

FUNDAÇÃO ESCOLA DE SOCIOLOGIA E POLÍTICA DE SÃO PAULO

Livia Giuliane da Silva

Cada rastro de seu toque: a morte para os Yanomami

São Paulo

2021

Livia Giuliane da Silva

**Cada rastro de seu toque:
a morte para os Yanomami**

Artigo científico apresentado à Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de especialista em Estudos Brasileiros, sob a orientação da Profa. Dra. Caroline Cotta de Mello Freitas.

São Paulo

2021

Catálogo-na-Publicação – Biblioteca FESPSP

305.89892

S586c Silva, Livia Giuliane da.

Cada rastro de seu toque : a morte para os Yanomami / Livia Giuliane da Silva. – 2021.

22 p. ; 30 cm.

Orientadora: Profa. Dra. Caroline Cotta de Mello Freitas.

Trabalho de conclusão de curso (Especialização em Estudos Brasileiros: Sociedade, Educação e Cultura) – Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

Bibliografia: p. 21-22.

1. Yanomami. 2. Ritos funerários. 3. Morte. 4. Xawara. 5. Corporalidade. I. Freitas, Caroline Cotta de Mello. II. Título.

CDD 23. : Yanomami – Grupo étnico 305.89892
Elaborada por Éderson Ferreira Crispim CRB-8/9724

Lívia Giuliane da Silva

Cada rastro de seu toque: a morte para os Yanomami

Artigo científico apresentado à Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de especialista em Estudos Brasileiros, sob a orientação da Profa. Dra. Caroline Cotta de Mello Freitas.

Data de aprovação:

_____/_____/_____.

Banca examinadora:

Nome do (a) professor (a), titulação,

Instituição e assinatura.

Nome do (a) professor (a), titulação,

Instituição e assinatura.

RESUMO

Este artigo trata sobre a impossibilidade de executar os ritos funerários em sua totalidade e chorar os mortos num cenário pandêmico de alto contágio, principalmente entre os Yanomami. Veremos as diferenças particulares no modo yanomami de ver a morte, em divergência à escatologia ocidental. Para isso, tomaremos como ponto de partida a notícia, que ganhou a mídia, sobre as mães Sanöma (etnia Yanomami) que pediam pelos corpos de seus bebês, vítimas da pandemia do novo coronavírus. O povo Yanomami, assim como outros povos indígenas, tem sido diretamente afetado desde a primeira aproximação dos brancos, o que faz da morte uma presença muito mais constante e descontrolada que a experimentada pelos seus ancestrais. Com base nos diálogos produzidos por Davi Kopenawa e Bruce Albert, e também da reflexão de antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro, Silvia Pellegrino e Moisés Ramalho, descreveremos a morte para os Yanomami e os rituais deste povo, passando por questões fundamentais como a obliteração dos traços do morto, o lamento, a vingança e o *reahu*.

Palavras-chave: Yanomami. Ritos funerários. Morte. Xawara. Corporalidade

ABSTRACT

This article deals with the impossibility of performing the funeral rites in their entirety and weeping the dead in a highly contagious pandemic scenario, especially among the Yanomami. We will see particular differences in the Yanomami way of looking at death, in contrast to Western eschatology. For this, we will take as a starting point the news, which won the media, about Sanöma mothers (ethnic Yanomami) who asked for the bodies of their babies, victims of the pandemic of the new coronavirus. The Yanomami people, as well as other indigenous peoples, have been directly affected since the first approach of whites, which makes death a much more constant and uncontrolled presence than that experienced by their ancestors. Based on the dialogues produced by Davi Kopenawa and Bruce Albert, and also on the reflection of anthropologists such as Eduardo Viveiros de Castro, Silvia Pellegrino and Moisés Ramalho, we will describe the death for the Yanomami and the rituals of this people, going through fundamental questions such as the obliteration of traces of the dead, the lament, the revenge and the *reahu*.

Keywords: Yanomami. Funeral rites. Death. *Xawara*. Corporeality

SUMÁRIO

| | |
|------------------------------------|----|
| 1. INTRODUÇÃO..... | 8 |
| 2. A MORTE PARA OS YANOMAMI..... | 12 |
| 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 20 |
| 4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 21 |

1. Introdução

Enfrentamos tempos delicados de pandemia em um país cujas autoridades políticas ironizaram o perigo e nos proporcionaram o infeliz título de epicentro¹ da pandemia de Covid-19 no mundo. A impossibilidade de chorar os mortos não é novidade para uma população que conviveu recentemente com crimes ambientais de rompimento das barragens de Mariana em 2015 e Brumadinho em 2019, que, guardadas as suas devidas proporções, compartilham do impedimento de realizar as práticas dos rituais funerários, seja pela ausência dos corpos desaparecidos submersos no tsunami de lama, seja pelos protocolos de biossegurança que a Covid-19 requer para evitar sua proliferação. Entre os povos indígenas, até 31 de maio de 2021, contabilizou-se 163 povos afetados, 1092 mortes e 54.785 casos confirmados². O primeiro caso confirmado de contaminação aconteceu em 25 de março de 2020, no município amazonense Santo Antônio do Itá. Uma jovem Kokama de 20 anos foi contaminada por um médico vindo de São Paulo a serviço da SESAI, órgão que vêm sendo um dos principais vetores da expansão da doença nos territórios indígenas, inclusive no Vale do Javari, região com maior número de povos isolados do mundo. Salta aos olhos o despreparo das instituições e a falta de critérios éticos para a compreensão das escatologias não-ocidentais, quando nos deparamos com a notícia³ da jornalista Eliane Brum no *El país* em junho de 2020 sobre mães Sanõma, da aldeia Auaris - etnia Yanomami, que estavam implorando pelos corpos de seus bebês mortos por covid-19; doença contraída pelos bebês dentro dos hospitais públicos. Sem nenhum tradutor que lhes explicasse o paradeiro dos corpos e longe de sua rede de apoio, as mães agonizavam não só pelas informações vagas, pelo desrespeito e desassistência, mas porque para um Yanomami é inaceitável e incompreensível enterrar um dos seus. Na reportagem, a antropóloga Sílvia Guimarães aproxima à situação de “uma mulher branca ter que conviver com a ideia de que o corpo de seu filho está jogado e exposto em praça pública”.

