

Saber falar com os “brancos”: intertextualidade e ação política em contexto intercultural (Reflexões sobre um discurso yanomami no Conselho Distrital de Saúde Indígena)¹

Marcos Antonio Pellegrini – UFRR/RR

Palavras-chave: performance – política – identidade

Resumo

A participação indígena em arenas públicas nacionais e globais tem destacado o caráter emergente da cultura e da identidade étnica e ampliado também os limites de seu mundo discursivo ou dialógico. No Brasil, a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, seguindo os princípios das Leis Orgânicas da Saúde, institucionaliza a participação comunitária com a criação dos Conselhos Distritais de Saúde Indígena como instâncias colegiadas de controle social e cria novas situações de diálogo intercultural. Neste contexto, este trabalho trata do esforço dos Yanomami em comunicar-se com os não-índios partindo de suas próprias preocupações sobre o falar, e das estratégias utilizadas na ação política em um contexto que extrapola sua própria sociedade. Utilizando conceitos construídos inicialmente no campo da etnografia da fala e desenvolvidos pelos autores que se dedicaram ao estudo da performance, apresenta uma reflexão sobre um evento da fala num encontro formal e institucionalizado entre representantes indígenas, missionários, autoridades e profissionais de saúde, situação que propicia a reflexão sobre a disputa de significados e identidades.

¹Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

Sobre falar e fazer, não simplesmente falar

A reflexão aqui proposta é dedicada aos novos contextos de interlocução entre Yanomami e não-índios criados pela Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena (BRASIL,2000), considerando-os como espaços de ação política onde são construídos e negociados significados, identidades e autoridade²s. Vai seguir a abordagem de autores que se preocuparam com a análise da performance, definida por Bauman (1986, p.3) como “um modo de comunicação, uma maneira de falar, cuja essência está em assumir a responsabilidade perante uma audiência para demonstrar uma habilidade comunicativa, destacando os meios [a forma] de como esta será cumprida, acima e além de seu conteúdo referencial”.

Bauman (1977, p. 16-22) nota que a fala, quando performada, é marcada pela utilização de códigos e fórmulas especiais; elementos paralinguísticos (pausas, entonações, andamento, destaques, posição, movimentação e outros usos da voz e do corpo); linguagem figurada (emprego de metáforas); paralelismos (repetições com variações sistemáticas, apontadas por Jakobson como critério empírico da “função poética”); apelo à tradição (para assumir a competência), ou, às vezes, negação da própria competência. A performance se daria na inter-relação de recursos e competências individuais num contexto particular, pelo seu próprio caráter emergente. Seria um exercício reflexivo e criativo da competência a ser avaliado pela audiência (BAUMAN, 1986, p.7).

Bauman e Briggs (1990, p. 60-61) criticarão mais tarde o uso do conceito de performance apenas como uma fórmula para analisar habilidades comunicativas em eventos separados da vida cotidiana, reificando ora o texto, ora o contexto ou a performatividade. Eles avaliam que os estudos que enfocam a performance como unidades de análise carecem de buscar a história dos eventos da fala, ou seja, a ligação entre os eventos de uma série, e apontam para uma mudança da abordagem dos contextos para a contextualização valorizando a capacidade metacomunicativa ou metapragmática da linguagem, considerando as idéias de Bateson e Goffman para quem o contexto comunicativo não seria ditado pelo ambiente físico e social, mas emergente das negociações entre os participantes em interação, que reflexivamente avaliariam o discurso e essas avaliações seriam incorporadas na estrutura e significado do próprio

² A partir de uma pesquisa no âmbito do PPGAS/UFSC (PELLEGRINI, 2008), sob orientação de Esther Jean Langdon

texto, considerando tanto a competência comunicativa, história pessoal e identidade dos interlocutores. (Ibid., p. 68).

Bauman e Brigs consideram o processo de entextualização próprio da performance que, por destacar a função poética onde o próprio ato de falar é colocado em relevo, incorpora o contexto ao texto, permitindo que este carregue elementos de sua história. No processo de entextualização está em jogo a capacidade reflexiva do discurso que faz dele próprio seu objeto, como se observa nos eventos performáticos.

A entextualização permite que um texto possa ser descontextualizado e recontextualizado. Descontextualização e recontextualização são dois aspectos de um mesmo processo, dependem da existência de um novo contexto, para que a performance (transformada em texto) possa ser recontextualizada. Este processo estaria relacionado tanto com o exercício como com a produção de poder social:

we may recognize differential access to texts, differential legitimacy in claims to and use of texts, differential competence in the use of texts, and differential values attaching to various types of texts. All these elements, let us emphasize, are culturally constructed, socially constituted, and sustained by ideologies, and they accordingly may vary cross-culturally. None of these factors is a social or cultural given, for each may be subject to negotiation as part of the process of entextualization, decentering, and recentering (Ibid., p. 76).

Esta abordagem, que busca o entendimento do que liga os textos, aparece como campo de estudo promissor na etnografia da fala, onde questões ligadas ao acesso, legitimidade, competência e valor, dão suporte à construção e assunção de autoridade (Ibid., p. 79). Ela permitiria também suprir o problema da falta de ligação entre o uso localizado da linguagem e contextos sociais mais amplos, e entre os diversos modos de falar (ou gêneros de fala). Aqui o interesse se desloca para a capacidade do discurso tanto em representar como em regular outros discursos, que Bauman e Briggs (2000, p. 142) chamaram de práticas metadiscursivas. As práticas metadiscursivas conformariam os processos de produção e recepção dos discursos, afetando quem é autorizado a falar, a ouvir e em quais situações.

Kroskrity (2000) também destaca a importância dos fatores contextuais na formação das ideologias de linguagem que não seriam culturalmente dadas, mas emergentes da experiência de fatores sociais, culturais e econômicos, representando os interesses de um determinado grupo e definindo as qualidades morais e estéticas valorizadas. Para ele, ideologias de linguagem devem ser concebidas como múltiplas devido às próprias divisões sociais (classes, gênero, elites, gerações) e podem ser

percebidas de modo diferente entre os membros dos grupos que as partilham segundo a experiência de cada um:

Language users' ideology bridge their sociocultural experience and their linguistic and discursive resources by constituting those linguistic and discursive forms as indexically tied to features of their sociocultural experience. These users, in constructing language ideologies, are selective both in the features of linguistic and social that they do distinguish and in the linkages between systems that they construct. (KROSKRITY, 2000, p 21)

Estas concepções sobre ideologias de linguagem são convergentes com outros autores que acolhem a natureza dialógica da linguagem e da cultura, consideradas como fenômenos emergentes da interação, como Mannhein e Tedlock (1995, p. 8) que também apontam a presença da dialogicidade no fazer etnográfico onde nem o indivíduo e nem a coletividade devem ser encarados como unidades básicas, e, as próprias subjetividades envolveriam uma constelação de vozes. A tarefa principal da etnografia seria identificar as condições sociais da emergência das formas linguísticas e culturais e sua distribuição entre os falantes.

Estas ideias constituem ferramentas analíticas para esta reflexão, que ao examinar as preocupações dos Yanomami³ com o falar em situações que envolvem os não-índios, buscando destacar também os aspectos referentes a emergência da cultura, construção de identidades e subjetividades, também vistas como atos comunicativos.

Nas próximas páginas procurar-se-á situar um discurso de um representante Yanomami ocorrido por ocasião de uma reunião do Distrito Sanitário Yanomami e Ye'kuana⁴ no mês de março de 2006. (O discurso, aqui também de certa forma ou literalmente recontextualizado, será transcrito integralmente. Fato que uso para apresentar minhas escusas pelo número excessivo de páginas deste paper.)

³Os Yanomami vivem em uma extensa região localizada no maciço das Guianas compreendida entre os formadores da bacia do Alto Orinoco e principais afluentes da margem esquerda do rio Negro e margem direita do rio Branco. São cerca de trinta mil pessoas (dados de 2006) falantes das quatro línguas da família yanomami que, de acordo com a classificação de Ramirez (1994:24-36), agrupam 14 dialetos com número de falantes que variam de sessenta até aproximadamente cinco mil.

⁴Os Ye'kuana (também conhecidos como Maiongong e Makiritare) no Brasil são formados por cerca de 300 pessoas que vivem em grande proximidade geográfica com os Yanomami na região de Auaris e Alto Uraricoera. Neste trabalho a denominação oficial "Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Ye'kuana" será muitas vezes substituída por Distrito Sanitário Yanomami, comumente utilizada na região.

Falar para resolver conflitos: reunião em tempo de crise

O Conselho Distrital de Saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Ye'kuana era composto por 32 conselheiros. A metade deste número era formada por representantes indígenas (apenas um deles é Ye'kuana) procedentes de diversas regiões dos estados de Roraima e Amazonas que são escolhidos pelo conjunto de comunidades das regiões que representam, sendo que muitos deles são líderes de grupos locais (*pata thë*) e outros, com participação mais recente, são escolhidos por falarem um pouco de português (onde se incluem professores, agentes de saúde e estudantes). A outra metade é composta por representantes de órgãos governamentais (Fundação Nacional de Saúde, Fundação Nacional do Índio, Secretarias Estadual e Municipal de Saúde e Exército Brasileiro) organização da sociedade civil que prestam serviços relacionados à saúde (Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami, Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário, Fundação Universitária de Brasília. Comissão Pró-Yanomami) missões religiosas (Diocese de Roraima, Missão Novas Tribos do Brasil, Missão Evangélica da Amazônia) e representantes dos trabalhadores de saúde conforme diretrizes da Política Nacional de Saúde e da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (Ministério da Saúde, 2000). Ainda que constituído oficialmente em 2000, pode-se dizer que a origem da configuração de participantes indígenas no conselho teve início durante a 2ª. Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas em 1993, uma das primeiras oportunidades de reuniões entre Yanomami e não-índios, precedida apenas pela Assembleia Yanomami realizada no Demini nos últimos anos da década de 1980.

