígenas. Por outro lado, ele comenta que a AMY Kumirãyōma consiste em reforçar a AYRCA na “defesa dos *napë*”. Nesta frase, Julio Goes inscreve estratégias sociais em um discurso de resistência política. Seus posicionamentos são bastante comuns entre os líderes indígenas no contexto interétnico. Dominique Gallois (2002) analisa tais estratégias discursivas entre os Waiãpi e entende que essas formas de resistência nos discursos político contra os “brancos” os permite se

autoafirmarem em oposição a eles, tanto por referência ao passado das suas relações, como também na perspectiva de futuro sobre o que querem das relações interétnicas.

Contudo a fala do seu Julio Goes acabou gerando manifestações das mulheres, confirmando sua acusação aos homens. Apesar desta questão não fazer parte de uma discussão frequente entre as mulheres, elas confirmaram as palavras do “Líder Julio” acrescentando seus apelos à falta de apoio dos homens. Elas compreendem que AMY Kumirãyõma possibilitou uma ocupação dos espaços públicos por parte das mulheres e que isto acabou sendo um incômodo aos homens de algumas famílias:

Foram cento e vinte e cinco mulheres que criaram a associação, mas hoje apenas 25% participam. A maioria das mulheres desistiram da associação. Não sei porque, mas dele ser por causa dos maridos que ficam falando na cabeça delas que nós somos *nase nase*⁶². Ela foi criada para preservar nossa cultura, nossa arte. Meu trabalho é levar nosso trabalho lá para fora. Mostrar que lá para fora que existe mulheres Yanonamĩ fazendo artesanatos original. E estou aqui para reivindicar dos parceiros cursos de capacitação. (Depoimento de uma das associadas durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 22/06/2016).

O “Cacique Antônio Lopes” proferiu seu discurso na língua Yanonamĩ e sua fala esteve mais relacionada às representações simbólicas da associação para a cosmologia Yanonamĩ. De acordo com discurso deste Cacique, a Associação das mulheres era fruto das proteções realizada pela *hëcura Kumirãyõma* às mulheres. Segundo, o Cacique, a *hëcura Kumirãyõma* cuidaria para que as mulheres, através da associação, se fortalecessem, cuidassem de sua saúde e das disposições para o trabalho: “A Kumirãyõma é um espírito mulher e ela está fazendo este trabalho político com as mulheres Yanonamĩ” (Tradução de um professor que acompanhava a Assembleia). Por ser considerado um pajé de grande importância na organização social de Maturacá, a fala do Cacique Antônio Lopes promove o equilíbrio entre “as coisas do *napë*” e “as coisas do Yanonamĩ”, se, por um lado, o espaço onde se pronunciavam os discursos segue os padrões ocidentais, por outros, alguns discursos são orientados pelas referências cosmológicas.

Os discursos na Assembleia das mulheres consistiam em uma articulação de sistemas de significados: ao mesmo tempo em que alguns líderes e mulheres demonstravam em seus pronunciamentos o domínio dos conhecimentos a da sociedade nacional, o Cacique de Maturacá e outras mulheres mais velhas, por exemplo, acionam a cosmologia Yanonamĩ em suas falas discursivas. O espaço da Assembleia constituiu-

⁶² Tradução em Yanonamĩ da palavra mentiroso

se em um local da afirmação étnica, onde, de um lado mulheres e homens Yanonami fazem uso da retórica da consciência étnica (TURNER, 1991) acrescentando categorias “brancas” para reforçar suas identidades por meio da importância do território e da preservação da “cultura tradicional”. Esta retórica é uma leitura que as mulheres e homens Yanonami fazem dos discursos de ambientalistas e antropólogos. Por outro lado, para se legitimarem etnicamente e não cair apenas nos conhecimentos da sociedade nacional, os/as Yanonami reelaboram as cosmologias e criam um discurso político com base nas narrativas míticas.

O discurso étnico se legitima fazendo referência ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele. Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução de categorias brancas, ele se reduzirá à uma retórica oca; e se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural. Em um caso como no outro, a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político. Ao contrário é a capacidade de executar tal articulação que faz os grandes líderes interétnicos. (ALBERT, 2002, p. 242)

A fala do Cacique baseada no universo xamânico e em suas crenças no mundo dos espíritos para legitimar a iniciativa das mulheres na organização política é articulada com os discursos do outros líderes, mulheres e professores quando se referem à sustentabilidade e ao reforço das técnicas tradicionais de tecer os cestos. Estes dois âmbitos do discurso indígena delineado por Albert (2002) marca a característica da Primeira Assembleia das mulheres em promover a afirmação étnica e a legitimação política. A estrutura desta Assembleia está ligada a uma atualização cultural de unidades discursivas que atuam por meio de realidades arquitetônicas fluídas em um processo de continuidade cultural que incorporam mudanças (SALHINS, 1990, p. 64). Para Sahlins (1990) há cada evento a cultura sofre alterações em sua estrutura de significações ao longo de sua autoconstrução, ou seja, à medida que a cultura Yanonami passa por atualizações eles vão incorporando elementos não-indígenas junto aos elementos cosmológicos e transpondo-os em práticas discursivas. As assembleias são eventos muito importantes para os Yanonami. Deste modo, articular narrativas míticas com as reivindicações políticas corroboram para transformar um evento de caráter “branco” e ocidental em espaço de afirmação étnica, sobretudo para simetrizar os aspectos dos Yanonami e dos *napë*.

Além do “Cacique Antônio Lopes” e do “Líder Júlio”, o “Líder Daniel Goes” que também é de Maturacá se pronunciou na assembleia. A ausência das outras lideranças da aldeia Ariabú, talvez seja o reflexo do fato da AMY Kumirãyõma ser

majoritariamente ocupada por mulheres da aldeia Maturacá. As falas dos demais homens participantes eram, geralmente, bastante longas. As mulheres faziam seus discursos de modo objetivo e sintético, enfatizando o interesse delas com aquele momento, suas falas eram resumidamente traduzidas pela Presidente, Floriza, que guiava a assembleia. Já os homens proferiam longos discursos na língua Yanonamĩ e, em seguida, traduziam minuciosamente para o Português, dirigindo-se a nós, *napës*. Fora as lideranças masculinas que proferiram algum discurso de incentivo às mulheres, nem todos os homens que ali estavam participaram dos debates, apenas três de Maturacá, que são professores, estiveram presentes do início ao fim acrescentando suas opiniões.

As convidadas representantes das instituições foram solicitadas a pronunciar sobre todos os assuntos debatidos. As mulheres Yanonamĩ nos pediam explicações, opiniões e ideias, sempre que um tema era amplamente discutido. A presidente finalizava dizendo: “E as *nakas* o que têm a nos dizer?”⁶³ Nós nos revezávamos para falar ao microfone sobre as perguntas feitas por elas. Em determinados momentos exigiam-se maior participação das mulheres da FOIRN, em outros da agente do ICMBIO. No momento da apresentação da AMY Kumirãyõma, a secretária leu o Estatuto que havia sido registrado. Durante a leitura as mulheres constataram que havia um erro de digitação no próprio Estatuto e trataram de questionar de forma incisiva a então coordenadoras do Departamento de Mulheres da FOIRN, de forma incisiva, cobrando uma explicação para tal erro. Neste momento, a Presidente solicitou o posicionamento da FOIRN, pedindo que elas resolvessem aquele problema levando o Estatuto para que fosse refeito e registrado novamente. Ela disse: “E agora? O que vocês vão fazer? Isso não pode ficar assim, não podia ter acontecido, vocês têm que arrumar isso aí. Está faltando um artigo e por isso a gente não pode tirar o CNPJ”. As Coordenadoras receberam duros comentários e, naquele momento, a relação estava bem marcada, apesar de serem todas indígenas e parte do movimento indígena no contexto do Alto Rio Negro. As mulheres Yanonamĩ demarcaram a posição do Departamento de Mulheres da FOIRN enquanto responsável pelas políticas de mulheres indígenas, cujo espaço de fala daquelas indígenas enquanto agentes do

⁶³ A palavra *naka* não possui uma tradução específica para o Português, pois é utilizada para chamar ou nomear uma mulher que possui relações de proximidades. Ou seja, chamam-se filhas, irmãs, tias, netas, sobrinhas e cunhadas por este termo. Ao nomear desta maneira, Floriza desconstrói o ambiente que nos separa das Yanonamĩ e nos coloca como agentes parceiras das instituições. A palavra *naka* possui um caráter mais carinhoso, e nos chamando assim, ela descontra a situação em que somos marcadas por *napë* (não Yanonamĩ).

movimento indígena resumia em ouvir os anseios das mulheres Yanomami e contribuir na resolução de seus problemas institucionais.