O antropólogo francês Bruce Albert considera esse “desaparecimento” parecido com o que fizeram com os corpos das vítimas dos torturadores na ditadura militar brasileira e diz que “Roubar os mortos alheios e negar o seu luto sempre foi o estágio supremo da barbárie, no desprezo e na negação do Outro (étnico e/ou político)”. Lembra ainda que no episódio do

¹ Epicentro do vírus, Brasil tem percentual de positivos 6 vezes acima do almejado. Disponível em <<https://www.cnnbrasil.com.br/saude/2021/03/12/epicentro-da-pandemia-brasil-reduz-testagem-e-tem-percentual-de-positivos-6-vez>> Visto por último em 1/05/2021

² Informações disponibilizadas no site da APIB, a partir de dados informados pela SESAI e apurados pelo Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena). A APIB denuncia a falta de transparência dos dados da secretaria que impede a identificação de muitas cidades onde os óbitos ocorreram. Disponível em <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/> Visto por último em 31/05/2021

³ Mães Yanomami imploram pelos corpos de seus bebês Disponível em <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-24/maes-yanomami-imploram-pelos-corpos-de-seus-bebes.html>> Visto por último em 28/04/2021

Massacre de Haximu⁴, em 1993, não houve hesitação do povo Yanomami em recuperar os dezesseis indígenas assassinados pelos garimpeiros, eles colocaram a vida em risco para não deixar seus mortos sem o tratamento adequado. E mesmo nas guerras antigas, havia trégua para permitir às mulheres dos inimigos recuperar os mortos na floresta e chorá-los, pois, sumir com esses corpos é uma desonra e manifestação de hostilidade literalmente inumana; quem o faz são os animais ferozes ou os espíritos maléficos da floresta. (BRUM, 2020)

Reivindicando um protocolo indígena para os mortos por Covid-19, Dário Kopenawa, da Hutukara Associação Yanomami e líder da campanha “Fora Garimpo! Fora Covid!”, não se mostrou alheio à necessidade dos protocolos de biossegurança, mas afirma a violência da não explicação, das faltas de consulta e pedido de autorização para o enterro, além de não informarem onde os corpos estão e em qual momento poderão ser devolvidos. Solicita, também, os devidos esclarecimentos dos infectologistas sobre a sobrevivência do vírus no corpo, para poder transmitir essa informação à comunidade. Outra alternativa nos pedidos das lideranças é a higienização dos corpos ou a sua cremação para que as cinzas possam ser levadas para as aldeias⁵.

No Amazonas, os Yanomami do rio Marauíá, adotaram estratégias de resistência frente a essa nova pandemia, atualizando uma prática tradicional de mobilidade chamada *wayumi* que consiste em sair das aldeias e se refugiar temporariamente em acampamentos *yãno* no interior da floresta, vivendo da caça e da coleta. “Sair de *wayumi*”, tradicionalmente, pratica-se em períodos de escassez de alimentos nas roças e abundância dos frutos da floresta, em períodos de instabilidade política e social interno ou com outros grupos. Mas também é ferramenta para fugir das doenças decorrentes do contato com os brancos e evitar a propagação do contágio. Diante do corona vírus, eles se organizaram para levar medicamentos, microscópio e sistema de rádio para dialogarem entre si e com o DESEI-Y. O movimento de aproximar-se às margens do rio, antes estimulado pelos missionários e pela implantação do serviços de saúde e educação do Estado, passa a inverter-se em direção as cabeceiras dos rios e os sopés das serras para evitar

⁴ O massacre de Haximu corresponde ao episódio em que 16 yanomami foram assassinados por garimpeiros ilegais, em terras venezuelanas. Esse massacre foi caracterizado como genocídio pelo Sistema Tribunal de Justiça. Ver mais em Kopenawa & Albert (2015, p. 571-82)

⁵ Graças a repercussão do caso nas redes sociais, uma força tarefa do Governo foi destacada para o local com funcionários da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) para dialogar, realizar teste rápido de covid-19 e consultas dos indígenas da aldeia Auaris, em Roraima. A coordenadora regional da Fundação Nacional do Índio (Funai) Elyane Maciel também estava presente e se diz consciente da dor que os Sanoma estavam sentindo. Repórteres do site Amazônia Real descobriram que duas crianças Sanoma estavam em sepulturas comuns no Parque Cemitério Campo da Saudade, em Boa Vista. Sesai e Ministério Público informam que houve orientação e apoio a esses e outros casos, mas lideranças indígenas reafirmam o sofrimento e falta de informação. Disponível em <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-30/apos-mobilizacao-de-maes-yanomami-por-corpos-de-bebes-mortos-por-covid-agentes-do-governo-vao-a-aldeia.html>> Visto por último em 20/04/2021.

os riscos de contágio através de profissionais de saúde e dos *nape pë* (“brancos”) que transitam pelo rio, evitando deliberada e temporariamente a presença do Estado e seus agentes, relação ambígua e potencialmente perigosa em contextos de ameaça viral. (BENUCCI; JABRA, 2020)

No entanto, tais esforços não foram suficientes para impedir o avanço da contaminação por Covid-19 entre a população Yanomami. Como base de denúncia e documentação do impacto da pandemia entre os Yanomami, a Rede Pró-Yanomami e Yekweana e o Fórum de Lideranças Yanomami e Yekweana produziu o relatório “Xawara: rastros da Covid-19 na terra indígena yanomami e a omissão do estado” que alarma para o estado crítico alcançado pelo avanço descontrolado da Covid-19, da malária e outras doenças, tendo como principal vetor de contaminação o avanço do garimpo ilegal e o desmonte da saúde pública voltada aos indígenas⁶. Na introdução do documento lê-se:

Nós não fomos atrás dessa pandemia que mata as pessoas. A *xawara* chegou em nosso território, porque as autoridades não impediram a entrada daqueles que destroem a nossa floresta. O Governo brasileiro não está respeitando as populações, indígenas e não-indígenas. Não está cumprindo com a sua responsabilidade de proteger os territórios demarcados. Não existe saúde de qualidade para nós, povos indígenas. O Estado tem responsabilidade, mas não cumpre com o seu dever. A floresta está sendo destruída, os rios estão poluídos e estamos morrendo cada vez mais. Esses são os rastros das omissões do Estado! (2020, p. 5)

Acrescenta mais desespero a essa realidade, além de tratar-se de um prenúncio de que estamos longe do fim desse tipo de violação, o Projeto de Lei 191/2020 assinado por Jair Bolsonaro, um dos prioritários a ser votado depois que Arthur Lira assumiu a cadeira da Câmara. Considerada como “PL da Morte” pela APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), o projeto regulamenta a realização de pesquisas, a construção de hidrelétricas e a exploração de minérios em terras indígenas, aumentando a vulnerabilidade dos povos indígenas⁷.

O resultado do pensamento branco e seu modo de lidar com a natureza, vem sendo detalhado nos diálogos entre o antropólogo Bruce Albert e o xamã Davi Kopenawa Yanomami, em textos como “O ouro canibal e a queda do céu” (ALBERT, 2002) e também no livro, um marco na história da antropologia, *A queda do céu* (KOPENAWA & ALBERT, 2015). Nas

⁶ O relatório foi entregue no Congresso Nacional juntamente com a petição da campanha #ForaGarimpo e #ForaCovid, que obteve quase 440 mil assinaturas.

⁷ “Projeto de morte”, diz APIB sobre PL que autoriza mineração em terras indígenas. Disponível em <<https://www.brasildefato.com.br/2020/02/07/projeto-de-morte-diz-apib-sobre-pl-que-autoriza-mineracao-em-terras-indigenas>> Visto por último em 14/04/2021.

duas produções, os dois pensadores discutem a crise ecológica planetária que vivemos, pautada pela “paixão pela mercadoria”, pela ignorância, e pela predação de uma natureza vista não só como objeto, mas subjugada e separada da sociedade, vazia de uma potencialidade relacional humana. Na perspectiva indígena não existe o antropocentrismo tal qual constatamos no ocidente. Longe disso, a totalidade social é orientada por um complexo conjunto de intercâmbios simbólicos entre sujeitos humanos e não humanos. (*Ib.*)

“Yanomami” é uma versão simplificada do etnônimo *Yanōmami thēpē* que significa “humanos”. Yanomami também remete a uma família linguística isolada, que possui ao menos 4 línguas: *Yanomam* e *Yanomami*, dois “superdialetos” de uma mesma língua, oriental e ocidental; *Ninam*; *Sanima*; e uma suposta quarta língua existente na região dos rios Ajarani e Apiaú. Vivem no Brasil cerca de 21 mil Yanomami ocupando o oeste do estado de Roraima e o norte do estado do Amazonas. Esse território, que cobre 96.650 km² de floresta tropical, é reconhecido por sua relevância em termos de proteção da biodiversidade amazônica e foi homologado como Terra Indígena Yanomami (TIY) por um decreto presidencial em 25 de maio de 1992 (*Ib.*). Na região que abrange a TIY, houve um *boom* extrativista nos anos 1980 de corrida aos garimpos de ouro, pedras preciosas e cassiterita e, em 1989, já existiam cerca de 30 a 40 mil garimpeiros, ou *urihi wapope* (“comedores de terra, comedores de floresta”), que trouxeram consigo um grande impacto epidemiológico e ecológico à região. O garimpo altera a ordem do mundo e da humanidade dos Yanomami, pois destrói uma rede de intercâmbios cosmológicos e um conjunto de coordenadas sociais que compõem e asseguram a existência cultural Yanomami (*yanōmami thēpē*). Ou seja, a diversas etapas do garimpo, originam relações descompensadas com aquilo que chamaríamos de natureza. O aquecimento do ouro extraído, nos alerta Kopenawa, nos faz exalar uma fumaça patogênica que afeta os humanos e a floresta, que vê, seu “princípio de fertilidade” fugir, o que destrói a morada dos donos da floresta, os espíritos xamânicos. As exalações patogênicas dos minérios queimam o “peito do céu”, que acaba por morrer de epidemia, assim como a floresta e os Yanomami e é nisso que consiste a *xawara* – termo yanomami para as epidemias, que intitula o relatório citado acima. Por essa razão, Kopenawa faz saber aos brancos o conhecimento Yanomami, principalmente no que se refere ao seu próprio modo de vida e manutenção de sua terra-floresta. O dizer *urihi noamãi*, assim, refere-se a recusa em entregar a floresta e o esforço para proteger a terra.

Na cosmologia do povo yanomami, todos os seres e coisas são dotados de uma “imagem essencial” (*utupë*) sob a forma de espíritos auxiliares (*xapiripë*)⁸, que os xamãs podem “fazer descer” (*ithomã*) ao consumir o alucinógeno *yekoana*. Esses espíritos são responsáveis pela ordem cosmológica dos fenômenos meteorológicos e ecológicos como as estações, o controle da chuva, a migração da caça e a fertilidade de plantas silvestres. Portanto, o desequilíbrio causado pela ação humana, descompassa tudo o que vive e o único meio de evitar a queda do céu é com a continuação do trabalho xamânico que cuida dessa entidade viva, dotada de “sopro vital” e “princípio de fertilidade”, o *urihi*, a imagem essencial da floresta que é habitada e animada por espíritos xamânicos criados por Omama. (ALBERT, 2002)

Kopenawa (2015) declara que, como todos os xamãs, não tem medo das armas dos *napë pë* (“brancos”). Ele não tem medo de morrer porque sabe que seus *xapiri pë* (espíritos auxiliares) irão encontrar aquele que o matou, e este será colocado em um caixão e será enterrado por seus parentes causando-lhes muita dor. Já o fantasma de Kopenawa, em vez de ser esmagado pela terra, chegará até as costas do céu e seus ossos não ficarão abandonados na umidade da floresta, pois seus parentes queimarão seus restos e colocarão as cinzas em esquecimento no chão da casa, rodeado por convidados. Somente seus *xapiri pë* mais perigosos se manterão por perto para se vingar. A partir dessa fala e para entendermos com profundidade o paradigma da morte em termos da sociedade yanomami, vejamos o que a etnologia ameríndia nos conta sobre corporalidade, morte, alteridade, quais os perigos da morte, como os Yanomami lidam e quais são os ritos que conduzem à separação dos vivos e dos mortos.