Nas reuniões são faladas as quatro línguas da família linguística yanomami (com distintos graus de inteligibilidade mútua) e o português, sendo a grande maioria dos participantes monolíngue. Cada discurso dos Yanomami é seguido por uma “tradução”, que às vezes parece resumir um longo pronunciamento, o que é justificado pelo estilo “repetitivo” do discurso indígena. Os discursos dos brancos, por sua vez, frequentemente exigem longas explicações de termos técnicos, conceitos e definições que muitas vezes permanecem incompreendidos e continuam sendo discutidos e comentados. Essas traduções são feitas tanto por alguns Yanomami como também por missionários, alguns funcionários da Funai, trabalhadores de saúde e antropólogos. Muitas vezes, os intérpretes colaboram entre si, destacando alguns pontos e

esclarecendo dúvidas. Alguns dos Yanomami fazem seus discursos em português e em uma das línguas da família yanomami.

Em março de 2006, uma reunião de caráter extraordinário (as reuniões ordinárias devem acontecer semestralmente) foi convocada motivada pela crise no funcionamento dos serviços de saúde. Os profissionais de saúde contratados pela Fundação Universitária de Brasília estavam há vários meses sem receber salário e não tinham condições de permanecer trabalhando na Terra Indígena. Em algumas situações os Yanomami, ao notar que chegavam aeronaves para retirar os funcionários sem trazer os que deveriam substituí-los, não permitiam a saída das mesmas, o que só vinha a acontecer após tensas negociações com as chefias da Funasa e a permanência de alguns funcionários, a contragosto.

Esta crise na prestação de serviços já vinha se desenrolando há alguns meses. O início da prestação de serviços da Fubra no Distrito Sanitário Yanomami tinha ocorrido num período também crítico quando o Governo Federal editou em 2004 duas portarias que restringiam a autonomia das organizações que prestavam serviço de atenção à saúde indígena em todo o país. No caso do Distrito Sanitário Yanomami, a Urihi-Saúde Yanomami resolveu não continuar a parceria com a Fundação Nacional de Saúde diante das restrições impostas e sua saída foi motivo de grande preocupação entre os Yanomami que tinham já passado por uma experiência negativa quando a Funasa era a única responsável pela execução das ações. As críticas à atuação da Funasa e da Fubra e a comparação com o tempo em que a Urihi era responsável pela prestação dos serviços era tema constante nas reuniões do conselho por parte de alguns conselheiros indígenas e representantes das organizações não-governamentais.

O atraso no repasse de recursos da Funasa para a Fubra (e para várias organizações na mesma situação em todo o Brasil) tinha se tornado rotina desde o segundo semestre de 2005, e seus efeitos já eram perceptíveis na qualidade dos serviços de saúde prestados e na situação de saúde da população que já sofria com o aumento dos casos de malária em algumas regiões. O assunto já tinha motivado a paralisação e a manifestação pública de funcionários em frente ao prédio da Funasa, tinha sido discutido em duas reuniões do Conselho Distrital de Saúde (em setembro e novembro de 2005) e na Conferência de Saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami em janeiro de 2006, sendo que em todas estas ocasiões os Yanomami já tinham demonstrado seu descontentamento com a situação, chegando a ocupar o prédio da Funasa em Boa Vista em novembro de 2005. A repercussão das manifestações

indígenas, que já tinham ocorrido em duas ocasiões, tinha feito com que a Funasa se apressasse em repassar os recursos. Peri Xirixana foi um dos principais protagonistas destes eventos sendo que ele mesmo tinha expulsado o coordenador regional da Funasa de seu gabinete.

Estes antecedentes traziam a expectativa, por parte dos funcionários e da Fubra, de que mais uma vez a questão fosse resolvida com a manifestação dos Yanomami. A direção da Funasa, especialmente seu coordenador regional em Roraima, negociava com a fundação de apoio da Universidade Federal de Roraima, a Fundação Ajuri, o estabelecimento de uma parceria para viabilizar a prestação dos serviços de saúde enquanto divulgava que a Fundação Universitária de Brasília (Fubra), fundação de apoio da Universidade de Brasília, teria algumas pendências na prestação de contas sobre os recursos referentes ao convênio cujo plano de trabalho vinha executando desde julho de 2004⁵.

Os dias que antecederam a reunião foram marcados pela mobilização dos funcionários reivindicando o pagamento de salários atrasados e melhoria definitiva das condições de trabalho. O coordenador regional da Funasa, ao mesmo tempo que discutia o provável convênio com a Fundação Ajuri, se desdobrava em agradamentos ao jovem yanomami presidente do Conselho Distrital de Saúde que tinha o carro oficial do coordenador à sua disposição para circular com acompanhantes de pacientes internados na Casa do Índio pela cidade para fazer pequenas compras, comunicar-se pelo rádio instalado na sede da Funasa com seus parentes que estavam nas aldeias ou simplesmente passear.

No primeiro dia da reunião, além dos conselheiros (indígenas e representantes da Funasa, organizações não governamentais, missões religiosas e organizações indígenas, a maioria deles participantes das reuniões desde as suas primeiras ocorrências), a audiência estava ampliada com a presença de mais de cem profissionais de saúde portando faixas e cartazes apresentando suas reivindicações, professores yanomami que estavam na cidade para um curso de formação, vários representantes das instituições prestadoras de serviços (além dos conselheiros oficialmente indicados) e repórteres da imprensa local. Dois representantes da Ajuri estavam presentes, convidados pelo coordenador regional da Funasa diante da expectativa da assinatura do convênio com a sua organização.

⁵ Conferir notícias na *Folha de Boa Vista*, março de 2006 (Disponíveis no *site* da Comissão Pró-Yanomami em www.proyanomami.org.br).

Havia um grande mal-estar entre os profissionais de saúde e dirigentes da Funasa e da Fubra. Estes não se encontravam presentes no início da reunião. Na abertura, o presidente do Conselho (um jovem Yanomami com razoável domínio do português) repreendeu duramente os profissionais de saúde que supostamente não queriam trabalhar em área indígena, que eram preguiçosos e que só queriam estar na cidade andando de carro, bebendo e mantendo relações sexuais. Surpreendentemente não manifestou nenhum apoio às reivindicações dos funcionários, como fizera em outras reuniões, não considerando o fato de que eles estavam com salários atrasados por três meses e não permaneciam em área indígena por não dispor de dinheiro sequer para aquisição de alimentos para consumo enquanto estivessem lá. O encerramento do convênio com a Universidade de Brasília e assinatura de um novo convênio com a Ajuri foi colocado como o principal ponto a ser discutido.

Após os discursos de alguns conselheiros que manifestaram sua preocupação com a ausência de profissionais de saúde em sua região e descrever os casos de doenças que aconteciam no momento, que eram vertidos ao português por um intérprete não-índio, Peri, como conselheiro representante das aldeias da região do Alto Rio Mucajá onde vive, se manifesta em português.

O discurso foi gravado e está transcrito abaixo, procurando seguir o contorno entonacional e as pausas para delimitar as linhas e as estrofes (ou parágrafos). Os deslocamentos à direita correspondem a um pronunciamento mais rápido e mais fraco, correspondendo normalmente a citações diretas de outros discursos. Os eventuais negritos destacam alguns dos aspectos tomados em conta na análise.

Seu pronunciamento durou aproximadamente vinte minutos e está aqui intercalado por comentários meus nas notas de rodapé. Estas, neste caso, são utilizadas de uma forma que extrapola seu uso normal nos trabalhos acadêmicos e muitas delas deveriam estar inseridas no corpo do texto. Optei por este uso excessivo procurando não sacrificar, com interrupções demasiadas, a forma e o conteúdo do discurso.

“Não é isso que eu vou dizer”: a força retórica do discurso objetificado

Peri inicia falando em yanomamê, comunicando que vai falar em português para que os brancos entendam bem o que ele está pensando. Eu comecei a gravar alguns

minutos depois. Ele fala em pé, segurando um microfone com uma das mãos, quase não se movimenta. Sua fala é forte, pausada, em tom conciliatório.

.....

Hoje nós viemos discutir

o caso da nossa saúde.

Nós viemos, o caso da nossa saúde,

mas eu mesmo não vou falar muito da nossa

saúde

porque lá, lá mesmo, não está tendo descontrolo

[de doenças].

Lá teve reunião do conselho local

com toda a população da maloca do Raxasi,

Warimahikoko, Krokonautheri, Porapei...⁶

Tá?

Na verdade,

quando eu cheguei aqui em Boa Vista

eu sei que,

eu entendi que...

que tal de...

-como é que é o nome do homem?⁷

[pergunta a alguém da audiência]

tal de Funasa?... Ajuri?

Eu queria saber

se a Funasa que está chamando

e a Ajuri quer assumir.