As mulheres Yanomami demarcaram uma posição de “agentes externas” para nós, convidadas não-Yanomami: deram-nos um crachá com os nossos nomes e o nome da instituição que representávamos e reservaram um espaço entre as cadeiras em círculo para sentarmos todas juntas. Esta configuração remete ao domínio exercido pelas mulheres Yanomami para criticarem e questionarem nossas atuações e, ao solicitarem apoio, definiram nossa posição como "parcerias". Ou seja, a Assembleia foi um espaço de articulação entre mulheres Yanomami e mulheres não-Yanomami que propiciou uma simetriação do poder na relação entre as mulheres Yanomami e as instituições governamentais e não-governamentais, mas também reconhecendo autoridade das instituições que representávamos para atuar a favor de suas demandas.

O tema sobre a sustentabilidade com manejo dos cipós foi construída com o auxílio do ICMBIO. No momento de discutir este tema, a Presidente Floriza, pediu para que as convidadas começassem a falar sobre o assunto. Durante o almoço, antes de começarmos a discutir o tema da autosustentabilidade, a Presidente veio conversar comigo pedindo para que eu explicasse melhor sobre o que é a autosustentabilidade. Notei que o tema da autossustentabilidade foi inserido na pauta da assembleia a partir do consentimento das mulheres em debates e orientações com órgãos não-indígenas. A sustentabilidade não é a priori um objetivo das mulheres Yanomami da associação, mas se tornou o resultado da ampliação de suas demandas a partir de suas relações políticas com as instituições indigenistas e ambientais.

Ao começar os debates sobre este tema, todas as mulheres representantes das instituições comentaram os aspectos da autosustentabilidade no contexto indígena. A Bióloga do ICMBIO falou sobre a sua experiência em pesquisas e trabalhos desenvolvidos em outras regiões Yanomami, sugerindo que as mulheres comparassem o manejo delas com aquele realizado pelos Yanomami de Roraima, relatando a experiência deste outro grupo como um modelo sugestivo. Como exemplo, foi apresentada uma cartilha sobre forma de manejo, elaborada em língua Yanomami por meio de um projeto realizado com os Yanomami de Roraima. No entanto, dois homens presentes na Assembleia, o Vice-Presidente da AYRCA e um professor, pediram que a explicação sobre a autosustentabilidade por meio do manejo de cipós fosse adaptada aos conhecimentos e realidade da região do Rio Cauaburis, devido às

explicações da cartilha ser “conhecimentos de outro grupo”. Após este pedido das lideranças, uma das mulheres da associação, comentou:

Autosustentabilidade nós já estamos fazendo, quando passamos um mês no mato pegando cipó no mato e depois fabricamos nosso artesanato para levar a cidade. Nós mulheres também conhecemos o mato, não é só homem não. A gente que mora aqui já sabe cuidar da mata, a gente sabe tirar cipó përisi. Nós Yanonami, a gente sabe cuidar da mata, ninguém destrói não. (Depoimento de uma das associadas durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 22/06/2016).

Outro rapaz, professor, que também participava das discussões, pediu permissão da fala e completou:

A gente sabe tirar cipó. A gente tem o nosso manejo que não deve ser retirado todo o cipó. Primeiro deve quebrar a ponta, se ele quebrar não pode tirar, se não quebrar pode puxar do solo. Esse é o manejo do cipó, pegar somente o necessário e o cipó correto. (Depoimento de uma das associadas durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 21/06/2016).

Este cuidado em pautar a discussão do manejo do cipó a partir do modo como costumam fazer no Alto Rio Negro está relacionado à preocupação das autoridades e lideranças masculinas em demarcar as diferenças intraétnicas entre os Yanonami de Maturacá e os outros subgrupos Yanomami. Como demonstrei no primeiro Capítulo desta dissertação, o contexto político dos Yanonami leva a esse tipo de reivindicação, associados da AYRCA e demais lideranças Yanonami insistem em serem reconhecidos como agentes políticos e portadores de conhecimentos étnicos específicos, usando para isto o discurso da diferenciação com relação aos outros Yanomami. Essa demarcação de diferenças e comparações intraétnicas está presentes nas falas discursivas dos homens, mas não consiste em uma preocupação constante da AMY Kumirãyōma. Por isso, esses discursos podem ser considerados resultantes dos anseios políticos da AYRCA em um contexto de reivindicação por visibilidade e reconhecimento na política indígena.

Todas essas discussões sobre sustentabilidade ocorreram na Assembleia durante a manhã. Na parte da tarde, a bióloga do ICMBIO deu uma oficina de construção do mapa mental, no qual as mulheres desenhariam a região onde estão localizadas suas aldeias, apontando os locais dentro do território Yanomami em que se encontram os recursos naturais utilizados na subsistência, em especial, o cipó. Foram construídos três mapas, um de cada aldeia, a partir das visões e experiências das mulheres dentro do território, cartografando as extensões das aldeias, as roças e locais em que se encontram

os cipós. Em seguida, as mulheres apresentaram os mapas elaborados para os participantes da Assembleia, explicando suas experiências e mostrando os desenhos. Contudo, alguns homens que presenciavam a apresentação sempre se manifestavam, interrompendo as mulheres, para complementar suas explicações.

Foto 6: Construção dos mapas mentais na Assembleia da AMYK



Fonte: Acervo da autora

Foto 7: Construção dos mapas mentais na Assembleia da AMYK



Fonte: Acervo da autora

Foto 8: Construção dos mapas mentais na Assembleia da AMYK



Fonte: Acervo da autora

Na Primeira Assembleia, o tema relacionado à educação foi tratado com menor atenção, não pela sua importância, mas pelo fato de ter tido poucos professores presentes, o que dificultou a realização do debate sobre a realidade das escolas. No entanto, a preocupação das mulheres consistia em utilizar a escola como meio de aprendizado dos conhecimentos das técnicas dos trançados pela nova geração. A Presidente da AMY Kumirãyõma ratificou a ideia de um dos professores presentes quanto a incluir o aprendizado de tais conhecimentos no componente curricular da disciplina Artes. As demais mulheres Yanomami compartilhavam favoravelmente desta ideia:

Tenho orgulho de ser Yanomami e sei da importância de não perder as técnicas do artesanato. Nossas jovens só querem saber de celular e não se interessam mais pelos trançados. O artesanato tem que ser levado às escolas municipais e estaduais de Maturacá através da disciplina de artes. (Depoimento de uma das associadas durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 23/06/2016).

O Vice-presidente da AYRCA, que é professor e também estava presente neste momento da discussão, entrou no debate como sendo uma autoridade que falava pela escola estadual e declarou a importância do “fortalecimento da Arte Yanomami nas escolas indígenas de Maturacá”:

Estamos perdendo a arte cultural. Hoje o aluno não sabe fazer um arco, nem eu sei. Os *patas* conhecem, então nós temos que ir pro mato conhecer qual a árvore que fornece o cordão certo do arco. (Depoimento do Vice Presidente da AYRCA durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 23/06/2016).

Nessa mesma preocupação, a Vice-Presidente da AMY Kumirãyõma, completou:

As mulheres mais jovens, as *moco moco*, tem que procurar aprender os cipós e os cestos, como é que faz, para não esquecer, porque as mulheres mais velhas podem morrer e vocês vão perder as técnicas e conhecimentos dos cipós e das artes. (Depoimento de uma das associadas durante a Primeira Assembleia da AMYK).

A discussão sobre este tema durou pouco e logo em seguida as mulheres se juntaram para explicar os nomes de cada cipó utilizado e o nome de cada produto que elas fabricam. Neste momento, um dos homens participantes da Assembleia, também professor, interrompeu a fala das mulheres, argumentando que iria ajudar a explicação delas. Ele pegou um dos cestos que estava à mostra e começou a proferir sua explicação em português.

Nesta assembleia cada tema era amplamente debatido e comentado por todos aqueles que nele tinham interesses. Em todos os momentos, o espaço central ocupado pela pessoa convidada a se pronunciar ficava aglomerado de pessoas querendo dar suas opiniões. Logo, o momento de fala não obedecia à sequência de inscritos, quem quisesse pegar o microfone para falar assim poderia. Ou seja, os espaços de fala eram compartilhados simultaneamente o tempo todo e as oportunidades de fala não eram restritas, porém os homens quando pegavam o microfone alongavam mais os seus discursos do que as mulheres. Por outro lado, as mulheres não se incomodavam com os longos pronunciamentos dos homens, elas aplaudiam, mas selecionavam os argumentos que consideravam mais importantes para a AMY Kumirãyõma e prosseguia o debate apenas com aqueles mais relevantes as demais falas eram desconsideradas.