2. A morte para os Yanomami

Segundo Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro (1979), as populações das terras baixas sul-americanas tendem a privilegiar a corporalidade na construção de suas cosmologias. Informante de sua *práxis* social, os corpos são mais que biologia, são frutos de processos e socialmente construídos, sendo constantemente produzidos pelas relações sociais que se estabelece, pelo que se come, pelo respeito aos tabus, pelas pinturas, tatuagens, perfurações, escarificações, etc. O corpo é matriz e produtor de símbolos, um objeto de

⁸ Vale a pena ressaltar aqui essa relação de espírito e imagem, que difere da imagem representativa que estamos acostumados. Os *xapiri pë* compartilham da condição fantasmal dos mortos, pois são imagens, “formas espectrais”. Possuem determinações humanas seja na forma corporal, seja em suas capacidades intencionais e agentivas e, no contexto da alucinação xamânica, são visíveis. Essa imagem seria ao mesmo tempo não-icônica e não-visível, são índices que nos interpretam antes que os interpretemos, “moldes internos”, inacessíveis ao exercício empírico da visão. Em suma, os espíritos são imagens não-representacionais, existem como uma relação de vizinhança obscura entre o humano e o não-humano. Os *xapiri pë* são os outros, um intervalo entre dois corpos quaisquer, uma transcorporalidade constitutiva. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006)

pensamento que permite elaborações e fonte de inteligibilidade para compreender o mundo e as coisas. Portanto, não existe pessoa/corporalidade sem coletividade.

Na etnologia dessas populações, o homem social se dissolve na morte, além de extinguir-se física e biologicamente. A morte é um operador de alteridade, instaura a diferença e a figura do outro eu que é o inimigo, logo, teme-se a transformação em outro ser. Nas palavras do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro: “A real relação entre eu e outro, no mundo indígena, não é a oposição analítica ou a negação dialética, mas a metamorfose como alteração ontológica.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 17). Ou seja, para os ameríndios a relação com os mortos é um problema de administração sociológica, já que a transformação dos vivos em mortos se dá de forma dramática por estes virarem não-humanos. A diferença entre vivos e mortos é maior que a diferença entre humanos e animais⁹ vivos, pois a relação entre humano e animal não é de sujeito versus animal/coisa, é entre sujeito e sujeito. Mortos têm rancor, raiva, são patogênicos, solitários e desejanter da convivência. Este desejo periga atrair os vivos, porque faz com que estes pensem nos mortos. Assim a saudade é provocada pelo morto e é uma doença para o vivo, também como o luto, a nostalgia e os estados de melancolia. (VIVEIROS DE CASTRO, 2010)

A tecnologia de tratamento da morte para os indígenas é precisamente de um esquecimento ativo, de como esquecer o morto e fazer o morto esquecer dos vivos. Há uma profilaxia do esquecimento pois a memória pode ser patogênica, é preciso se proteger e esquecer para continuar vivendo. Os mortos não sabem que estão mortos, perdem suas faculdades de discriminação, portanto, o sistema ritual dos vivos precisa fazer com que os mortos entendam que não são mais pessoas como eles. Apagar as marcas do morto é um processo deliberado de cancelamento público de sua existência. No período de luto que cerca a morte é perigoso entrar em contato com a lembrança¹⁰, é um período em que as pessoas estão vulneráveis. Há um trabalho simbólico do aparelho social que se concentra em tirar da cabeça do sobrevivente a memória do morto, inclusive culpando o morto, pois é ele que o persegue. Esse esforço não advém de uma facilidade dos índios em esquecer seus parentes, nem de uma perda de memória, mas justamente o contrário, é pela grande dificuldade que a transformação do morto em inimigo ocorre de forma institucional, não se trata de um fenômeno psicológico. (VIVEIROS DE CASTRO, 2010)

⁹ No perspectivismo ameríndio, formulado por Eduardo Viveiros de Castro, todos os seres têm uma “alma”, uma perspectiva, são centros de agência e consciência (VIVEIROS DE CASTRO, 2010).

¹⁰ Os mortos antigos são lembrados e evocados. (VIVEIROS DE CASTRO, 2010)

Silvia Pellegrino (2009), em sua tese de doutorado, nos ajuda a compreender melhor a questão da relação da morte e os constituintes da pessoa, se debruçando sobre as imagens fotográficas e substâncias como vínculo de pertencimento. A pesquisadora, ao pensar os Yanomami, estudou o episódio de pedido de devolução do sangue coletado por pesquisadores estrangeiros sem a autorização das lideranças do povo entre 1960 e 1970 para realização de pesquisas biotecnológicas. Ter ciência da existência do sangue yanomami - substância de continuidade ontológica - de parentes já falecidos em geladeiras de universidades dos Estados Unidos, aturde os Yanomami porque a conservação destes restos mortais em locais distantes e inacessíveis aponta uma grave infração ao seu ritual funerário, que como vimos, prevê o apagamento total dos traços do morto. O sangue, que é o princípio vital e operador de fronteiras corporais, preservado após a morte, conduz um processo de continuidade visível, impondo uma disjunção do tempo e da memória.