É isso que eu queria saber.⁸

⁶ Comunidades da região do Alto Mucajáí.

⁷ Na minha opinião ele sabe muito bem o “nome do homem” da Funasa, ele vai nomeá-lo adiante. Da Ajuri ele não conhecia ninguém mesmo.

⁸ Esta pergunta será retomada e reformulada várias vezes durante o discurso, diz respeito ao agente da mudança proposta: afinal é a Funasa ou a Ajuri quem quer mudar? Esta questão, aparentemente retórica, parece se referir a uma dúvida real se considerarmos o campo semântico do verbo yanomami (*naka-*) que em português pode ser vertido tanto como chamar ou pedir. Além disso, as construções com a

Quando vocês começar a falar pra nós

também

a palavra tem que ficar claro.

Tá?⁹

E por que nós...

Eu sei

vocês sabem que eu participo muito das

reuniões do conselho distrital.

Conselho distrital sobre

a situação crítica

do que nunca foi resolvido.

Tem dois casos.

Que primeiro,

quem entrou na nossa terra foi a Funai.

Primeiro a Funai **trabalhou** de saúde.

A Funai **não trabalhou direito** e a saúde...

Tomou conta da saúde [a Funai] e da educação

também,

e da vigilância da área também

e demarcação[da Terra Indígena].

utilização deste verbo em yanomami são bastante complicadas por envolver tanto o aspecto da ergatividade como a polissemia do termo em português. Daí ser preciso deixar claro quem chamou (ou pediu) quem, quem se fez chamar, quem pediu para chamar, etc..Conforme o Dicionário de LIZOT (sd): “*naka-* vb. trans. *nakaai*, incoativo: chamar alguém, dizer a alguém para vir, pedir, solicitar alguém ou alguma coisa ; convidar ; pedir alguma coisa, solicitar, requerer [*nakaí*, dur. : fazer várias vezes, rogar ; *nakamamou* : se fazer chamar; *nakarei*, perf. ; *nakataai* ou *nakotaai*, it. ; *nakayou*, recíproco : se chamar um e outro [...]. *nakapou* : ter sido convidado, ter sido requisitado.[...]”.

⁹ Pode-se dizer que este início do discurso procura definir o assunto que vai ser tratado, e as regras dessa conversa com os brancos: “quando vocês começarem a falar para nós também tem que ficar claro, tá?”.

Tinha os três casos.

Aí, depois, assumiu Funasa
para tomar conta da saúde nossa.
Na época da invasão da área nossa, Yanomami
por causa do minério.
Aí morreu muito meus parentes,
nesse caso eu conheci a Funasa.
Eu conheci a Funasa,
aí eu fui contratado também,
trabalhando junto com os funcionários.
Aí eu estudei
observando o trabalho da Funasa nas áreas.
E foi assim.
E quando eu me acostumei,
entrei nas reuniões do conselho distrital,
e na luta também,
e até hoje estou continuando ainda aqui.

Depois é que entrou a Urihi.

Também eu não vou dizer

que **trabalhou** bem, bem, bem a Urihi não.

Tá?

Eu não vou dizer:

“Não, a Funasa não trabalhou bem
direito

A Fubra não trabalhou bem direito

A Urihi trabalhou bem melhor.”

Não.

Eu não posso dizer assim.**Eu quero que o esclarecimento**

por causa de Ajuri.

Isso eu quero perguntar pra vocês,

para a Fubra e para a Funasa.

Eu queria saber se a Fubra vai ficar

chamando

e a Ajuri quer entrar para tomar conta a nossa

saúde.

Isso que eu queria saber.¹⁰

Porque aqui tem **caso de cinco...** que já tem o...
tem (...)

já tem ..tem...

tem organização, não, não...

associação dos parentes do CIR¹¹

eles sabem trabalhar igual vocês [de] brancos

tem Diocese de Roraima,

tem CCPY,

e tem a SECOYA.

E Yanomami quer trabalhar também como

os parentes do CIR.

E qual que é melhor?

Qual que vai dirigir bem a nossa saúde?

Para mim,

eu não vou dizer também,

¹⁰ O tema do discurso passa a ser a reunião e é apresentado um outro tipo de refrão, “eu não vou dizer” que, a exemplo de “eu queria saber”, vão pontuar o pronunciamento. Ele cita o teor de um discurso que foi bastante ouvido nas reuniões do Conselho Distrital desde a saída da Urihi como prestadora de serviços de saúde em 2004. O discurso é citado, precedido de um “não vou dizer”, mas mesmo assim sem nenhum julgamento quanto à veracidade da informação. Na verdade, ele manifesta sua preocupação com o que está acontecendo agora, nessa reunião: “eu queria saber se a Fubra vai ficar chamando/ e a Ajuri quer entrar para tomar conta da nossa saúde”. Nota-se que esta pergunta nesta repetição troca a “Funasa que está chamando” do início deste discurso por a “Fubra vai ficar chamando,” reforçando minha suspeita sobre a questão relativa à ergatividade.

¹¹ CIR – Conselho Indígena de Roraima, organização indígena que executa as ações de atenção básica à saúde no Distrito Sanitário Especial Indígena do Leste de Roraima. Ele cita as outras organizações que já tiveram ou mantêm convênios com a Funasa para prestação de serviços de saúde: Diocese de Roraima, Comissão Pró-Yanomami (CCPY), Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami (SECOYA) e Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário (IBDS) que será lembrado adiante.(ver primeira seção deste capítulo).

que se a Ajuri entrar.

Ah, tá:

Ajuri, você assume

e dirige bem nossa saúde

e nós vamos apoiar também

e aí vira recurso.

Não. Eu não vou falar isso não.

Tá?

Quando eu estou acostumando,

participando, discutindo

nas reuniões distrital,

e na reunião da conferência,

eu sei que não resolve nada.

Eu não vou dizer...

por isso que eu vou dizer não.

Tá?

Se o CIR concordar para tomar...

é melhor, pra nos ajudar.

O CIR se quer, se concorda para tomar conta da
nossa saúde.

É isso que nós quer saber.

E nós quer saber também se Diocese quer
assumir, tomar conta da nossa saúde.

E nós queria saber se a CCPY quer assumir,
tomar conta da nossa saúde.

Nós queria também saber se a SECOYA quer
tomar conta da nossa saúde.

Eu quero saber também se SECOYA, não...
IBDS

se o IBDS quer assumir para tomar conta da
nossa saúde.

Isso que eu quero saber.¹²

¹² Neste trecho são apresentados outros participantes e são consultados sobre seu interesse em “assumir, tomar conta da nossa saúde” e sutilmente se manifesta a opinião de que seria melhor que o Conselho Indígena de Roraima assumisse, mas é destacada a importância de um determinado consenso, e as instituições representadas são citadas uma a uma. Aparece também uma dúvida: “organização? associação?”

Porque tem os parentes...

tem vocês brancos

que conhece pouco nossa saúde.

Eu venho aqui resolver trabalho.

“Tem funcionário que não é bom,

tem outro chefe que não é bom

e tem outro bom,

e tem outro que interessa **trabalhar** pra
nós.”

Isso que eu conheço.

Eu não vou dizer também que:

“Não

a **Fubra** não é bom,

que o funcionário da Fubra é

preguiçoso,

que só fica dormindo.”

Eu não posso dizer isso.

Até hoje, por enquanto,

eu mesmo estou observando o trabalho da

MEVA,

no Alto Mucajáí.

Eu,

eu não vou dizer também que a MEVA é

ruim,

porque a MEVA tem dinheiro dos pastor.

Eu não vou dizer também.

Por que vocês são igual, tá?

Vocês são igual.

Agora nós, yanomami,

que é mesmo diferente a nossa cultura.

Vocês brancos não conhecem

bem direito a nossa vida na área.

É bem diferente

O Hokosikë [nome yanomami de um

missionário] conhece

o Bruce [Albert, antropólogo]...

A Fatinha [funcionária da Funasa, chefe do

Distrito] conhece menos
que a gente puxa muito ela na reunião de
controle social.

O Moisés [antropólogo] conheceu os nossos
parentes na área dos *xamatari*¹³.

Tá?¹⁴

E hoje a gente, nós estamos aqui,
nós fomos convidados para esta reunião
para discutir assunto de saúde...Funasa Ajuri
Tá?

Quando os parentes falaram:

“Pára,
nós queremos saber primeiro o
trabalho da Ajuri,
se a Ajuri está trabalhando bem,
a gente vai abrir a porta.”

Não, não é assim.

Assim nós estamos brincando.

Assim a gente está brincando com
brinquedo, com carrinho.¹⁵

Hoje a gente não quer brincar mais.

O que é que falta aqui?

A Fubra falta respeitar nós no conselho distrital.

¹³ Yanomami ocidentais.

¹⁴ Fofocas (“tem funcionário que é bom, tem outro que não é bom...”) e outros discursos tratando do comportamento de funcionários são citados, precedidos com seus respectivos “não vou dizer”. Peri justifica que não pode afirmar nada sobre este fato porque não sabe se é verdade ou não, pois ele tem acompanhado o trabalho da MEVA (Missão Evangélica da Amazônia) na região que ele mora, mas também se abstém de fazer qualquer julgamento: “porque vocês brancos são iguais”. Os yanomami teriam uma vida diferente, um pouco conhecida por alguns poucos “brancos”. Em seguida passa novamente a falar sobre a própria reunião, e vai defender uma ética sobre o falar e nas relações.