Após a explicação que acabou envolvendo mulheres e homens, iniciou uma oficina de artesanatos na qual as meninas mais jovens e nós, mulheres não-Yanomami representantes de instituições presentes, fomos convidadas a participar como

aprendizes. Somente as mulheres participaram da oficina, enquanto os homens observavam.

Foto 9: Oficina de artesanatos na Primeira Assembleia da AMYK



Fonte: Acervo da autora

Foto 10: Oficina de artesanatos na Primeira Assembleia da AMYK



Fonte: Acervo da autora

Foto 11: Oficina de artesanatos na Primeira Assembleia da AMYK



Fonte: Acervo da autora

Foto 12: Oficina de artesanatos na Primeira Assembleia da AMYK



Fonte: Acervo da autora

Os temas debatidos e reivindicados nesta Primeira Assembleia foram construídos a partir de múltiplas experiências das mulheres Yanomami e a partir de referências do próprio movimento de mulheres indígenas do Alto Rio Negro, movimento articulado pelo Departamento de Mulheres da FOIRN. Como vimos, o ICMBIO contribuiu com ideias sobre reivindicações relacionadas à sustentabilidade. Já o tema sobre educação e reforço das tradições entre as novas gerações constituíam os objetivos da AMY Kumirãyõma formalizados em Estatuto e, portanto, acabou sendo inseridos na pauta como objetivo relevante para ser cumpridas.

Contudo, outras problemáticas locais que não foram incluídas na pauta da Assembleia perduram nas discussões das mulheres nesta Primeira Assembleia como, por exemplo, a falta de apoio dos homens, a falta de participação e apoio da AYRCA e de outras aldeias da região Maturacá. Foi visível o quanto os discursos que abordavam estas problemáticas chamaram mais atenção das mulheres e tiveram suas participações intensificadas, comparado aos temas elencados na programação, como o da sustentabilidade. Apesar das mulheres considerarem importante o tema da sustentabilidade e reconhecerem a importância de conservar a biodiversidade através do manejo tradicional dos cipós, outras questões sobressaíam. Por várias vezes, as discussões sobre sustentabilidade tomaram outros caminhos e os discursos se voltavam às problemáticas locais que já mencionei. Durante a discussão sobre sustentabilidade,

um professor pediu a permissão de fala para acrescentar que ele estava sentindo falta da participação da comunidade Ariabú e da AYRCA. As mulheres o aclamaram e, em seguida, se pronunciaram argumentando a dificuldade que tiveram para conseguir o motor e o bote emprestado com a AYRCA. Apontaram este fator como uma atitude de boicote ao trabalho e associação delas, pois dependiam desses objetos para realizar os deslocamentos necessários às suas atividades de coleta dos cipós e comercialização dos artesanatos. A Presidente, Floriza, aproveitou o gancho para reclamar da falta de participação das mulheres da aldeia Ariabú e destacou a importância do posicionamento de todas as mulheres, porque a AMY Kumirãyõma é de toda a região do Rio Cauaburis:

Gostaria que elas estivessem aqui vendo o que está acontecendo, vendo o meu trabalho. Essa assembleia é para botar as dificuldades para fora, não é para ficar só ai sentada vendo os outros falarem. Cadê a conselheira da Ariabú? Cadê as outras associadas de lá que não estão aqui? (Depoimento de uma das associadas durante a Primeira Assembleia da AMYK). (Depoimento da Presidente Floriza na Primeira Assembleia das Mulheres em Maturacá no dia 21/06/2016)

As mulheres queixaram, na Primeira Assembleia, da falta de acesso ao motor e o bote que estão com a AYRCA, mas que foram adquiridos através do projeto *Tiëmotima*, projeto realizado com elas. Disseram que o motor e o bote eram fruto do trabalho das mulheres e, por isso, elas teriam o direito de utilizá-los. Neste momento, a Presidente, Floriza, mais uma vez questionou a ausência do Presidente da AYRCA na Assembleia. Apenas o Vice-Presidente participou de algumas discussões de determinadas temas e da abertura, porém, no momento em que as mulheres levantaram essa problemática, ele não estava. Na falta de alguém que compõe a diretoria da AYRCA para responder às indagações das mulheres, um dos conselheiros da AYRCA tomou a palavra junto com o Líder Julio Goes:

Vocês podem usar o motor, senhoras. Este motor e este bote é de vocês, é do trabalho de vocês. É da Kumirãyõma também. Vocês têm que pedir, que reclamar. Devemos apoiar as mulheres. A AYRCA não está fraca não, quem está fraco é o Presidente. (Depoimento de Líder Julio Goes durante a Primeira Assembleia da AMYK). (Depoimento de Anderson Goes na Primeira Assembleia das Mulheres em Maturacá, dia 21/06/2016)

Este debate perdurou por bastante tempo, além do motor e do bote, as mulheres questionaram o uso de dois computadores e máquinas fotográficas que foram conseguidos pelo ISA para uso das duas associações, mas que estavam apenas nas mãos da AYRCA. As mulheres Yanonami também argumentaram contra a forma de fazer política da AYRCA, acusando-a de “fraca”. Os debates sobre esta problemática e a falta

de apoio de alguns maridos foram os que ganharam maior visibilidade e eloquência por parte das mulheres e lideranças. A acusação da política da AYRCA com o uso da palavra “fraca” aparece bastante, tanto nos discursos da Primeira Assembleia quanto nas entrevistas que as mulheres me concederam. O uso desta palavra é utilizado pelas mulheres para traduzir ao português suas opiniões sobre a atuação dos homens na AYRCA, e tornar mais inteligível aos não falantes da língua Yanonami o sentimento de descontentamento das mulheres com a falta de apoio desta associação e da maioria dos homens Yanonami. A palavra utilizada contra a AYRCA é uma categoria classificatória que identifica a política dos homens como pouco efetiva, argumentando que seus trabalhos na política indígena e indigenista não são visíveis para os que estão nas aldeias. É importante considerar que esta expressão de descontentamento das mulheres Yanonami é uma estratégia de tradução apresentada aos agentes não-indígenas, mas é preciso analisar se as palavras emitidas pelas mulheres na própria língua, para classificar a AYRCA, também possuem a mesma significação e sentido que o adjetivo “fraca” na língua portuguesa. Também é importante considerar que o intenso discurso de descontentamento está relacionado à configuração da gestão, ocupada em sua maioria por homens, e não com a instituição AYRCA em si mesma. O incômodo das mulheres está relacionado aos gestores que não atuam politicamente e nem realizam os trabalhos da AYRCA em acordo com as suas expectativas.

Foto 13: Mulheres debatendo suas pautas na Primeira Assembleia da AMYK



Fonte: Acervo da autora

O tema sobre a comercialização, escoamento da produção e identificação de compradores foi um dos que mais recebeu atenção em relação aos temas que constavam na programação da Primeira Assembleia. No momento desta discussão, a Presidente, Floriza, nos solicitou, agentes representantes das instituições convidadas, orientações sobre como as mulheres Yanonami poderiam trabalhar e desenvolver a comercialização no cotidiano. Ela explicou que a comercialização vem sendo feita em exposições e na loja Wariró e que parte da venda é destinada, com consentimento das mulheres, à AMY Kumirãyõma para cobrir os custos e comprar materiais para a associação. Para apoiar as mulheres Yanonami a pensar melhor sobre esta questão, nós, as convidadas não-Yanonami, criamos uma dinâmica de explicação colocando ao quadro anotações pontuais sobre aspectos que marcam como a produção e comercialização têm sido feita pelas mulheres atualmente e como elas gostariam que fosse. Abaixo está o resultado da dinâmica:

Como tem sido feito

Produção livre

Não ter determinação de quantidade (meta)

Tamanho não é padronizado

Desenho não é padronizado

O que queremos?