Já a fotografia, como núcleo de sentido e “suporte tangível de memória social do morto” (ALBERT, 1985, p.393 apud PELLEGRINO, 2009, p.183), aciona pela sua visibilidade um tempo passado, promovendo uma rememoração, a qual está sempre vinculada a um incômodo, pois faz reviver uma subtração, trazendo a melancolia suscitada por sua visão¹¹. A morte é a eliminação da imagem vital do mundo de relações das quais a pessoa fazia parte e opera a necessidade de invisibilizá-la, apagando traços físicos e metafísicos da existência individual e socializada. O pronunciamento dos nomes dos mortos e a exibição de suas imagens ocasionam atos de recolocação dos vestígios de uma existência deslocada no tempo, o reatualiza, imprime uma memória. “O imaterial dos vínculos desdobra-se no invisível dos códigos genéticos contidos no sangue, bem como nos rastros de agência que percorrem o mundo das imagens, os quais em sua face visível, escondem também suas invisibilidades e seu próprio tempo.” (PELLEGRINO, 2009, p.206)

Em sua tese sobre os Yanomami e a morte, Moisés Ramalho (2008) verificou que a morte é sempre resultado de agressão¹² sobrenatural, de predação dos constituintes vitais da pessoa (imagem vital e duplo animal, ambos objetos da cura xamânica) por ataque físico direto ou através da agressão dos “*xapiri pë*” (sic), geralmente enviados por outros xamãs. O corpo metafísico divide-se em três partes: *pei a no porepi* que se refere ao princípio da vida, um

¹¹ A visão das imagens remete sobretudo à sua condição de suporte material que se coloca entre a memória e o esquecimento, referindo-se, portanto, à ideia de permanência (PELLEGRINO, 2009, p.183)

¹² “O sistema de atribuição de doenças e mortes (feitiçaria, xamanismo agressivo, matança de duplos animais) é idioma privilegiado das relações políticas intracomunitárias yanomami. Sua imputação aos seres maléficos da floresta constitui, portanto, uma situação de ‘grau zero’ desse sistema.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 627).

espectro¹³ que todos hospedam no interior de seu corpo e que vai embora durante os sonhos e no momento da morte - por vezes também apontada como *pei a no ütupi* (sic) imagem que os yanomami partilham com todo ser vivo ou inanimado e trata-se da imagem vital, princípio fundamental de toda existência; *pei norexi* (duplo animal) ou *rîxi* que corresponde a um espécime animal¹⁴ (podendo ser também espécies vegetais ou objetos) que tem uma vida análoga à pessoa a quem está intimamente ligado - e a morte de um implica na morte do outro, assim como agressões e estados de saúde; e a *pei puhi* sede das emoções, do pensamento e da cognição.

É importante ressaltar, como apontado por Kopenawa (2015) que, em outros tempos, não existiam as epidemias trazidas pelos brancos e, portanto, os *xapiri pë*, que trabalham na cura da doença, só conseguem conter a *xawara* se a detectarem a tempo, bem no seu início, quando ainda não quebrou os ossos, rasgou e apodreceu os pulmões do doente, quando conseguem vingar as vítimas sem demora. Os males que os brancos chamam de malária, pneumonia e sarampo, são outros, vêm de longe e os xamãs nada sabem a seu respeito.

No primeiro tempo, os brancos estavam muito longe de nós. Ainda não tinham trazido o sarampo, a tosse e a malária para nossa floresta. Nossos ancestrais não adoeciam tanto quanto nós, hoje. Gozavam de boa saúde a maior parte do tempo e, quando morriam, as fumaças de epidemia não sujavam seus fantasmas. Agora, quando alguém morre de doença de branco, até seu espectro é infestado, e volta para as costas do céu com febre. Seu sopro de vida e sua carne ficam contaminados até lá! Antes, tampouco ficávamos doentes todos ao mesmo tempo. As pessoas não morriam tanto! Os espíritos maléficos *në wãri* comiam a imagem de um homem aqui, ou de uma mulher ali. Uma moça falecia quando um caçador distante flechava seu duplo animal *rixî*. Uma criança era devorada pelos espíritos de xamãs inimigos. Por vezes, um ancião morria de repente, antes da hora. Então a gente das outras casas próximas era convidada e todos choravam juntos. Quando achavam que feiticeiros inimigos *oka* tinham soprado no falecido um pó de feitiçaria e tinham quebrado seus ossos, um grupo de guerreiros logo

¹³ Em relação aos espectros, Viveiros de Castro nos relembra da inversão perspectiva que ocorre se pensarmos a partir dos espíritos: “Os espíritos vêem os não-xamãs sob a forma de espectros; do mesmo modo, a invisibilidade usual dos espíritos aos olhos dos humanos (não-xamãs) é expressa dizendo-se que estes últimos possuem ‘olhos de espectro’. (Os Brancos, portanto, são *todos* espectros, e *sempre* espectros, uma vez que são supremamente incapazes de ver os espíritos). Reciprocamente, é ao ‘morrer’ sob o efeito da droga alucinógena *yãkoana* que os xamãs são capazes não apenas de ver os espíritos, mas de ver *como* os espíritos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 329). Já no “ponto de vista” dos humanos comuns, os *xapiri pë* compartilham da condição espectral com os mortos, eles são “fantasmas”.

¹⁴ “A natureza humana dos animais parece fundar as bases do xamanismo yanomami e ordenar todas as relações socio-cósmicas que regem a interação entre os seres, regulando a vida e a morte. O duplo animal acompanha o indivíduo durante toda a sua existência e, além de reflexo, pode tornar-se polo ativo, e então o homem passa a sofrer as consequências de suas ações.” (RAMALHO, 2008, p 71)

partia para vingá-lo. Chorava-se um ancião que morrera desse modo; depois, mais tarde, podia ser uma mulher. Também acontecia de alguém ser flechado por inimigos. De tempos em tempos alguém morria de picada de cobra, ou um velho começava a tossir sem parar e acabava falecendo. Assim era. As pessoas só morriam de vez em quando. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 224)