¹⁵ Este comentário não me parece ser uma figura de linguagem, mas sim para distinguir “brincando” de “brigando”, este par de palavras costuma gerar confusões na comunicação com os brancos. Ele deixa bem claro que está brincando

Tá?

Hoje a gente não só veio falar aqui por causa de
falta de dinheiro.

A gente fala depois quando

se vocês, se a Ajuri... tem?

-Tem gente da Ajuri aqui?

Para a gente olhar a cara dele?

[Representante da Ajuri se levanta.]

-É você, é?

-Ahn.

-Tá.

Por enquanto hoje a gente vai falar para os
conselheiros

para eles lembrar muito bem a experiência,

com razão,

para falar direito.

Nós Yanomami,

já fomos muito enganado,

eu não vou dizer que a Fubra está me

enganando.

Não é só isso, tá?

Vocês sabem

o que é que tem...

como vocês trabalham?!

Como é o trabalho de escritório?!

Cadê o escritório da Funasa?

Não vai transferir não?

Vai trabalhar direto no prédio do governo

federal?

Será que está atrapalhando por que está

trabalhando no prédio do governo federal?

Por que não está tendo o escritório mesmo da

Funasa?¹⁶

¹⁶ Ele se refere a uma discussão entre a administração da Fubra e da Funasa sobre a localização do escritório da Fubra em Boa Vista, que funcionava no prédio da Funasa. Eu pessoalmente não entendi os benefícios que a

Isso, na minha idéia, eu penso muito,
se tem escritório da Funasa,
talvez vai melhorar.

Talvez.

Eu não vou dizer que,

se que o funcionário for mesmo da Funasa,
se tendo (concurso?) vai melhorar.¹⁷

Não.

Eu não vou dizer assim não.

Aí.

por que nós estamos

só descarregando só problemas

só por causa de rolo.

só de reclamação como essa aqui,

nesse reunião

sem resolver nada.

Assim não pode.

Tá?

Não pode!

A gente está aqui,

não é só falando,

mudança do escritório poderia trazer, já que havia espaço suficiente no prédio da Funasa em Boa Vista e tal mudança envolveria gastos com aluguel e manutenção de novas dependências e maior distanciamento de equipes (da Funasa e da Fubra) que teoricamente deveriam desenvolver ações conjuntas e com mesmos objetivos.

¹⁷ A terceirização da contratação de profissionais para prestação de serviços de atenção à saúde indígena (por meio de convênios) tem sido criticada tanto por alguns representantes do movimento indígena, algumas organizações indigenistas (Conselho Indigenista Missionário, por exemplo) como por sindicatos, servidores públicos da Funai e da Funasa e pelo Ministério Público Federal. A realização de concurso público para contratação de funcionários para atenção à saúde Yanomami na década de 1990, no entanto, não se mostrou a mais adequada para o empreendimento sem mecanismos ou incentivos da fixação dos profissionais na Terra Indígena pois estes migraram tanto para as capitais da região (Boa Vista e Manaus) como do Sul, Sudeste e Nordeste contribuindo com a desestruturação dos serviços de saúde..

pedindo dinheiro,

chamando [de] preguiçoso

chamando os funcionários que não

trabalham direito,

que dorme muito.

Não, né?

Não vou dizer, que é muita vergonha.¹⁸

O que é que está faltando?

Falta a Fubra

falta respeitar nós conselheiros.

A Fubra tem que respeitar nós conselheiros

yanomami.

Tem que respeitar. Tá?

De enganar.

A Fubra não pode enganar nós, tá?

Falar que esconderam o dinheiro não.

Vocês sabem:

nós não mexe nada de papelada

não mexe em dinheiro

nós não sabe contar

como é que é dinheiro

como é que funciona.

Nós não sabe.

Nós só sabe comer bacaba e matar paca.

E matar anta.

E arrancar minhoca para pescar.

É assim que nós vivemos...

E o **trabalho** na roça

Eu só sei isso.

Vocês não:

tem tanta papelada,

tem tanta ata,

e tem que digitar computador.

¹⁸ Descarregando problemas, reclamando, só falando sem resolver nada, pedindo dinheiro, chamando de preguiçoso, chamando de incompetentes, de dorminhocos. Parece que estão sendo nomeados atos de fala: reclamar, pedir, acusar, causar problemas com as palavras.

É muito trabalho.

Vocês fazem o trabalho de vocês

entre vocês discutem sobre o recurso.

Tá?

Isso que eu quero saber daqui.

Isso que seu estou pedindo para falar de

verdade,

prá vocês.¹⁹

-Quem é o chefe da Fubra aqui?

Outro caso também,

hoje a gente tá falando aqui,

como estar falando para ninguém.

Tá brincando.

Tá brincando.

-Cadê o chefe?

-Cadê o chefe?

-Cadê o chefe que assumiu, o RT?

Por que ele não esperou essa reunião,

para ele ver a gente?

Acho que ele fugiu porque **a gente só fica**

brigando com ele?

Não, não pode ser assim não.

Nós não vamos comer ele, sabe?

Pensa que tá certo?²⁰

¹⁹ Sinceridade e respeito são alguns princípios éticos reivindicados nas regras das conversas e nas relações. Mentir, enganar são ações atribuídas aos brancos nessas relações (Ver também KELLY, 2003). A vida dos Yanomami não afetaria os brancos (caçar, pescar, plantar roça, “arrancar minhoca”, “só isso” – exagera na simplicidade e falta de poder) Os brancos, ao contrário, têm o poder da papelada, da ata, do computador (toda a parafernália da escrita) e do dinheiro: “entre vocês discutem sobre o recurso”. É um apelo a moralidade do “não deixar sofrer” que orienta a relação entre co-residentes e aliados que parece confirmar as observações de Alés (2000a), e Kelly (2003). A aplicação destes princípios em relação ao uso do dinheiro (que deveria ser utilizado para “diminuir o sofrimento”) são os tópicos da parte mais dramática e final do discurso (trecho que segue), com perguntas dirigidas à audiência.

Vocês esclarecem

e quando a Funasa e a Ajuri têm que estar aqui na mesa,

explicando para a gente

e como é que vai ser.

E pensar que não sabe o que é saúde ainda?

Tudo bem.

Aí nós vamos conversar,

vocês entre vocês

vocês representantes do Conselho Distrital

Talvez hoje

a gente não pode abrir não

não abrir a porta

Ele tem que conhecer bem

a cara do parente:

suja,

cagada,

mijada,

como é que os Yanomami vivem.²¹

E nós temos que conhecer também,

nós temos que pegara voz dele claro

também.

Não vem dizer:

“Ah eu vou assumir,

vou trabalhar,

vou cuidar bem

vou [inaudível]

eu não vou **trabalhar** como a Fubra

eu não vou **trabalhar** como a Funasa

e não vou **trabalhar** como a Urihi

eu não vou **trabalhar** como a Funai.”²²

²⁰ Este trecho, além de ser interpretado em referência ao assassinato de um inimigo (e mostrar que é mesmo “brigando” e não “brincando”), soa como uma ironia sobre as ideias dos brancos sobre os Yanomami.

²¹ Reforça as imagens que os “brancos” têm dos Yanomami (vivem brigando, são canibais, têm pouca higiene) são lembradas também com ironia, pois são criadas por pessoas que não os conhecem.

**Não, por enquanto,
nessa voz a gente não acredita mais.**

Que as doenças
estão lá esperando remédio.

O que é que falta nas áreas?

Cadê laboratório
para o funcionário enfermeira,
o médico, o técnico que for trabalhar lá?
Para curar yanomami lá, cadê o curação
(tratamento) lá?
Por que é que só está tendo curação lá na Casa
do Índio?

Será que não tem dinheiro não?

Dinheiro demora para chegar, mas ele chega

**Por que que não aproveita quando chega
dinheiro aqui?**

Não aproveita,
porque não está tendo Ambulatório?
porque nós **somos feios?**

Nós somos fedorentos, nós somos imundos?²³

Não, não pode ser.

Tem que ter ambulatório lá na área para os
funcionários **trabalhar bem.**

Cadê o funcionário que está trabalhando bem
lá?

Por que é que a Fubra manda funcionário sem

²² Este seria um provável discurso genérico dos brancos a cada mudança sempre dizem que vão trabalhar de uma maneira mais adequada que os anteriores e que provavelmente seria apresentado por uma nova organização que pretendesse substituir a Fubra (a Ajuri no caso, que não é mencionada). Este trecho é pronunciado num tom diferenciado: mais rápido, mais fraco, com a ponta da língua entre os dentes, palavras inaudíveis (a voz em que não se acredita mais).

²³ Talvez apelo mais dramático ao preconceito e à moral do “não deixar sofrer” que é estendido também aos funcionários, que também sofrem, que não conseguem trabalhar. O “sofrimento dos funcionários” será retomado abaixo. (É notável esse paralelismo temático, quase pedagógico, de sucessivas reaproximações dos temas ao longo do discurso.)

ranchos, sem nada?

Sem material também,
e hoje está mais difícil, por quê?.

Para onde foi esse dinheiro?

Se outra empresa mudar...
será que vai mudar com a Ajuri?

Não vai mudar não.

Vai continuar a mesma coisa.

Por isso a gente não vai abrir a porta muito
cedo.