Mapear futuros compradores

Aumentar as vendas

Vender para outros lugares

Loja Virtual

Selo: Produto Yanonami

O penúltimo item do tópico “**O que queremos?**” foi sugerido por um professor Yanonami participante da Assembleia. Ele nos contou que uma funcionária do ISA havia criado um site para AMY Kumirãyõma, por meio do qual poderiam vender seus produtos de modo virtual. Porém, as mulheres passaram a questionar a colocação do professor Yanonami, dizendo não estarem cientes da criação deste site e não compreender bem como isto funcionaria e como poderia trazer benefícios. A professora do IFAM explicou às mulheres que uma loja virtual exigiria padronização de tamanho, de formato e demanda de produção; que teriam que mandar os produtos por correios e agregar ao valor do artesanato os custos com viagens a São Gabriel da Cachoeira e postagem nos correios. As mulheres, imediatamente, solicitaram a retirada desta ideia proposta pelo professor e pediram que a Presidente desse seguimento aos assuntos mais pertinentes aos seus objetivos, pois estavam bem certas do que queriam: não afetar o

modo livre de confeccionar as cestarias. A ideia do professor acabou sendo excluída das discussões. Ele tentou argumentar dizendo que ao invés de site poderiam criar uma *Fun Page* no *facebook*, mas as mulheres passaram a desconsiderar a sua opinião e argumento. A partir do descarte à ideia do site ou loja virtual por *facebook*, as mulheres, com ajuda da gerente da loja Wariró que estava presente representando a FOIRN e possuía experiência no ramo da comercialização, começaram a pontuar o que elas buscavam com a expansão da comercialização. Nós, convidadas, mais uma vez, anotamos ao quadro as diferentes sugestões das mulheres e demais participantes da assembleia a fim de guiá-las nas discussões:

- *Mapear futuros compradores de forma gradativa “aos poucos”*
- *Aumentar os “parceiros” da associação*
- *Participar de mais exposições e feiras em outros lugares para além de São Gabriel da Cachoeira*
- *Regularizar a associação (criar CNPJ)*
- *Construir catálogo com informações sobre artesanato Yanonami, contendo: matéria prima, histórico, fabricação. Com o objetivo de “valorizar as mulheres Yanonami”*

Uma característica das mulheres Yanonami é não deixar as discussões apenas no âmbito da fala. Para elas os "parceiros", agentes das instituições, ao participarem da Assembleia, deveriam ajudá-las não apenas dando ideias, mas principalmente comprometendo-se com ações junto à AMY Kumirãyõma. Esta característica é identificada pela Ex-Coordenadora do Departamento de Mulheres da FOIRN, ao narrar sua experiência com as mulheres Yanonami participando na criação da AMY Kumirãyõma, avaliou: “Como elas pediram, e quando elas querem elas querem”. As mulheres Yanonami entendem que estabelecer relação de "parceria" significa realizar ações que contribuam com o desenvolvimento da AMY Kumirãyõma. Portanto, o objetivo maior de convidar os agentes de órgãos apoiadores para participar de seus eventos é o de criar compromissos efetivos de atuação das instituições com a AMY Kumirãyõma. Na Primeira Assembleia, por exemplo, as mulheres Yanonami criaram um ambiente de cobrança às organizações governamentais e não governamentais e demais agentes, solicitando que atuassem a favor de suas reivindicações. A

característica de "querer e exigir" o comprometimento efetivo dos agentes com as mulheres e sua associação foi intensificada nesta Primeira Assembleia, com a inversão das relações de poder entre as instituições estatais, organizações não governamentais e os povos indígenas: as mulheres Yanonamĩ passaram a ter o domínio da situação, pressionando e cobrando a efetiva atuação das instituições na promoção dos seus direitos e na implementação de políticas públicas. Assim, no momento em que nós, representantes das instituições convidadas, mapeamos os pontos que levariam à expansão da comercialização, a Presidente, Floriza, imediatamente, nos questionou: "Vocês, parceiros, o que vão poder fazer para nos ajudar com esses itens aqui?". Ela foi falando o nome de cada uma de nós e das instituições que fazíamos parte, solicitando, naquele momento, um compromisso nosso com a AMY Kumirãyõma.

A professora do IFAM de São Gabriel da Cachoeira e a pesquisadora em antropologia da Universidade Federal do Pernambuco comprometeram-se em ministrar, através do IFAM, uma oficina de capacitação em Gestão de Negócios e Produção para às associadas da AMY Kumirãyõma. Eu, pesquisadora da UFAM, me coloquei para articular parceiros em Manaus que nos ajudassem a organizar um evento/exposição na cidade de Manaus para que as mulheres pudessem falar sobre seus trabalhos e apresentassem aos novos compradores seus artesanatos. As mulheres Yanonamĩ aprovaram a ideia de uma exposição em Manaus, a partir daquele momento passamos a trabalhar no desenvolvimento desta ideia⁶⁴.

As mulheres Yanonamĩ entendem que desenvolver uma associação é um desafio para todas elas e, por isso, tomam muito cuidado quanto à definição de suas atuações. Todas as ideias levadas à AMY Kumirãyõma são tratadas com muita discussão e cautela, preferindo se apoiar nas ações das instituições por acreditarem que terão maior êxito. Elas temem que sua associação seja vista como "fraca", tal como elas definem a AYRCA, ou como uma tentativa falha. Mesmo que tenham objetivos expansionistas, elas preferem recorrer às alternativas mais comuns. Por exemplo, concordavam com a

⁶⁴ A partir dessas discussões em Assembleias, eu, meu companheiro, Luiz Davi, e as mulheres da associação organizaram um evento/exposição em Manaus, em que vieram doze mulheres Yanonamĩ expor seus artesanatos, falar sobre os seus trabalhos e, conversar sobre política e suas reivindicações com outras mulheres indígenas. As mulheres Yanonamĩ conseguiram articular uma rede de instituições apoiadoras que arcaram com os custos da viagem de doze mulheres para Manaus. Ao mesmo tempo, eu e meu companheiro articulamos os parceiros aqui em Manaus e promovemos a organização. O evento chamado *Suwẽ pẽ Konkamou: arte, cultura e articulação de Mulheres Indígenas*, ocorreu entre os dias 04 e 08 de abril de 2017, envolvendo apoiadores como: Grupo Tabihune (Diretório de Pesquisa do Curso de Teatro da UEA), MUSA, UEA, FOIRN, FUNAI, COIAB, Projeto Nova Cartografia Social na Amazonia, Nepta/UFAM e grupo Mbaraka/UFAM.

proposta de fazer exposição para promover suas vendas por já conhecerem a dinâmica deste ambiente de comercialização através de experiências em São Gabriel da Cachoeira com a FOIRN. Apesar de considerarem desafiador e dispendioso realizar viagens à capital Manaus, o fato de ser uma exposição torna a iniciativa mais segura, pois já estavam familiarizadas com participação em eventos. Atualmente, as discussões que mais inquietam as mulheres é a criação de um CNPJ para a AMY Kumirãyõma: elas desejam, mas temem envolverem em problemas financeiros.

Após encerrar os debates da Assembleia sobre todos os temas, a Presidente, Floriza, solicitou a cada mulher Yanonamĩ e a cada convidado que fossem ao microfone expressar suas impressões da Primeira Assembleia e que deixassem palavras de incentivo. Cada associada da AMY Kumirãyõma falou sobre a importância da Assembleia em possibilitar o encontro entre mulheres Yanonamĩ de todas as aldeias do Rio Cauaburis e propiciar o fortalecimento de suas reivindicações. Algumas delas tornaram a pedir o apoio da AYRCA, mencionando a problemática do uso do bote, do motor e dos computadores. Pediram para que estes encontros, como a Assembleia, fossem frequentes, pois elas necessitariam de se unir, de estarem juntas para construir seus “movimentos” e fortalecer suas ações. Neste sentido, a Assembleia proporciona a revitalização das alianças entre as mulheres Yanonamĩ a partir da convivência entre as aldeias distantes, e possibilita a articulação de um consenso sobre planos da comercialização e sobre como atuarem econômica e politicamente. As mulheres das aldeias Aiari e Inambú queixam-se, constantemente, do isolamento de suas comunidades em relação às questões políticas. Segundo elas, muitas vezes não ficam sabendo do que acontece em Maturacá (como as decisões sobre as associações, reuniões e atuações políticas) e também não são convidadas a participar de algumas atividades.

Apesar do esforço da Presidente em procurar envolver as mulheres das outras aldeias em todos os convites que a Kumirãyõma recebe, elas se queixaram da falta de relação da diretoria da AMY Kumirãyõma com as demais aldeias, mas se sentiram satisfeitas pelo fato da Assembleia ter possibilitado esta articulação e criado um espaço de fala que proporcionou o diálogo sobre os anseios e problemáticas de suas realidades locais. A distância é um fator limitante da articulação do movimento de mulheres Yanonamĩ. Embora AMY Kumirãyõma se proponha a representar politicamente todas as aldeias do Rio Cauaburis, a associação acaba centralizada em Maturacá, o que implica na falta de participação efetiva de todas as associadas - algumas reuniões e discussões acabam acontecendo apenas em Maturacá. E tendo em vista a organização

social Yanonamĩ, na qual a centralização de poder não é vista como algo aceitável, tal como referenciei no capítulo anterior com base nas análises de Pierre Clastres (1979), as mulheres Yanonamĩ das outras aldeias (Inambú, Aiari, Maiá e Nazaré) empreendem críticas a este modelo de organização (associação). Neste sentido, a Assembleia assumiu um papel fundamental na consolidação da associação por ter criado um ambiente sociopolítico de reelaboração das relações intercomunitárias, além de possibilitar que muitas vozes femininas fossem ouvidas no diálogo interétnico através do espaço de mediação criado com a sociedade nacional.