Para além dessas instâncias, tratemos de falar das cerimônias e ritos: pontos de atualização da vida social e política dos Yanomami. Os ritos funerários mobilizam uma rede de relações com intercâmbio de bens, prestações e contraprestações rituais, enfrentamento armado, casos de amor, emboscadas ou fugas. Os anciãos planejam grande parte do que acontecerá durante o ritual *reahu*¹⁵, espécie de grande comunhão e imensa celebração de sociabilidade em que a abundância de alimentos para receber os convidados (*hwama* ou *hama*) é fundamental. Para tanto, preparam a roça e plantam, principalmente, banana e mandioca, para essa festa em que se comerá e beberá “até estourar”, além de cantar, dançar, se vestir com os melhores adornos e vestimentas. Essa cerimônia é responsabilidade de um consanguíneo da linha paterna, geralmente o pai do falecido, ou um próximo do morto que tenha status de *pata*, que nada mais é que um ancião ou alguém que tenha virtudes de um grande homem. Ao passo que os celebrantes principais e secundários são sempre homens e são as mulheres que zelam as cabaças com as cinzas, guardando-as sempre perto de seu fogo e levando-as consigo quando viajam.

Troca-se tudo, desde cachorro, espingarda, panela, munição, cestos, roupas, alucinógenos, redes até calçados para construir relações sociais e instituir parcerias cerimoniais e políticas¹⁶. Mesmo que não haja vantagem imediata na relação, é por esse intermédio que

¹⁵ Davi Kopenawa discorre sobre como os ancestrais produziam seus *reahu* ensinados por *Omama*: “Os convidados enfeitavam o cabelo com penugem de urubu branco e colocavam em volta da testa faixas de rabo de macaco cuxiú-negro. Cobriam o rosto e o corpo com tinta fresca de urucum e sobre ela traçavam ondas, círculos ou pontilhados em preto. Usavam brincos de penas de papagaio e peitos turquesa de pássaro *hëima si* nas orelhas. Punham em suas braçadeiras de algodão longas caudais de arara-vermelha e tufo de penas brancas e pretas de cujubim. Prendiam nelas rabos de tucano e despojos alaranjados de galo-da-serra. Ficavam muito bonitos, e dançavam com muita animação, para fazer boa figura na casa de seus anfitriões. Depois, uns e outros se ofereciam comida: enormes quantidades de mingau de banana, de pupunha ou de macaxeira. À noite, homens e mulheres entoavam cantos *heri* em sequência e faziam brincadeiras, enquanto dançavam com alegria. Às vezes, formavam-se casais. Os convidados homens pegavam pelo pulso parceiras escolhidas entre as filhas e esposas de seus anfitriões. É o que os antigos chamavam de *hakimuu*. Mas não era raro os pais ou maridos se irritarem! Então, começavam brigas e os adversários se alternavam dando socos no peito um do outro com o punho fechado, para acabar com a raiva. Se estivessem muito furiosos mesmo, e não conseguissem se acalmar, então davam bordunadas na cabeça um do outro. Era o único jeito de pôr fim à sua raiva!” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 225)

¹⁶ Kopenawa e Albert enfatizam a diferença do trato yanomami e trato branco com os objetos, dizendo que para esse povo indígena a troca é uma maneira de estender a amizade, para conquistar a afeição dos visitantes que estão ganhando o rastro de outra pessoa. Tanto que num primeiro contato com habitantes de uma casa desconhecida em que queiram tornar-se amigos, troca-se tudo para que o grupo não pense que estão escondendo hostilidade, chamam isso de *rimimuu*. A avareza faz com que o outro parta com o peito cheio de raiva e equivale a uma

inauguram senão aliança, ao menos cortesia entre os protagonistas. A troca é o próprio fundamento do social, efetivando e renovando as relações.

O termo *matihipe* que hoje é usado para as mercadorias/objetos dos brancos¹⁷, na tradição yanomami eram os admiráveis adornos com que se arrumavam para as festas *reahu* como os rabos de tucano, as braçadeiras de cristas de mutum e jacamim, os tufo de caudais de arara, penas de papagaio e kujubim. O termo também valia para os bens que pertencem a *Omama* e aos *xapiri pẽ* que ele criou. Quando um dos seus morre, o mesmo nome é usado para os ossos do morto e para a cabaça que vai guardar as cinzas, elementos estes que não podem ser destratados, o descuido acarreta em consequências.

Sabendo da infinitude dos objetos fabricados, os Yanomami não os acumulam durante a vida e nunca deixam de dá-los a quem os pede. A existência dos bens após a morte serve apenas para causar tristeza nos que sobrevivem, devem ser destruídos mesmo que os familiares do dono precisem deles. Davi Kopenawa diz que em sua morte falaria aos seus filhos: “Quando eu não estiver mais aqui, queime as minhas coisas e viva nesta floresta que deixo para você. Vá caçar e abrir roças nela, para alimentar seus filhos e netos. Só ela não vai morrer nunca!” (KOPENAWA & ALBERT; 2015, p. 410). Para dar fim a saudade e a raiva do luto, trituram-se colares de miçanga, queimam a rede, flechas, aljava de bambu, a cabaça com as cinzas, o adorno de plumas, raspam o chão onde a pessoa se acorava e o local onde amarrava as cordas de sua rede, as plantas de sua roça são cortadas e arrancadas, tratando de não deixar sobrar nenhum rastro¹⁸. Fora desse contexto, as *matihipe* são apenas o significante da ausência de uma relação que deve ser obliterada: o valor de intercâmbio simbólico das *matihipe* determina-se, literalmente, em relação à morte: “dá-se porque se morre” (ALBERT, 2002, p. 253). “A nenhum desses ‘objetos preciosos’ é dada a legitimidade de se livrar desses vínculos para se tornar valor autônomo: excluídos da circulação que lhes confere eficácia social intra e intercomunitária (alianças matrimônios e/ou políticas), eles são fadados ao aniquilamento.” (ALBERT, 2002, p. 253).

declaração de inimizade, enquanto a generosidade de um grande homem em relação às suas mercadorias, é digna de muitos elogios, associando a ele valores de inteligência e valentia. Quando morre um sovina, ninguém faz luto por ele ter ignorado o sofrimento dos que passam necessidade, já o generoso recebe o choro de muitos que lamentam sua partida. (KOPENAWA & ALBERT, 2015)