Aqui não tem nem quinze Yanomami, não.

Estão lá os outros
o conselho local...os conselhos locais,
tem os suplentes, tem os tuxauas,
tem as conselheiras local também

Chega lá a gente vai passar tudinho para todo
mundo.

A gente vai fazer assim...

Tá?

Na verdade hoje eu não vou dizer

que a Ajuri quer **trabalhar** bem direito, não.

A gente não conhece ela ainda,

não está digitado, não está assinado.

Primeiro tem que conversar bem direitinho,
sentado.

Nós temos que viajar também em Brasília, para
conversar lá.²⁴

Hoje vocês, funcionários da Fubra, estão aqui,

²⁴ Destaca que não se pode tomar uma decisão precipitadamente (“abrir a porta” para que a Ajuri assumisse a atenção à saúde). A conversa atual tem desdobramentos tanto nos conselhos locais e nas aldeias como em Brasília onde seriam ser escritas e assinadas. É uma explicação para os brancos sobre os Yanomami, que não podem tomar uma decisão sem consultar um grupo de numerosas pessoas e também um esclarecimento aos Yanomami sobre os brancos, que também não podem tomar localmente as decisões o que seria feito por um número restrito de pessoas em Brasília.

né?

Vocês estão chorando por causa do dinheiro,

eu sei que aqui na cidade é difícil,
você têm o direito de chorar mesmo.

Nós Yanomami não,

nós Yanomami lá,

está tudo bem:

pescando,

caçando ,

limpando roça.

E comendo beiju,

farinha,

tapioca,

banana assada,

madura,

tomando caribé de banana,

chupando cana.

Nós estamos tudo bem.

É verdade.

Porque é que vocês estão chorando?

**Por que o chefe de vocês que não trabalhou
direito para vocês.**

A Ajuri não vai ser igual não será?

Vai mudar?

Não vai mudar nada.²⁵

Ajuri, se assumir,

vai começar brigar gente de novo.

Se começar brigar gente de novo,

o que é que a gente vai pensar?

**-Não briga com isso não, a gente não tem o
que fazer do dinheiro.**

Por que a gente quer a saúde.

Tem que ter material de raio x,

tem que ter dentista, médico.

E para examinar todos,

ter atendimento de qualidade nas áreas.

Tá andando hoje o médico da Fubra?

Tá andando por aí será?

Será que se a Ajuri assumir

ele vai construir os postos?

Não sei.

Nem não vai ter.

Cadê o dinheiro que ia construir os poços?

Alto Mucajaí, Alto Catrimani , Waikás,

Aikama?

E cadê?

Para onde é que foi esse dinheiro de novo?

Queimaram?

O RT pagou a passagem, passou lá?

Ou vai passar? Brincar na festa?

Isso que eu queria saber.

Só promessa, promessa, promessa:

ninguém faz nada!

Como é que a Funasa vai melhorar?

Como é que a Fubra vai melhorar?

Com [ininteligível] não vai melhorar nada.

Ou vocês pensam que vai melhorar?

Eu não penso que vai melhorar nada.

Isso eu estou achando muito difícil.

Tá?

Isso que eu queria perguntar pra vocês, tá?

E amanhã eu queria falar mais um pouquinho.

Hoje vocês vão falar.

Inaha ya pihi kuu...[assim que eu penso...]

²⁵ São reconhecidos os problemas dos funcionários que não recebem os salários, a vida na cidade é difícil sem dinheiro em comparação com os Yanomami vivendo da caça, da pesca e da agricultura (Comparação da vida dos brancos e a dos índios (comida comprada e comida produzida).

Encerra o discurso propondo o encaminhamento da reunião (falando em yanomami aos Yanomami) dizendo que é melhor os brancos falarem, explicarem primeiro o que estão pensando. Foi calorosamente aplaudido ao final: aos não-índios chamou a atenção do “não vou dizer e já dizendo”; um Yanomami a meu lado comentou que Peri “não tem vergonha (medo) de falar com os brancos”.

É preciso notar que Peri termina seu discurso sugerindo uma mudança na ordem nas falas da reunião, uma vez que nas reuniões do conselho normalmente os Yanomami falam primeiro e somente após todos eles terem falado os brancos falam.

A chefe do distrito trocou algumas palavras com os demais componentes da mesa e sugeriu um intervalo para o cafezinho.

Falar para organizar o mundo

Os discursos indígenas dirigidos aos brancos e em eventos organizados por estes chamou a atenção dos antropólogos desde o seu surgimento no Brasil, ainda durante a ditadura militar no final da década de 1970. Ramos (1990b) observa que a questão indígena se tornou um dos assuntos possíveis de serem discutidos sem atrair a censura e a repressão policial, e passou a reunir plateias de brancos solidários que tinham nessas situações um ambiente propício para destilar também suas frustrações contra o regime. Ela encontra nestas falas políticas os indícios das expectativas, pontos de vista, trajetórias de vida e opções políticas que poderiam contribuir na compreensão dos “processos que dão lugar à carreira de um ‘índio interétnico’ ”.(RAMOS, 1990b, p. 119) e destaca o esforço retórico adotado pelos índios que apelam para certos símbolos pelos quais procuram sensibilizar audiências específicas. O que estaria em jogo nesse gênero específico de discurso não seriam os símbolos em si, mas o uso que é feito deles e a plateia aos quais são dirigidos, objetivando um efeito ou uma cadeia de efeitos sequenciais (Ibid., p. 140).

Entre os Waiãpi, Gallois (2000) também nota a construção de um gênero oral particular, a “fala para os brancos”, um “discurso-ação” que revela tanto as transformações da consciência histórica e construção de uma autoimagem quanto um quadro de possíveis intervenções sobre as relações de contato sobre as quais o discurso procura interferir. O conjunto de discursos analisado por Gallois são dirigidos

(pessoalmente, ou por meio de gravações) a uma distinta plateia de autoridades: chefes da Funai, do governo, ou dos garimpeiros.

O discurso que deu origem a este trabalho é dirigido a uma audiência bem diferente das dos discursos analisados por Ramos (cidadãos solidários contra o regime ditatorial) e Gallois (autoridades sobre as quais se procura intervir diretamente, muitas vezes por meio de ameaças). Estamos aqui num espaço institucionalizado pelo Estado – espaço que ainda está em fase de consolidação após um movimento de mobilização de aliados, denúncias, protestos e ameaças que influenciou tanto a aprovação da Constituição Federal de 1988 quanto a formulação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas – que tem no conselho distrital de saúde uma epítome da cidadania indígena onde supostamente os conselheiros, índios e não-índios, têm o mesmo direito à voz e voto.

A audiência, entretanto, é marcada pela heterogeneidade. Ainda que possa ser distinguida grosseiramente como paritária entre índios (usuários dos serviços de saúde) e brancos (prestadores de serviços), possui, em cada um desses setores, representantes com diversos graus de participação e compreensão de ambas as línguas: entre os Yanomami desde alguns que não entendem praticamente nada de português até estudantes e alguns líderes que têm uma compreensão e fluência razoável; entre os brancos desde missionários que falam yanomami fluentemente a representantes de instituições ou suplentes que participam pela primeira vez. Peri demonstra seu conhecimento desta situação, tanto pela retrospectiva histórica que faz dos serviços de saúde, desde a época em que era prestado pela Funai, como pela nomeação das organizações que depois se ocuparam desta tarefa, e dos poucos brancos que conhecem como vivem os yanomami (antropólogos, missionários, a chefe do distrito). Em outras palavras, ele incorpora o contexto ao texto.

Os Yanomami costumam denominar os discursos feitos aos brancos como *hereamu*, o discurso matinal dos líderes locais. No discurso de Peri podem ser notadas algumas das características deste gênero da fala tais como as frases curtas ao ritmo de cada expiração, os paralelismos, as perguntas como estratégia retórica, o apelo à ética e aos bons costumes. Este discurso é híbrido, composto de uma forma de falar própria dos yanomami e um código (a língua) e um conteúdo dirigido aos brancos e lembra uma sequência de diálogos cerimoniais envolvidos nas festas e funerais: se refere ao convite e aos motivos da reunião (*hiimu*); apresenta a si mesmo e nomeia os demais participantes (*matoto hiimu*); atualiza notícias ao recontextualizar discursos que foram

feitos em outras ocasiões e faz acusações (*wayamu*), faz uma apresentação de pedidos ou reivindicação de direitos (*yaimu*). Nele podemos destacar várias características da performance notadas por Bauman (1977, 1986) e Briggs (BAUMAN e BRIGGS, 1990). Na análise que se segue, procuro destacar tanto a aparente sequência de diálogos cerimoniais quanto os aspectos da performance notados por estes autores (que estarão sublinhados).

O início do discurso é feito em *yanomamë* num volume de voz mais baixo dirigido aos Yanomami. Provavelmente ele não tinha a intenção de ostentar um sinal diacrítico de identidade étnica como é notado em muitos discursos indígenas para uma audiência composta de não-índios (GRAHAM, 2002), uma vez que todos os presentes conhecem os Yanomami e o orador, mas para indicar o modo como ia falar (*keying*) à parcela yanomami da audiência.

Peri, ao assumir a competência e autoridade, alinha sua história pessoal com a organização dos serviços de atenção à saúde yanomami sob responsabilidade da Funai, da Funasa, da Urihi, da Fubra. Ele diz estar “acostumado” a participar deste tipo de reunião e demonstra conhecimento sobre a história das instituições.