A Presidente, Floriza, finalizou solicitando que as lideranças indígenas, as convidadas não-Yanomami e os dois Salesianos participantes pronunciassem suas mensagens finais de encerramento das atividades. Os Salesianos falaram palavras de incentivo à AMY Kumirãyõma e à realização da Assembleia, sendo que um deles acrescentou em sua fala que as mulheres deveriam acrescentar como tema de suas reivindicações a instalação de um sistema de energia solar em Maturacá. Assim, foi encerrada a Primeira Assembleia da AMY Kumirãyõma com despedidas e abraços entre os participantes. Algumas das mulheres Yanonamĩ se emocionaram com a finalização da Assembleia.

A descrição detalhada da Primeira Assembleia e das formas de funcionamento da AMY Kumirãyõma demonstra a maneira como as mulheres Yanonamĩ vêm institucionalizando seus espaços políticos de organização, e como elas aderem ao modelo associativista para legitimar suas vozes e reivindicações. As mulheres Yanonamĩ fizeram desta assembleia um campo político de consolidação de novas "parcerias" com instituições não-indígenas. Sem perder o controle de seus domínios, elas construíram um local de debate bastante aberto para intensificarem suas observações e questionamentos e poderem elevar o aprendizado sobre a maneira de fazer política indígena em contexto interétnico. A maioria das associadas da AMY Kumirãyõma tinha pouca participação, ou quase nenhuma, em assembleias de mulheres fora da comunidade, ou em assembleias de outras associações diferentes da AYRCA. Assim, por estarem buscando se consolidar no campo da política indígena Yanonamĩ, as mulheres fizeram de sua primeira assembleia um laboratório experimental que possibilitou o contato direto com instituições estatais e não-estatais, proporcionando o acesso às temáticas que estão em voga nas discussões do movimento de mulheres indígenas.

Enfim, busquei neste capítulo inteirar o leitor sobre os aspectos institucionais da AMY Kumirãyōma, analisando como as pautas reivindicativas das mulheres Yanonamĩ vêm sendo construídas de acordo com seus anseios e suas experiências com a alteridade. Para isto analisei algumas de suas trajetórias e etnografei a Primeira Assembléia da associação das Yanonamĩ. É preciso compreender que a AMY Kumirãyōma é uma organização indígena recente, o que não implica dizer que a participação política das mulheres Yanonamĩ tenha iniciado somente com a sua criação, mas sim que suas relações com modelos institucionais não-indígenas (ocidentais) foram possibilitadas somente mais recentemente. Apesar das mulheres Yanonamĩ não possuírem o domínio dos conhecimentos políticos das outras mulheres do movimento indígena, elas estão buscando se envolver cada vez mais com as questões discutidas no movimento de mulheres indígenas, assim como também procurando entender os aspectos que se configura institucionalmente uma associação para se apropriarem deste padrão organizacional de maneira a atingir seus objetivos, sobretudo mantendo suas práticas "tradicionais" como referências de suas escolhas e tomadas de decisões (lembrando aqui que se trata da concepção de "tradição" no seu dinamismo e atualização).

Considerações Finais

Esta pesquisa etnográfica construiu-se em torno de dois desafios. O primeiro deles foi dialogar com os trabalhos e análises epistemológicas sobre as temáticas de gênero entre os povos indígenas. O segundo desafio está relacionado à discrepância entre a grande quantidade de bibliografia disponível sobre o povo Yanomami e a falta de abordagem analítica sobre as mulheres nestes trabalhos. Mesmo minha pesquisa tendo esta ampla disponibilidade bibliográfica, ficou faltando dar conta da complexidade dos Yanonamĩ em se afirmar como um subgrupo diferenciado, cultural e politicamente, dos demais Yanomami. Durante minhas pesquisas fui obrigada a reconhecer que não haveria tempo suficiente para me aprofundar em uma análise mais comparativa, o que me conformou com a tarefa de fazer aqui apenas indicações etnográficas deste momento político de diferenciação. Se pelo tempo limitado e custo alto do trabalho de campo, minha pesquisa sobre AMY Kumirãyōma não conseguiu dar conta de todos os acontecimentos, eventos e problemáticas das relações étnicas da região do Subgrupo Yanonamĩ, seria impraticável conseguir etnografar as relações em todo o território Yanomami. Os dois desafios citados me exigiram muito mais do que

uma Dissertação de Mestrado poderia corresponder, considerando os atuais limites impostos à pesquisa antropológica no Brasil. No entanto, em minha trajetória acadêmica futura espero poder me dedicar mais à empreitada de realizar análises comparativas sobre os Yanomami, como também à etnografia das problemáticas e eventos que vivenciei em campo sem conseguir incluí-las todas neste meu trabalho.

Quanto ao primeiro desafio, por muito tempo, foi a minha maior preocupação, já que jamais pretendi em uma Dissertação de Mestrado propor novas teorias que contemplassem as relações de gênero entre povos indígenas, ainda mais sem dominar a complexidade do campo etnográfico Yanomami. Diante da insegurança em cometer deslizes que reduzissem as relações sociais etnografadas em minha pesquisa a um feminismo etnocêntrico, ou então em relativizar demais as oposições e relações conflitivas entre homens e mulheres, preferi deixar que as relações dialógicas que mantive com as mulheres Yanomami me orientassem a refletir mais sobre aplicar certas teorias de gênero em pesquisa com povos indígenas, sobretudo algumas que me posicionavam na militância feminista.

Ao pesquisar a Associação das Mulheres Yanomami Kumirãyōma foi revelador compreender que as mulheres Yanomami criaram sua associação em um momento específico do movimento indígena, no qual organização de perfil local não estava mais recebendo apoio financeiro para sua criação por parte de entidades pró-indígenas, como tinha ocorrido na década de 1990 do século passado. No entanto, a AMY Kumirãyōma surge no contexto político e, sobretudo, financeiro de incentivo à política de gênero entre os povos indígenas, a partir do qual organizações indígenas passaram a reposicionar a participação das mulheres em sua estrutura com a criação de Departamentos de Mulheres e com apoio à realização de eventos específicos para as indígenas (oficinas, encontros, assembleias, etc.). As mulheres Yanomami aproveitaram a ocasião para se articularem em torno da criação de uma associação que conjugasse seus interesses na promoção da comercialização de seus artesanatos com anseios etnopolíticos específicos às suas experiências femininas.

Como demonstrei nos Capítulos anteriores, as mulheres Yanomami jamais foram excluídas da esfera política, porém não estavam se sentindo contempladas com atuação política da AYRCA, sobretudo no contexto das relações interétnicas. Em seus discursos, as mulheres da AMY Kumirãyōma marcaram suas diferenças frente à AYRCA, levantando críticas às atuações dos homens e mostrando-se confiantes à AMY Kumirãyōma, por ser esta uma associação que faz política organizada sob a perspectiva

das mulheres. No entanto, é importante destacar que o objetivo das mulheres não é excluir a AYRCA e nem desconsiderar a atuação que ela já vem exercendo, mas fazer da AMY Kumirãyõma uma representante das mulheres na articulação dos Yanonamĩ com a política indígena e indigenista, de modo a equalizar as participações masculinas e femininas no campo político interétnico. O que minha pesquisa sobre AMY Kumirãyõma identificou é que as mulheres Yanonamĩ ao criarem sua própria organização garantiram seu próprio campo de atuação política, mas compartilhando pautas e reivindicações com os homens quanto ao alcance do bem comum da região Maturacá. Sendo assim, sempre que necessário, as mulheres da AMY Kumirãyõma atuaram junto à AYRCA e também participaram de discussões iniciadas pela associação de gestão prioritariamente masculina.