¹⁷ Os antigos ficaram muito excitados com os objetos, nunca antes vistos por eles, nos acampamentos dos brancos, escolhendo *matihipe* para também definir as mercadorias dos brancos sem nem imaginar que traziam consigo as epidemias *xawara* e a morte. (KOPENAWA & ALBERT, 2015)

¹⁸ A destruição se inicia logo depois que a pessoa morre e também durante o apagamento ritual no *reahu*. Porém há a possibilidade dos mais próximos guardarem os bens que o defunto lhes deu antes de partir. (KOPENAWA & ALBERT, 2015)

Na sequência à morte do indivíduo, que foi tratado espiritualmente pelo xamã até o momento em que suas mãos tornam-se frias, o lamento invade o *xapono* (grande casa comunal). Vive-se uma tristeza contagiante, de nostalgia e celebração das qualidades da pessoa enquanto velam o corpo durante toda aquela noite. Nos dias seguintes invocam os *xapiri pẽ*, dançam, cantam e tingem a face de carvão como marca do luto. Entre os Yanomami orientais costuma-se expor o cadáver na floresta, mas salvam-se algumas ocasiões extraordinárias, como as mortes de recém-nascidos e de anciãos e, entre os yanomami ocidentais, tende-se a cremar sem passar por essa prática, que consiste em expor o corpo em um *jirau*¹⁹ na mata, protegido por uma mortalha em forma de cesto por cerca de um mês para depois incinerar e pilar os ossos. (RAMALHO, 2008).

Quando o cesto com ossos retorna - se houve a sua exposição do corpo na floresta - é entregue à mãe ou à sogra e primeiramente é colocado num *jirau* nos aposentos do morto para depois ser levado à praça central do *xapono* onde há uma fogueira diante do espaço familiar do celebrante. A fumaça advinda da cremação é evitada pois é agente que transmite o mal, costuma-se tomar banho para eliminar esses malefícios. O pranto e o lamento são marcas do luto, a dança também, porém uma vez incinerados os ossos, com exceção dos parentes mais próximos, deixa-se de chorar até que chegue o momento de ingestão ou enterro das cinzas. Se as cinzas forem partilhadas, é obrigação incontornável de cada um que está com a posse da cabaça cinerária de realizar um *reahu* em sua aldeia.

Reahu é uma grande comunhão, momento em que a vida da aldeia extrapola o seu interior e estabelece laços com o exterior. Um festival da socialidade que opera as interações sociológicas da vida comunitária. Nele, para tratar da amizade, laços e generosidade entre os grupos e a fartura dos alimentos, acontece o *hiimou* que é um diálogo entre os anfitriões e um convidado. Os homens entram na praça central dançando e fazendo gestos agressivos de forma caricata e cômica, já as mulheres e as crianças entram dançando e tocando flautas para depois se estabelecerem nos espaços domiciliares onde se alimentarão e receberão tabaco. Há também o *wayamou* que se trata de um diálogo entre homens para versar sobre suas alianças, guerras e trocas, em que os participantes se colocam dispostos enlaçando o pescoço do parceiro com um braço.

¹⁹ O homem designado a carregar o corpo, construir o *jirau*, descer o corpo após um mês e lidar com os restos do corpo, desprendendo a carne e colocando os ossos em uma cesta, não deve demonstrar mal-estar ao realizar essa tarefa penosa. Os afins classificatórios, putativos – categoria mais distante entre os co-residentes – são aqueles designados como “coveiros”. (RAMALHO, 2008)

Enquanto se empenham no preparo dos alimentos para o *reahu*, outro evento mobiliza grande parte da comunidade: o *henimou*, a caçada cerimonial. Costuma-se ingerir *yekoana* para que os *xapiri* tragam sucesso ao empreendimento e possam partir em busca por anta, macacoguariba, galinácea mutum, macaco-aranha, macaco-prego, porco-do-mato, queixada, estes animais de preferência. Alguns emissários são enviados para convidar os grupos aliados para participarem do festejo. Todas as noites é celebrada a abundância de alimentos e a chegada dos convidados, enquanto limpam a aldeia, preparam o mingau de banana, beiju de mandioca e moqueiam a caça por dias. Morte de recém-nascido, criança de pouca idade ou de ancião que tenha falecido pelo avanço da idade são dos poucos casos em que pode acontecer uma abreviação da cerimônia e é permitida a sua realização sem a presença de convidados.

Homens e xamãs investigam índices que declarem a causa da morte para que possam vingar e exprimir toda a raiva coletiva. A morte provoca um ajustamento político em que se declara guerra²⁰ ou ruptura de relações com o grupo acusado de estar na origem da morte. *Watupamou* é o prenúncio das hostilidades²¹ que virão, anunciando para a comunidade inimiga que o tempo do luto não tardará. O sujeito da violência é sempre um sujeito coletivo, na maioria das vezes, uma outra comunidade Yanomami conhecida. (RAMALHO, 2008).

Se alguém é morto pelas flechas de um inimigo ou têm seus ossos quebrados por feiticeiros *oka*, seus parentes partirão para guerra. A lógica da vingança só faz sentido na presença de um inimigo, para resgatar o valor do sangue daquele que morreu, tornar recíproco o estado de homicida, *ōnokae*, daqueles que o mataram. Para exacerbar a raiva dos guerreiros e aturdir suas futuras vítimas, esfrega-se parte das cinzas no chão. Podem ser lançadas várias incursões guerreiras durante vários *reahu* até que consigam flechar o inimigo e a vingança se dê por completa, “até que suas mãos atinjam quem procuram”. (KOPENAWA & ALBERT, 2015). Ramalho (2008, p. 127) reforça que se não houvesse a morte, a figura do inimigo que é tão cara aos agenciamentos sócio-cósmicos da amazônia “não passaria de uma virtualidade estéril, de uma potencialidade inscrita no mundo, de uma maneira geral, e nas relações entre as aldeias, de forma particular.”