Segue nomeando outros participantes da reunião para a qual foram convidados, “para discutir o caso da nossa saúde”, e faz um apelo a todos “para falar claro”. Além da indicação de como será seu discurso e sua procedência (nomeando os grupos do alto Mucajaí dos quais ele é representante, onde fez reuniões e em nome dos quais fala), a nomeação das diversas organizações de brancos participantes faz lembrar uma saudação cerimonial (*hüümü*) enquanto contextualiza seu próprio discurso.

Em seguida, apresenta notícias com citações de discursos, com uma evidencialidade “negativa” onde não destaca nem o autor nem a ocasião (mas que a grande maioria da audiência sabe muito bem quem e quando falou, sendo que alguns dos autores dos discursos citados estavam presentes). São citações anunciadas por um “não vou dizer” e ao mesmo tempo recordando e reiterando o que foi dito; uma montagem de fragmentos de diversos outros discursos correntes e conhecidos: conversas, fofocas, suspeitas, mentiras, visões equivocadas e preconceituosas sobre os índios. É dito o que se promete não dizer: o feio, o vergonhoso. Funciona como uma troca de notícias, *wayamu*, ainda que sem as respostas formais; articula várias vozes e opiniões, recontextualiza o que já foi dito sobre um tema: a crise do serviço de saúde e mudanças nas instituições que os prestam, as visões preconceituosas dos brancos sobre os Yanomami. As mudanças nas instituições responsáveis, ele reafirma até o final do

discurso, não significam melhora no serviço de saúde. Na verdade não haveria mudanças já que os brancos seriam iguais, em meio a suas contas, papeladas, computadores, coisas que os Yanomami desconhecem.

Na parte final do discurso em meio a um apelo moral sobre a relação com o dinheiro, que faz falta na construção de poços e unidades de saúde resolutivas, equipamentos, medicamentos e outros insumos que permitissem o tratamento adequado dos pacientes em Terra Indígena (em Boa Vista os pacientes sofrem), ele faz uma solicitação destes serviços (*yaimu*). Ele também reafirma sua competência e coragem de falar ao denunciar o preconceito dos brancos, nomear o coordenador regional e indagar sobre a aplicação dos recursos financeiros destinados à assistência à saúde.

O silêncio dos participantes durante todo o discurso (o que não é comum neste tipo de reunião onde é grande a audiência e costumam ser frequentes as conversas paralelas) como os aplausos e comentários ao seu término mostram a avaliação positiva por parte da audiência. O silêncio também demonstra a participação expectativa da audiência sobre o que ia ser dito (ou “não ser dito”), uma das qualidades da performance apontadas por Langdon (2007b) que destaca a experiência dos participantes como um de seus fatores constitutivos. A tensão de alguns membros da audiência, especialmente de dirigentes da Funasa e administradores da Fubra, era evidente: eles provavelmente temiam até onde poderia ir o “eu não vou dizer” de Peri²⁶. Ficaram obviamente aliviados por ele não ter dito tudo que poderia dizer.

Os profissionais de saúde se sentiram recompensados pela explicitação das críticas ao “chefe que não trabalhou direito” o que encararam como uma manifestação de solidariedade. A expressão “eu não vou dizer” passou a ser um bordão utilizado entre eles para tratar de eventos negativos: “eu não vou dizer que a malária está fora de controle”, “eu não vou dizer que o dinheiro sumiu”, “eu não vou dizer que está impossível trabalhar sem as mínimas condições”, “eu não vou dizer que o Ministério Público está de olho”... O discurso de Peri foi um evento que continuou sendo comentado por muito tempo e influenciou seu modo de falar. Seu autor tornou-se uma figura mais popular dentro desse pequeno grupo de pessoas. Tanto entre os brancos quanto entre os Yanomami ele ganhou mais prestígio e autoridade.

²⁶ Note-se que o então coordenador regional da Funasa e seus principais assistentes foram presos pela Polícia Federal, durante a Operação Metástase em outubro de 2007, acusados de desvio de 34 milhões de reais destinados aos serviços de atenção à saúde indígena. Ver notícias da Folha de Boa Vista disponíveis no *website* da Comissão Pró-Yanomami: www.ccpy.org.br.

A heterogeneidade da audiência evidencia alguns dos aspectos para os quais Mannheim e Tedlock (1995:13) chamaram a atenção ao destacar a propriedade emergente da performance, concebida como um evento socialmente engajado e construído pela ação de todos os participantes, especialmente ao considerá-los que são socialmente posicionados, que possuem histórias específicas de interação entre si e que pode haver mudança de seu poder e autoridade durante o evento. O discurso de Peri fortaleceu a posição dos funcionários e provocou constrangimento aos dirigentes da Funasa e de outras instituições.

Este não é um discurso comum entre os Yanomami neste tipo de reunião, quando normalmente tratam dos problemas mais pontuais que acontecem em suas comunidades: casos de doenças, problemas nas relações com funcionários e outras ocorrências regionais como presença de garimpeiros ou outro tipo de invasores. Peri tenta construir um “nós yanomami” a partir de diversos “eus” (que ele estrategicamente não diz quem é). É um discurso que manifesta a subjetividade, a consciência étnica e trata também das relações entre as pessoas, entre os grupos étnicos e classes sociais (“o chefe de vocês”).

Peri inicia com um “eu” autoreferencial (e autobiográfico), que assume a autoridade para falar (supra), e apaga-se aos poucos (“eu não vou dizer”) tornando-se porta-voz de um discurso sem autor, ligando (ou recontextualizando) com uma espécie de evidencialidade negativa discursos proferidos por outras pessoas em outras circunstâncias, paradoxalmente afirmando-os falando exatamente o já dito mas sem dizer quem disse.

Dizendo que não vai dizer, além de reafirmar o já dito e evitar conflitos com quem disse, Peri também chama a atenção para a autenticidade e, principalmente pela autoria (ou autoridade) de seu próprio discurso. Ele sabe que os discursos indígenas muitas vezes são desqualificados sob a acusação de que estão apenas repetindo o que alguns brancos sugeriram que fosse dito. Discursos que afirmam as qualidades ou defeitos de algumas pessoas ou instituições sempre levantam esta suspeita, ele sabe muito bem disso. Em diversas reuniões anteriores ele já tinha manifestado que fala o que pensa com sua própria cabeça, que não está simplesmente repetindo o que lhe foi sugerido que dissesse. Por isso, provavelmente ele não vai dizer que a Urihi trabalhou bem, nem que a Ajuri vai trabalhar direito ou acusar os funcionários.

Ao recontextualizar outros discursos ele contextualiza o evento atual tanto em relação aos eventos anteriores quanto às mudanças das organizações responsáveis pelos

serviços de saúde. Ele não vai tratar de problemas específicos de sua comunidade, de organizações particulares ou de acusações pessoais, mas insere estes temas num contexto político mais abrangente.

Este aspecto fica mais evidente pela mudança do uso pronominal num segundo momento do discurso quando passa a fazer perguntas em nome de um “nós yanomami” (“que é mesmo diferente a nossa cultura”) para um “vocês” (brancos, que “são iguais”). E segue definindo esse “nós” (a gente) que fala sério, que não quer brincar, que já foi enganado, que não conhece “como vocês trabalham”. É notável que, dentre outras comparações entre “nós” e “vocês”, Peri dá voz também aos brancos expressando como estes provavelmente julgam o que os Yanomami falam nas reuniões.

Aí.

por que nós estamos

só descarregando só problemas

só por causa de rolo.

só de reclamação como essa aqui, nesse reunião

sem resolver nada.

Assim não pode.

Tá?

Não pode!

A gente está aqui,

não é só falando,

pedindo dinheiro,

chamando [de] preguiçoso

chamando os funcionários que não trabalham direito,

que dorme muito.

Não, né?

Não vou dizer, que é muita vergonha.

Define também um “ele”, ainda um desconhecido, destacando o que possivelmente ouviu dizer sobre os Yanomami e possivelmente o que vai falar (onde faz a imitação, notada acima, da fala enrolada de um branco “genérico”, desconhecido).

Ele tem que conhecer bem

a cara do parente:

suja,

cagada,

mijada,

como é que os Yanomami vivem.

E nós temos que conhecer também, nós temos que pegar

a voz dele claro também.

Não vem dizer:

“Ah eu vou assumir,
vou trabalhar,
vou cuidar bem
vou [inaudível]
eu não vou trabalhar como a Fubra
eu não vou trabalhar como a Funasa
e não vou trabalhar como a Urihi
eu não vou trabalhar como a Funai.”

**Não, por enquanto,
nessa voz a gente não acredita mais.**

“Ele” pode ser também um chefe, que vai ser nomeado (no começo do discurso ele não falou o nome), um inimigo medroso que foge do diálogo:

Outro caso também,
hoje a gente tá falando aqui,
como estar falando para ninguém.
Tá brincando.
Tá brincando.
-Cadê o chefe?
-Cadê o chefe?
-Cadê o chefe que assumiu, o RT?
Porque ele não esperou essa reunião,
para ele ver a gente?
Acho que ele fugiu porque **a gente só fica brigando** com ele?
Não, não pode ser assim não.
Nós não vamos comer ele, sabe?
Pensa que tá certo?