Mesmo com atuação cada vez maior da AMY Kumirãyõma, observei em minha pesquisa etnográfica que política Yanonamĩ no campo interétnico ainda permanecia sob monopólio masculino. O que me levou a considerar que o fato das mulheres terem criado uma associação própria, não significava que tinham a preocupação de derrubar o monopólio da política exercida pelos homens. A existência da AMY Kumirãyõma possibilitou que as mulheres escolhessem o campo de atuação que lhes parece mais relevante. Portanto, me convenci de que as mulheres Yanonamĩ não almejam fazer de suas participações algo obrigatório, nem procuram combater o excesso de visibilidade masculina na política indígena e indigenista, mas sim que suas ações procuram delinear seus espaços de interesse para atuar dentro do que elas definem como importante para o bem comum da aldeia e das mulheres.

Pude entender, então, que a iniciativa das mulheres da AMY Kumirãyõma de afirmar sua atuação por meio de críticas à política exercida pela AYRCA, assim como também a iniciativa dos homens em criticá-las, tratava-se de um reflexo da maneira como se configura as relações de gênero entre os Yanonamĩ, que não são oposições entre agências masculinas e femininas, mas sim estratégias de diferenciação, reflexo da maneira como homens e mulheres agenciam seus posicionamentos de forma ritualística e social. Ou seja, o que acontece durante a cerimônia fúnebre e rituais festivos é transposto na maneira como tem relacionado as duas associações – AYKCA e AMYK. Os papéis de gênero não são excludentes, definidos a princípio por si só, por exemplo, mas sim configuram as diferenças que devem existir entre eles durante o próprio processo da relação. Não seria, pois, uma questão de posicionamentos antagônicos entre mulheres e homens disputando um mesmo espaço político indígena e indigenista, nem

mesmo o caso de oposição entre AMY Kumirãyõma e AYRCA, lutando cada uma por sua visibilidade, por meio de uma guerra estabelecida entre lideranças femininas e masculinas. As críticas de ambos os lados têm muito mais a ver com maneira pela qual as relações entre mulheres e homens são tecidas no cotidiano e, principalmente, em suas posições durante eventos coletivos considerados tradicionais, como a cerimônia fúnebre. Ao participar de uma cerimônia fúnebre na região Maturacá, consegui compreender que grande parte daquela motivação em marcar diferenças entre "o modo de fazer das mulheres" e o "modo de fazer dos homens" das associações fazia parte das estratégias étnicas de marcar posições distintas presentes em eventos coletivos nas aldeias (como, por exemplo, festas, danças, cantos e brincadeiras). Como apresentei no segundo Capítulo, nos momentos de rituais as atividades masculinas e femininas possuem a mesma importância para que o ritual seja realizado. Isto não impede que os agentes femininos e masculinos que afirmem estrategicamente suas diferenças por meio de críticas e provocações. A estratégia de marcar diferenças entre AMY Kumirãyõma e AYRCA corresponde, portanto, às relações de gênero tecidas e configuradas em momentos étnicos considerados "mais tradicionais" como nas cerimônias dos rituais fúnebres. Se a festa funeral Yanomami ajuda a compreender a organização social (GUIMARÃES, 2010), ela também é um elemento importante para entender a política associativista dos Yanomami, na região de Maturacá.

Em busca de compreender a associação das mulheres Yanomami me deparei em campo com esta forma de atuação não excludente das agências masculinas e femininas. Tentando dar conta desta relação de gênero específica para fazer sentido a criação da AMY Kumirãyõma, estruturei os Capítulos com a intenção de possibilitar um acompanhamento do leitor aos meus esforços analíticos em compreender como as mulheres Yanomami recorreram à estratégia de diferenciação de gênero para ocupar maior espaço na política indígena e indigenista e, desta forma, poder ampliar sua participação nas tomadas de decisões coletivas quanto à vida na aldeia e na sociedade nacional. Assim, dediquei o primeiro Capítulo à contextualização do momento político em que a AMY Kumirãyõma foi criada, analisando a situação interétnica, geográfica e cultural dos Yanomami, na qual a política indígena já vinha sendo exercida pela AYRCA aos cuidados dos homens, na maioria das vezes. Partindo da compreensão da diversidade intraétnica dos Yanomami (RAMOS, 1993), o primeiro Capítulo procurou apresentar a especificidade política da região de Maturacá e suas experiências com a alteridade. Os interlocutores da minha pesquisa falam, ao mesmo tempo, de uma

diferenciação em relação aos demais Yanomami e em reconhecimento enquanto agentes políticos deste mesmo grupo étnico. Ouvir estas vozes me fez narrar analiticamente sobre a história do contato entre os Yanonamĩ, o contexto interétnico que vivenciam cotidianamente e o processo de demarcação da terra que possibilitou a criação de uma “comunidade imaginada dos Yanomami” (RAMOS, 1993). Unidos por diferentes histórias interligadas, por encontros e conflitos entre os subgrupos, os Yanomami se formaram em uma matriz cultural apresentada à sociedade nacional como sendo um único povo. No entanto, para combater os perigos das generalizações e, ao mesmo tempo, em busca por visibilidade e acesso ao controle das políticas públicas destinadas à região Maturacá, as lideranças masculinas Yanonamĩ criaram uma estratégia etnopolítica de autoafirmação. Se, por um lado, passaram a reivindicar maior visibilidade enquanto um subgrupo dos Yanomami que vive no estado do Amazonas, os Yanonamĩ, por outro, intensificam seus vínculos com a política indígena articulada no Alto Rio Negro entre os diversos grupos étnicos da região.

No meio deste contexto mais amplo, surgiu a AMY Kumirãyõma, buscando dar outro tom à política Yanonamĩ, trazendo a perspectiva das mulheres às discussões políticas dentro do campo interétnico da região e da sociedade nacional. Atuando agora com duas associações, AMY Kumirãyõma e AYRCA, os Yanonamĩ procuraram fortalecer suas reivindicações por meio de "parcerias" e por participação nas decisões sobre as políticas públicas que os envolveriam diretamente. A criação da AMY Kumirãyõma também está relacionada ao movimento político de afirmação étnica frente aos demais grupos do Alto Rio Negro, considerando à dinâmica de atuação política da FOIRN, que conjuga a participação política dos grupos indígenas do Alto Rio Negro por meio de associações. Esta mesma forma de atuação contribuiu para a criação da AYRCA em 1994, também diferenciando politicamente estes Yanonamĩ dos demais subgrupos Yanomami, por ser a primeira associação dentro do território.

No segundo Capítulo, tratei do desafio desta pesquisa em analisar as relações de gênero entre às duas associações, AYRCA e AMY Kumirãyõma, o que me levou a compreendê-las a partir das cerimônias ritualizadas do funeral Yanonamĩ. Neste Capítulo, narrei o processo de constituição da AMY Kumirãyõma trazendo o contexto da luta política das mulheres indígenas no movimento indígena, mas tomando cuidado para não ser conduzida por uma leitura feminista apressada sem conexão com a experiência etnográfica que tive entre as Yanonamĩ. Ao recorrer aos estudos de gênero na antropologia para entender a atuação política das mulheres Yanonamĩ por meio da

associação, me deparei com conceitos que não foram suficientes para tratar as relações entre agências femininas e masculinas Yanonami, os conceitos de complementaridade e de desigualdade. Se, por um lado, constatei etnograficamente que a desigualdade entre homens e mulheres Yanonami não é o pressuposto de suas relações; por outro, pressupor haver complementaridade reduziria a iniciativa das mulheres Yanonami na criação da AMY Kumirãyõma, por levar a uma leitura da associação apenas como um espaço de ‘ajuda’ à política exercida pelos homens - o que não é o caso, tendo em vista os posicionamentos das mulheres Yanonami. Ao analisar e identificar os agentes não indígenas e entidades da política indígena e indigenista que estiveram envolvidos na constituição da AMY Kumirãyõma trouxe à tona para análise a configuração do campo interétnico no qual as mulheres Yanonami atuam e constroem suas experiências políticas com ampliação do processo de alteridade.

No terceiro e último Capítulo, depois do leitor situado etnograficamente no processo de surgimento da AMY Kumirãyõma, descrevi a dinâmica de funcionamento da associação e como as mulheres Yanonami estão lidando com uma organização estruturada a partir de parâmetros não-indígenas, mas que foram apropriados pelo movimento indígena com apoio de outros agentes (indígenas, como a FOIRN, e não indígenas, como indigenistas e órgãos estatais). Neste Capítulo, apresentei as pautas reivindicativas da AMY Kumirãyõma, definidas por meio da atuação mais recentes das mulheres Yanonami nos campos da política indígena e indigenista. Consegui fazer isto articulando a análise etnográfica da *Primeira Assembleia das Mulheres Yanonami* com o que me foi narrado pelas mulheres entrevistadas durante meu trabalho de campo. Tenho consciência de que não consegui tratar aqui de muitas das questões que me foram instigadas no processo de etnografar a AMY Kumirãyõma, entre as quais aquelas diretamente relacionadas às relações de gênero e cosmologia Yanonami, tema que cheguei abordar, mas que ainda ficou insuficiente o período de trabalho de campo para fundamentar esta análise. Por exemplo, seria preciso etnografar como mulheres e homens Yanonami se identificam posicionados nas narrativas mitológicas e como a interpretação Yanonami destes mitos reflete na sua experiência contemporânea da organização social e política deste subgrupo étnico, ou seja, na sua sociabilidade atual.