²⁰ Em 1968, o etnólogo americano N.A. Chagnon publicou *Yanomamö: The Fierce People* [Yanomamö: o povo feroz] que virou um *best-seller* e colaborou na construção de uma imagem violenta e pejorativa desse povo que teve seu comportamento assemelhado ao dos animais por suas práticas guerreiras. (KOPENAWA & ALBERT, 2015)

²¹ Davi Kopenawa comenta que a prática yanomami de revidar é diferente da guerra dos brancos que fazem sofrer uns aos outros, que combatem em grandes grupos com balas e bombas, que matam mulheres e crianças, que movem guerras por ouvirem palavras de afronta, por terras que cobiçam, pelo ouro e por minérios e mercadorias. Os yanomami guerreiam pela dor que sentem pelos parentes recém-falecidos. (KOPENAWA & ALBERT, 2015)

Todos estes acontecimentos que circundam a morte e orientam o rito funerário, como a lamentação, o canto, a dança, a cremação, o apagamento, o roçado, os preparativos para receber os convidados para o *reahu*, a caçada coletiva, as trocas, a vingança, culminam na ingestão ou no enterro das cinzas do morto. Os Yanomami orientais só ingerem cinzas de crianças, pois as cinzas de um adulto são consideradas patogênicas, optando por enterrá-las ao som de lamentos e choro, os homens se agacham e se apoiam nos ombros marcando o tempo com gritos ritmados, na residência do celebrante principal. Os Yanomami ocidentais, executam uma apresentação dos jovens homens que com arco e flecha gesticulam o ato de flechar e então ingerem as cinzas misturadas ao mingau de banana. Queima-se a cuia que armazenava as cinzas, além dos pertences e, ao fim, ocorre o *reahumou* que é a distribuição dos alimentos na despedida daqueles que participaram do evento. (*Ib.*)

3. Considerações Finais

Para que possamos entender com profundidade a indignação dos Yanomami ao verem seus parentes serem enterrados, é preciso penetrar vários aspectos de sua ontologia. O apagamento dos traços do morto soa estranho aos ocidentais, viciados em preservar suas memórias, sem antes saber que a diferença, saber que a transformação do morto em inimigo é a noção capital da ontologia indígena, representada em uma série de mitos que apontam a morte ou sua proximidade como operadora da criação do novo. (RAMALHO, 2008)

Sílvia Guimarães (2020) ao pensar os Sanõma, fala de um processo de exaltação que antecede a destruição. Compõe-se a biografia do morto, numa espécie de reapresentação, rememoração dos feitos, das interações e sentimentos que permearam a vida deste e dos que partilharam de seu convívio, pessoalizando e singularizando sua corporalidade, para depois esquecer. Os valores salutares da amnésia existem não só pela necessidade de evitar a tristeza mas para que o espírito do morto consiga se desligar do mundo ao qual pertencia e alcançar mais depressa o mundo dos mortos. A lembrança torna-se um tabu, até seu nome - que já era sigiloso quando vivo - nunca mais deverá ser pronunciado.

Muito do que tange à morte, reafirma a vida social e constrói as relações yanomami. Portanto, criam-se lacunas irreparáveis a cada encerramento da existência que não possa ser experienciado conforme as tradições. Em culturas orais, a perda de alguém é uma perda plural, morre uma biblioteca como disse Amadou Hampâté Bâ. A maneira como o sistema de saúde indígena conduziu o episódio dos bebês Sanõma, sepultando as vítimas à revelia de seus familiares e comunidade, verifica não só discriminação étnica, mas falha em pensar critérios éticos que verifiquem as singularidades dos povos. Para que seja garantido o direito humano

básico de viver o luto em seus próprios termos, é preciso escuta e proteção as mais variadas formas de estar neste planeta.

Sobretudo, é urgente expandir os olhares, acolher os saberes indígenas desprezados, altamente especializados - neste trabalho procuramos fazê-lo dando ênfase às elaborações de Davi Kopenawa, brilhante articulador de mundos, sobre o trato com a natureza e suas críticas à insistência na fracassada lógica ocidental antropocêntrica, produtora de muitas *xawara* desde os tempos da colonização. Covid-19, desmatamento, garimpo, manifestam tragédias sem escolher endereço. Não precisamos descobrir o ouro, as ferramentas para reflexão estão postas à mesa.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (yanomami)”. In: B. Albert & A. Ramos (orgs.), **Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: Unesp. pp. 239-270, 2002.

BENUCCI, Thiago Magri; JABRA, Daniel Stiphan. (2020). “Sair para o mato: estratégia yanomami contra a Covid-19”. Cadernos de Campo, vol.29, suplemento. São Paulo, pp.26-33.

BRUM, Eliane. **Mães Yanomami imploram pelos corpos de seus bebês**. El país, 24 de junho de 2020. Disponível em <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-24/maes-yanomami-imploram-pelos-corpos-de-seus-bebes.html>>

GUIMARÃES, Sílvia. **O drama ritual da morte para os Sanöma**. El país, 24 de junho de 2020. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-24/o-drama-ritual-da-morte-para-os-sanoma.html>

ISA - Instituto Socioambiental. **Xawara: rastros da Covid-19 na Terra Indígena Yanomami e a omissão do Estado**. 1. ed. São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental, 2020. [Livro eletrônico]

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PELLEGRINO, Sílvia Pizzolante. **Imagens e substâncias como vínculos de pertencimento: as experiências Wajãpi e Yanomami**. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) -

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. doi:10.11606/T.8.2009.tde-23042009-151512. Acesso em: 12/05/2021.

RAMALHO, Moises. **Os Yanomami e a morte**. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. doi:10.11606/T.8.2008.tde-04052009-154152. Acesso em: 12/05/2021.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A propriedade do conceito in “Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)”. ANPOCS, ms. 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos**. Cadernos De Campo, São Paulo, n.14/15, p.319-338, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A morte como ritual**. Café Filosófico CPFL, 2010. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=LW0ojNmrF68&t=4s>