O discurso passa a ser dirigido a “vocês funcionários”, falando do chefe (“ele”):
Porque é que vocês estão chorando?

Porquê o chefe de vocês que não trabalhou direito para vocês.

Sugere o possível descaminho do dinheiro e nomeia novamente o “chefe”.

Cadê o dinheiro que ia construir os poços?

Alto Mucajaí, Alto Catrimani I, Waikás, Aikama?

E cadê?

Para onde é que foi esse dinheiro de novo?

Queimaram?

O RT pagou a passagem, passou lá?

Ou vai passar? Brincar na festa?

Isso que eu queria saber.

Estas passagens mostram a relação entre modos incorretos de falar e agir: a negação do diálogo ou uma fala estereotipada, quase incompreensível e enganosa e a negação do dinheiro para pagar a construção dos poços (também dos equipamentos e dos insumos e equipamentos para o serviço de saúde) que deveriam servir a todos os Yanomami. O chefe encarna o Fantasma mitológico (*Poreawë*), que não fala direito e não dá nada, símbolo antitético do ideal da socialidade yanomami constituída sobre a habilidade de falar bem e a generosidade.

Ao final do discurso, o uso pronominal da primeira pessoa é feito tanto para assumir publicamente as suspeitas sobre a administração do dinheiro destinado ao investimento e custeio das ações de saúde quanto para manifestar o pessimismo diante da situação e

Eu não penso que vai melhorar nada.

Isso eu estou achando muito difícil.

Tá?

Isso que eu queria perguntar pra vocês, tá?

E amanhã eu queria falar mais um pouquinho.

Hoje vocês vão falar.

Assim, Peri delimita identidades: nós (Yanomami), vocês funcionários (que estão sofrendo e com os quais somos solidários) e eles (os chefes que não trabalham direito, medrosos, e deixam nós e vocês sofrerem). Ao mesmo tempo demonstra sua coragem, qualidade valorizada pelos Yanomami (*waitheri*), e atitude ética contra o sofrimento de seus parentes, aspecto fundamental da moral yanomami (Cf. ALÈS, 2000a). Demonstra também sua competência em falar a língua dos brancos, não como os brancos, mas como Yanomami: ele fala com clareza, fala a verdade sobre o que viu, não engana. Estas seriam qualidades ausentes das falas dos brancos e ele faz um apelo para que falem também da maneira correta.

Este discurso manifesta as relações do sujeito com a língua e com a história e um processo de construção e legitimação de concepções de linguagem que pode ser entendido como uma ideologia de linguagem, e que de uma maneira mais sutil também

estabelece e distingue as identidades do falante e da audiência. Irvine e Gal (1999, p 36-38) notam três processos semióticos de ideologização da linguagem envolvidos na diferenciação linguística: iconização, recursividade fractal e apagamento. Ainda que este trabalho não trate da diferenciação linguística, penso que estes processos podem ser identificados quanto ao uso da linguagem na situação aqui tratada. Segundo estas autoras a iconização seria um dos processos mais frequentes observado. O processo de iconização liga características linguísticas a determinados grupos sociais expressando-as por um signo, por exemplo, o discurso franco e claro dos pobres e o discurso enfeitado das elites (ver WOOLARD, 1998, p.19). Entre os Yanomami, o canto xamânico é comparado a um caminho (SMILJANIC, 1999, p. 144, nota 9). A analogia entre as qualidades dos caminhos e outras formas de falar também são comuns: são frequentes as referências à fala reta (*xariri*) dos que falam bem, à fala torta (*toroko*) de quem não fala direito, à fala impenetrável (*paimi*) que se manifesta no discurso ininteligível e na língua dos brancos. No discurso de Peri a iconização se dá de forma implícita ou indireta: ao pedir para que os brancos falem “claro”, está implícito que estes não costumam falar com clareza; ao citar a provável fala dos brancos (falando baixo, rápido, com a língua entre os dentes e palavras ininteligíveis), utiliza-se do recurso da citação para demonstrar a fala torta, enrolada e ininteligível dos brancos.

Esta mesma citação também pode ser entendida como um exemplo de recursividade fractal, que segundo Irvine e Gal, envolve a projeção de um nível de oposição em outro nível, por exemplo, uma oposição dentro do grupo pode ser projetada numa oposição entre grupos. Revela inicialmente uma oposição entre brancos e Yanomami, e por se tratar da citação da fala de um suposto chefe projeta uma oposição entre chefes e funcionários com os quais ele se alia na continuação de seu discurso: os funcionários estão sofrendo e não trabalham bem porque o chefe deles não trabalhou direito.

Esta mesma fala genérica e repetitiva dos brancos (“eu vou trabalhar bem, eu não vou trabalhar como fulano, eu não vou trabalhar como o fulano) anula a diferença entre seus porta-vozes ou chefes (aliás, Peri fala diretamente que “vocês são iguais”) e ilustra um terceiro processo de ideologização que seria o apagamento (*erasure*), que deixa invisível algumas atividades ou pessoas. No discurso apresentado, este processo pode ser notado também na supressão do sujeito das citações introduzidas com o “eu não vou dizer”. São os que possivelmente serão considerados inautênticos, repetições do

que fora sugerido, fofocas acusações, promessas falsas. “Eu não vou dizer, que é muita vergonha”, é a frase que encerra as acusações contra os funcionários.

Peri tanto distingue os usos diferentes do falar entre os brancos e Yanomami, reforçando as diferentes identidades e ideologias de linguagem, como procura ser um exemplo da maneira correta de falar, distinguindo a si mesmo e reafirmando sua autoridade, autenticidade e competência ao demonstrar conhecimento.

Este conhecimento é relativo tanto às reuniões anteriores, quanto ao que os brancos pensam e falam sobre os Yanomami e, ainda que ele negue textualmente, ao “trabalho” dos brancos. O trabalho é um tema que permeia praticamente todo o discurso em torno do qual se organiza uma discussão ética, moral e de estabelecimento de identidades.

Peri, tenta com seu falar, organizar o mundo.

Fala, autorrepresentação e representatividade no contexto interétnico

As situações de contato interétnico têm despertado entre os antropólogos a atenção para temas relacionados com a autorrepresentação, construção de identidades e etnicidade. Diversos artigos sobre o tema podem ser encontrados nas coletâneas organizadas por Urban e Sherzer (1991), Albert e Ramos (2000) e Warren e Jackson (2002). Alguns autores têm notado o desenvolvimento de novas percepções e consciências da cultura, constituição de novas formas de organizações supralocais e designação de novas autoridades políticas (HENDRICKS, 1991; TURNER, 1991; MORIN, 1992; TINOCO, 2000; OAKDALE, 2005).

Warren e Jackson (2002, p. 12) notam os vários modelos de autorrepresentação e estratégias que os líderes indígenas mobilizam frente às políticas estatais em cada situação específica e destacam a dupla face destes modelos colocando aos analistas a necessidade de examinar as maneiras pelas quais as comunidades representam a vida social, a mídia, a política e a hermenêutica do autoconhecimento que são criadas tanto para o consumo interno quanto para negociações em contextos regionais ou transnacionais, bem como a própria questão da representatividade –que envolve a discussão sobre quem representa quem e quem colabora com quem– e como esta dimensão é debatida num processo político contínuo. Caberia à etnografia especificar como a cultura emerge nas relações complexas entre o local e o global nas situações

particulares e as consequências dessa dinâmica cultural para as estruturas locais de poder, a divisão de trabalho e os engajamentos com o mundo envolvente (Ibid., p. 14).

Estes autores notam que no âmbito do movimento indígena, muitas vezes, uma visão essencialista da cultura é mobilizada, tanto por parte dos representantes indígenas para demonstrar sua autenticidade como por parte de seus críticos para provar o contrário. Esta tática essencialista envolve também o empréstimo da terminologia antropológica, especialmente o conceito de cultura, numa acepção que já foi abandonada pela antropologia.

Para Conklin (1997), o contato interétnico coloca em questão a “autenticidade” da cultura, e faz com que a “cultura autêntica” seja concebida pelos índios a partir de um ponto de vista ocidental, quando eles próprios reificam imagens exóticas num enquadramento que não coincide necessariamente com a visão que eles têm de si e do mundo.

Albert (2000b) considera que a autorrepresentação dos atores interétnicos é construída pelo cruzamento da imagem que se tem do outro e da própria imagem refletida no outro. Ele trata do processo de reinvenção cultural e redefinição de identidades desencadeado pelo contato, que seria num primeiro momento orientado para dentro, numa indagação sobre a identidade dos brancos e uma reflexão sobre si; e, num segundo momento, haveria uma inversão desta reflexividade cultural, tornando-se uma objetivação/revisão para fora do próprio sistema de valores como cultura que se dá num diálogo agonístico com os brancos e na incorporação/reversão do discurso indigenista (ALBERT, 2000a, p. 13-14). Ele nota uma reviravolta na perspectiva yanomami de pensar o contato interétnico entre as narrativas dos seus primeiros episódios até o discurso de um líder indígena no início da década de 1990 quando é abandonada uma simbolização etnocêntrica e “às cegas”, na qual os brancos aparecem como subumanos, periféricos e ininteligíveis, em favor de uma simbolização relativista e dependente, que incorpora os dados da etnificação e os modelos brancos da indianidade. Tratar-se-ia, em outras palavras, de uma passagem da “resistência especulativa” (discurso sobre o outro para si) à “adaptação resistente” (discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico da alteridade a um discurso político sobre a etnicidade (2000b, p. 242). O sucesso do discurso indígena seria determinado pela articulação de um conhecimento da própria cultura e um conhecimento sobre o outro.