Além de apontar para a necessidade de ampliar minha experiência de campo entre os Yanonami para maior dedicação à análise de gênero, também reconheço aqui a importância de efetuar uma análise comparativa sobre as diversas etnografias escritas sobre os subgrupos Yanomami para compreender melhor a atual contestação dos

Yanonami quanto ao modo homogenizador do Estado brasileiro e da sociedade nacional em tratar a diversidade cultural, linguística e política dos assim identificados grupo étnico "povo" Yanomami.

Referências Bibliográficas

ABERT, Bruce. *Urihi: Terra, Economia e Saúde Yanomami*". In *Série Antropologia 119*. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. 1992.

_____. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de Doutorado. Universidade de Paris x-Nanterre, 1985.

_____. Terras Indígenas, política Ambiental e a Geopolítica Militar no Desenvolvimento da Amazônia: a propósito do caso Yanomami. In: LENA, Philipe & OLIVEIRA, Adélia Engrácia de (Orgs.). *Amazônia A fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém-Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991.

_____. *Projeto piloto de assistência às áreas endêmicas de oncocercose nos polos base de Toototobi e Balawa ú: Relatório final*. Brasília: Ministério da Saúde; Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, 1995.

_____. *Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira*. In: RICARDO, Carlos A (org). *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. 1ª edição, São Paulo, Instituto Socioambiental, p. 197-203, 2000.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

_____. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

_____. O extermínio "acadêmico" dos Yanomami. Editora: Humanidades, v. 18. Ano: 1989. Edição: None. Coleção, None. Região, Noroeste Amazonas. p. 85-89.

ALBERT, Bruce; ZACQUINI, Carlo. "*Yanomami Indian Park. Proposal and Justifications*", in *The Yanoama in Brazil 1979*, A.R. Ramos and K.I. Taylor (eds.), IWGIA Document 37. Copenhagen: IWGIA, 1979.

BAIRROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisitados. *Revista Estudos Feministas, Dossiê Mulheres Negras*, v.3. n.2, 1995.

BARTH, Frederic. *Introdução*. In: *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000.

_____. *Cosmologies in the Making: A generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge University Press, 1989.

_____. *Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades*. 1992.

_____. *Etnicidade e o conceito de cultura*. Trad. PINTO, Paulo. G.H.R. *Antropolítica*, n. 19, 2sem. pp. 15-30. 2005.

BOUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. 1970.

BRASIL. Decreto 7747, 5 de Junho de 2012. *Institui a política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI; e dá outras Providências*. Brasília, DF, 5 de junho. 2012.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CARVALHO, Maria Auxiliadora. L. *Os movimentos políticos yanomami: análise da construção de suas demandas e reivindicações*. (Dissertação) Mestrado em Sociedade e Fronteira, PPGSOF/ UFR. 2015.

CARVALHO, Maria Auxiliadora L; REPETTO, Maxim. Os grupos Yanomami e o poder público: a participação Yanomami em esferas públicas. In: RODRIGUES, F; Fernandes M. L. *Coletânea Sociedade e Fronteiras: Fronteiras e Interdisciplinaridade: limites e desafios*. (Org). Boa Vista: Editora da UFRR, 2016. 306 p. v 1.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora, UNESP. 1998.

CHAGNON, Napoleon. A. *Nobres Selvagens. Minha vida entre duas tribos perigosas: os ianomâmis e os antropólogos*. Tradução: Isa Mara Lando. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

_____. *Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population*. Science 239, 26 de fevereiro, p. 985-992, 1988.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado e Troca e Poder: filosofia da chefia indígena*. In: *A Sociedade contra o Estado – Investigações de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, 1979, 183-211.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1990.

COCCO, Luis. *Iyëwei-teri: quinze años entre los yanomamos*. Edición de la Escuela Técnica Popular Don Bosco, Boleíta, Caracas, Venezuela. 1972.

COMISSÃO PRÓ-YANOMAMI. *Os Garimpos ilícitos na área indígena Yanomami*. Bol. URIHI nº 3. São Paulo, março, 1986.

_____. *Primeira Assembleia permanente Yanomami*. Boletim URIHI nº4, julho, 1986.

_____. *Projeto de Lei nº 379/85 do Senador Severo Gomes*. In: Boletim URIHI nº 2, São Paulo, fevereiro de 1986. Disponível no site: <http://www.proyanomami.org.br//fram1/intro.htm> Acesso em 10/03/2017.

_____. *Yanomami de Maturacá (AM) pedem respeito e atenção a seus projetos*. CCPY notícias urgentes, Bol. nº 77, março, 2006.

CUNHA. Manuela Carneiro da. *Etnicidade: Da cultura residual mas irreduzível*. In: *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp 235-245. 2009.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Planos Territorial e Ambiental de Terras Indígenas: Orientações para elaboração*. Brasília: FUNAI, 2013.

FRANCHETTO, B; CAVALCANTI, M. Laura V. C; HEILBORN, Maria Luiza. *Antropologia e feminismo. Perspectivas Antropológicas da Mulher*. V. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikúro. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro: IFCS/UERJ, PPCIS/UERJ, v.4, n.1, pp 33-54, 1996.

GONÇALVES, Luiz Davi Vieira. *Performance e Xamanismo: o corpo e sua expressividade no xamanismo Yanomami aldeia de Maturacá*. *Revista Arte da Cena*, Goiânia, v. 2, n. 1, p. 83-96, Dezembro/2015.

GONÇALVES, Marco Antônio. *Produção e significado da diferença: re-visitando o gênero na antropologia*. Lugar Primeiro, n. 4. PPGSA-UFRJ, 2000.

GALLOIS, Dominique. Nossas falas duras: discurso político e auto-representação Waiãpi In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

_____. *Sociedades indígenas em novo perfil: alguns desafios*. *Revista do Migrante – Travessa*, ano XIII/36, pp 5-10, 2000.

_____. *Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?* In: Ricardo, F. *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. 1ª Ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 37-41.2004.

_____. *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo, Humanistas/FAPESP. 2005

GRENAD, Pierre. *Em busca da aliança impossível: os waiãti do norte e seus brancos*. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

GRUBITS, S; DARRAULT-HARRIS, I; PEDROSO, M. *Mulheres Indígenas: poder e tradição*. Maringá: revista Psicologia em Estudo, vol. 10, n. 3, dezembro, pp. 363-372, 2005.

GUIMARÃES, Sílvia. *O drama ritual da morte nos Sanumá*. *Tellus*, ano 10, n. 19, p. 111-128, julho/dezembro, 2010.

HÉRITIER, Françoise. Masculino/feminino. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol 20. *Parentesco*. Imprensa Nacional. Casa da Moeda. 1989.

HORST, Célio & SANTOS, José Jorge dos. *Relatório Preliminar do Grupo de Execução de Levantamento de Dados da Área Indígena Yanomami*, FUNAI/ SUAF. 1989.

HUSSAK, Lucia. Os brancos e seus bens nas representações de contato Wayana. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

JUNIOR, Fernando. B. *Organizações Tradicionais e Políticas Públicas contemporâneas: avanços e retrocessos na autonomia da mulher Xukuru*. In: SACCHI, Ângela;

GRAMKOW, Maria. M. *Gênero e Povos Indígenas: coletânea de textos produzidos para o fazendo gênero 9 e para 27ª Reunião Brasileira de Antropologia (Org)*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

KOPENAWA, Davi e ABERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LASMAR, Cristiane. *Mulheres indígenas: representações*. In: *Dossiê de mulheres indígenas*. Revista Estudos Feministas, vol. 7, n. 1. IFCS/UFRJ. 1999. pp 143-156.

LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmania*. São Paulo: Edusp. 1995.

LEA, Vanessa Rosemary. *Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre*. In: *Dossiê de mulheres indígenas*. Revista Estudos Feministas, vol. 7, n. 1. IFCS/UFRJ. 1999. pp 143-156.

LIMA, Deborah de Magalhães. *Povos Indígenas e Ambientalismo: as demandas ecológicas de índios do rio Solimões*. *Antropolítica*. Niterói, n.12/13,pp.161-180. 2002

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

MCCALLUM, Cecilia. *Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso kaxinawá*. In: *Dossiê de mulheres indígenas*. Revista Estudos Feministas, vol. 7, n. 1. IFCS/UFRJ. 1999. pp 143-156.

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

MEAD, Margarete. *Sexo e Temperamento em três sociedades primitivas*. Editora Perspectiva, 2000.

MIGLIAZZA, Ernesto. *Yanomama Grammar and Intelligibility*. Universidade de Indiana: Tese de Doutorado, 1972.

MOORE, Henrietta. Understanding sex and gender, in Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia o Anthropology*. Londres, Routledge, 1997, p. 813-830

NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*, Rio de Janeiro, IBGE.1987

OLIVEIRA, Ana Gita de. *O Mundo Transformado: um estudo da Cultura de Fronteira no Alto Rio Negro*. Brasília, Editora: UnB-ICH. 1995.

OLIVEIRA, José. R. *Espíritos que regem o mundo: o xamanismo entre os Yanomamí do rio marauíá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia social, PPGAS/UFAM. Manaus. 2013.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. *Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências Exemplares no Vale do Javari*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas – Unicamp/IFCH, Campinas SP, 2006.

_____. *O Processo de Criação e Consolidação do Movimentos Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Departamento de Antropologia, PPGAS/UNB. 1997.

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

OVERING, Joana. *Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica*. *Mana*, v5, n. 1, p. 81-107, 1999.

_____. *O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões*. *Mana*, v 1, n. 1, p. 107-140, 1995.

PELLEGRINI, Marcos. *Discursos dialógicos: intertextualidade e ação política na performance e autobiografia de um intérprete yanomami no Conselho Distrital de Saúde*. Tese de Doutorado em Antropologia, UFSC. Santa Catarina, 2008.

PERES, Sidnei. *Cultura, política e identidade na Amazônia*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas – Unicamp/IFCH, Campinas SP, 2003.

PEREIRA DA SILVA, Raimundo Nonato. *O Universo Social dos Indígenas no Espaço Urbano: identidade étnica na cidade de Manaus*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.

PERRI, Helder Ferreira. *Los clasificadores nominales del Yanomama de Papiu (Brasil)*. Dissertação de mestrado. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 2009.

PISCITELLI, Adriana. “Recriando a (categoria) mulher?” In: ALGRANTI, L. (org.) *A prática feminista e o conceito de gênero. Textos Didáticos*, n. 48, pp. 7-42, 2002.

POLYKRATES, Gottfried. *Wawanaueteri und Pukimapueteri: Zwei Yanomami-Stämme Nordwestbrasilens*, The National Museum of Denmark, Copenhagen, 1969.

RAMALHO, Moisés. *Os Yanomami e a morte*. Tese de doutorado. USP. São Paulo. 2008.

RAMOS, Alcida. R. *Os Yanomami no Coração das Trevas Brancas*. Série Antropologia 350. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. 2004.

_____. *Memórias Sanumá: Espaço e Tempo em uma sociedade Yanomami*. Brasília: Editora UnB, 1990.

_____. *O papel político das epidemias: o caso Yanomami*. In: série Antropologia, Brasília, 1993.

_____. *Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias*. In: G. Zarur (org.). *Etnia e Nação na América Latina*. Washington, OEA, 1994.

_____. *O Paraíso Ameaçado. Sabedoria Yanomami versus insensatez predatória*. Antípoda nº 7, julho-dezembro. 2008. Página: 101-117.

_____. *Vozes indígenas: O contato vivido e contado*. Anuário Antropológico. 1987. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, pp.117-143.

_____. *The Social Sytem of the Sanumá of Northern Brasil*. Tese de Doutorado. University of Wisconsin. 1972.

_____. *On Women's Status in Yanoama Societies*. Easter Croachy Collage, Aberarder, Inverness, Scotland. Vol. 20 n. 1, March, 1979.

RAMOS, Alcida; TAYLOR, Kenneth I. *The Yanoama in Brasil 1979*. Copenhagen: IWGIA Document 37, 1979.

RAMOS, Alcida; LAZARIM, Marco Antônio; GOMEZ, Gale. *Yanomami em tempo de ouro*. Relatório de Pesquisa. Série Antropologia 51. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1985.

RAMIREZ, Henri. *Iniciação à língua Yanomami*. Indústria Gráfica Belvedere. Manaus-AM.

ROCHA, Cinthia. C. *Agencia feminina na sociopolítica Kaingang*. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, M. Maria. *Gênero e Povos Indígenas: coletânea de textos produzidos para o fazendo gênero 9 e para 27ª Reunião Brasileira de Antropologia (Org)*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

ROSALDO, Michele. *A mulher, a cultura e a sociedade, uma revisão crítica*. In Rosaldo Michele Z.; Lamphere, Louise. – *A mulher, a cultura e a sociedade*. RJ, Paz e Terra. 1979.

SACCHI, Ângela Célia. M. *União, Luta, Liberdade e Resistência: As organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Recife, 2006.

_____; GRAMKOW, Maria. M. *Gênero e Povos Indígenas: coletânea de textos produzidos para o fazendo gênero 9 e para 27ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

_____. *Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas*. Recife: revista Antropológicas, ano 7, v 14, p 95-110, 2003.

- SAHLINS M. *Ilhas de História*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro. 1990.
- SAMPAIO, Paula. F. *Silêncios e palavras na rede de significados sobre as mulheres indígenas no Brasil*. In: XXVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis, julho 2015.
- SANTOS, Fabiane. V. *Mulheres Indígenas, Movimento Social e Feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários*. Manaus: revista EDUCAmazônia, v 8, n 5, p. 94-104, jan/jun, 2012.
- SANTOS & THIELEN. *Revisitando a Amazônia: expedição aos rios Negros e Branco refaz percurso de Carlos Chagas em 1913*". Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz, Fiocruz, 1996.
- SEGATO, Rita Laura. Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. *Série Antropologia 236*, Brasília, 1998.
- SIMONIAN, Ligia T. L. *Mulheres enquanto políticas: desafios, possibilidades e experiências entre as indígenas*. Belém: revista Papers do NAEA, nº 254, dezembro, 2009.
- _____. *Mulheres da Amazônia brasileira: entre o trabalho e a cultura*. Belém: UFPA/NAEA, 2001.
- SILVA, Vagner. G. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- SILVA, Cristiane Lopes da. *Da capoeira à prateleira: etnografia da produção de artefatos para a venda no centro de artesanato Torü Cuagüpa Tau da comunidade bom caminho*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2014.
- SMILJANIC, Maria Inês. *Das Amazonas aos Yanomami: fragmentos de um discurso exotizante*. Dissertação de Mestrado, Unb. Brasília. 1995.
- _____. *Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri: O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil)* (pp. 137-158). In Journal de la Société des Américanistes, tomo 88, 2002.
- STRATHERN, M. *O gênero da dádiva*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- SOUZA, Cássio Noronha Inglez. *Projetos Indígenas focados em atividades econômicas: panorama geral da experiência do PDPI*. Trabalho apresentado na IX Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE), Manaus, 29 de agosto à 02 de setembro. 2005.
- TAYLOR, Kenneth I. *Sanuma Fauna: Prohibitions and Classifications*. Monografia 18. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales. 1974.
- _____. *A Geografia dos espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais*. In: LANGDON, E. J. (Org.). *Xamanismo no Brasil – novas perspectivas*. Florianópolis, Ed. da UFSC. 1996.

TUNER, Terence. *Da cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó*. Tradução de Davis Soares. São Paulo: Cadernos de Campo, nº 1, 1991.

VERDUM, Ricardo. *Os Yawaripë: Contribuição a História do Povoamento Yanomami*. Dissertação de Mestrado. UNB. Brasília. 1996.

_____. *Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma projetos demonstrativos (PDA)*. In: SOUSA, Lima; BARROS, Hoffman. Etnodesenvolvimento e políticas públicas. p. 36-59, 2002.

YANAGISAKO, S. e COLLIER, J. *Gender and kinship: essays toward an unified analysis*. Stanford, Stanford University Press. 1987.

Documentos Diversos: Internet e Estatuto

ESTATUTO da *Associação de Mulheres Yanomami – AMYK*, São Gabriel da Cachoeira, 2016.

ISA. *Povos Indígenas do Brasil*. Disponível em <<https://piib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro>> Acesso em 05 de Março de 2017

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. *Projetos Demonstrativos de Povos Indígenas (PDPI)*. Disponível em < <http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/povos-ind%C3%ADgenas>> Acesso em 26 de Maio de 2017.