A construção da autorrepresentação não seria um simples jogo de espelhos, como também nota Gallois (2000, p. 225), pois se dá paralelamente à revisão da

imagem do branco, sendo variáveis os pontos de referência e também as imagens resultantes. A análise de Gallois contempla um corpus de 60 discursos coletados entre 1977 e 1992 que permitem observar as mudanças retóricas (passando da acusação à ameaça à afirmação de autossuficiência) de acordo com a situação do contato e os aspectos pelos quais os Waiãpi destacam e definem para fora os elementos de seu modo de ser que consideram mais ameaçados pelo contato inter-étnico. Tal retórica, que constitui o que Gallois chama de “discurso-ação” evidenciaria menos uma explicação que uma estratégia social e cultural da produção de uma imagem e representariam uma forma ativa de resistência (Ibid., p.221). Por não apresentar os discursos analisados, o destaque de Gallois se dá mais sobre os temas mobilizados que à retórica propriamente dita.

Graham (2002, p. 181-187) nota que diante de audiências nacionais ou internacionais os representantes indígenas tomam decisões estratégicas não somente sobre o que vão dizer, mas também sobre a melhor forma o fazer, conscientes das questões relativas à autenticidade e autoridade levantadas pelos críticos do movimento indígena que veem na utilização da língua, temas, símbolos ou formas de falar ocidentais uma forma de “contaminação” cultural ou mesmo como submissão a uma espécie de ventriloquia exercida por ativistas estrangeiros que usariam representantes indígenas especialmente criados para cumprir suas próprias agendas políticas . Ainda que estas atribuições de inautenticidade sejam muitas vezes feitas no âmbito das disputas entre os não-índios que utilizam como argumentos os discursos indígenas, como na controvérsia sobre Davi Yanomami que Graham toma como exemplo, ela nota que estas críticas repercutem tanto pela expectativa de pureza e autenticidade dos ocidentais sobre os índios, quanto pela ideologia linguística ocidental que vê na língua um dos principais aspectos da identidade.

Nas situações em que se dirigem a estas audiências mais amplas, o dilema dos representantes indígenas se dá entre a valorização da função semântico-referencial ou da função pragmática da linguagem quando, se optarem pelo uso da língua nativa, diminuem o papel da função referencial e valorizam a função pragmática indicando sua identidade diferenciada. Os índios, segundo Graham, quando usam a língua dos brancos, procuram equilibrar estas funções, utilizando-se de outros sinais dêicticos de identidade, tais como referências míticas e cosmológicas, ícones da natureza e da espiritualidade ou estilos oratórios e retóricos próprios criando formas híbridas de discurso. Graham (2002, p.190) nota nestes discursos o que Silverstein (1998)

denominou de “segunda ordem de indexicalidade”, ou seja, o processo pelo qual os signos adquirem um novo significado indexical, que era apenas latente em seu contexto anterior, ao serem recontextualizados. Assim, por exemplo, um modo de falar que indica o pertencimento a um determinado grupo (indexicalidade de primeira ordem) em um contexto em que os participantes são membros do grupo, passa a indicar uma essência do grupo, ou sua identidade, quando utilizado fora dele (indexicalidade de segunda ordem), processo que é permeado por ideologias de linguagem (SILVERSTEIN, 1998, p. 128-130).

O discurso de Peri, a meu ver, ainda que tenha em sua construção os indícios de sua identidade como Yanomami, demonstra principalmente sua autoridade para tratar do tema em questão, ou seja, a prestação de serviços de saúde. Graham nota que a autoridade é questionada sempre que um representante assume o papel de falar em nome de um grupo, quando a natureza dialógica do discurso, que segundo Bakhtin (1981 apud GRAHAM, 2002, p. 188) como um produto público que circula envolve expressões e palavras de outro, é politizada.

Ele utiliza tanto o estilo oratório para indicar sua identidade quanto a referência ao agir (especialmente ao trabalho), preocupações (principalmente a dos brancos acerca do dinheiro) e valores atribuídos ao uso decoroso da linguagem que os diferenciam dos brancos (que falam de forma ininteligível, enganam, mentem). Ao recontextualizar as falas de outros Yanomami e dos brancos ele está indexando seu conhecimento dos antecedentes históricos da reunião e da complexidade da situação envolvendo diversos atores, e faz isso de uma forma onde a dialogicidade é explícita nas citações diretas que faz, emoldurando-as com um “eu não vou dizer” e ao mesmo tempo citando os problemas que geralmente são levantados pelos conselheiros yanomami: as promessas feitas e não cumpridas por parte dos não-índios, os problemas internos da Funasa e da relação desta com suas conveniadas. Assim ele revela as diversas perspectivas e procura estabelecer sua autoridade e legitimidade como representante indígena e conselheiro de saúde, destacando, além de seu conhecimento da situação, suas qualidades de bom orador, suas concepções e valores sobre os usos da linguagem.

Este texto propôs uma reflexão sobre o rendimento dos estudos sobre o falar para compreensão dos processos interétnicos que ocorrem nos espaços de interação instituídos, e controlados (?), pelas políticas de saúde. Busca destacar as estratégias

retóricas para organização das relações estabelecidas em situações sociais que envolvem a participação de diferentes atores, agenciamentos e ideologias de linguagem.

Trata-se, na verdade, de uma proposta a ser debatida. Inacabada...

Referências

- ALBERT, Bruce. Introdução: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (eds.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000a. p. 9-21.
- _____. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (eds.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000b. p. 239-270.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (eds.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.
- ALÈS, Catherine. Entre cris et chuchotements: Representations de la voix chez le Yanomamï. In: *L'Esprit des voix: etudes sur la fonction vocale*. Grenoble: La Pensée Sauvage, 1990. p. 221-245.
- _____. Anger as a marker of love: the ethic of conviviality among the Yanomami. In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan (eds.) *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London e New York: Routledge, 2000a. p. 133-151.
- BAUMAN, Richard. *Verbal art as performance*. Massachusetts: Newbury House, 1977.
- _____. *Story, performance and event: contextual studies of oral narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles L. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Ann. Rev. Anthropology*, n. 19, p 59-88, 1990.
- _____. Language philosophy as language ideology: John Locke and Johann Gottfried Herder. In: KROSKRITY, Paul V. (ed.) *Regimes of language: ideologies, politics and identities*. Santa Fé, New México: School of American Research Press, 2000. p. 139-204.
- BRASIL. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. Brasília: Ministério da Saúde/Fundação Nacional de Saúde, 2000.
- CONKLIN, Beth A. Body paint, feathers, and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism. *American Ethnologist*, vol. 24, n.4, p.711-737, 1997.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. “Nossas falas duras”: discurso político e auto-representação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (eds.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000. p. 205-237.

- GRAHAM, Laura. How should an Indian speak? Amazonian Indians and the symbolic politics of language in the global public sphere. In: WARREN, Kay; JACKSON, Jean (eds.) *Indigenous movements, self-representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2002. p. 181-227.
- HENDRICKS, Janet Wall. Symbolic Counter hegemony among the Ecuadorian Shuar. In: URBAN, Greg; SHERZER, Joel (eds.) *Nation States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991. p. 53-72.
- IRVINE, Judith; GAL, Susan. 1999. Language ideologies e linguistic differentiation. In: KROSKRITY, Paul (ed.). *Regimes of language: ideologies, politics and identities*. Santa Fé: School of American Research Press, 1999. p. 35-83.
- KELLY, Jose Antonio. 2003. *Relations within the Health System among the Yanomai in the Upper Orinoco, Venezuela*. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Cambridge, 2003.
- _____. Notas para uma teoria de virar branco. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. vol.11, n.1, p. 201-234, 2005.
- KROSKRITY, Paul V. Regimenting Language. In: _____. *Regimes of Language: ideologies, politics, and identities*. Santa Fé: School of American Research Press. 2000. p. 1-34.
- LANGDON, Esther Jean. Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. Trabalho apresentado na Mesa Redonda *Performance, drama e ritual – a formação de um campo e a experiência contemporânea*. 31º. Encontro Anual da ANPOCS, 2007.
- LIZOT, Jacques . Dictionaire encyclopédique de la langue yãnomãmi . Arquivo não publicado. sd
- MANNHEIM, Bruce; TEDLOCK, Dennis. Introducion. In: _____ (eds.). *The dialogic emergente of culture*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1995. p. 1-32.
- MORIN, François. Les premiers congrès Shipibo-Conibo dans le context politique et religieux des années 60-70. *Journal de la Société des Américanistes*. vol LXXVIII, n. II, p 95-112, 1992.
- PELLEGRINI, Marcos Antonio. Discursos dialógicos: intertextualidade e ação política na performance e autobiografia de um intérprete yanomami no Conselho Distrital de Saúde. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- OAKDALE, Suzane. The culture-conscious Brazilian Indian: Representing and reworking Indianness in Kayabi political discourse. *American Ethnologist* vol. 31, n. 1, p 60-75, 2004.
- _____. *I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- RAMIREZ, Henri. *Le parler yanomami des xamatauteri*. Tese (Doutorado em Lingüística) – Université d’Aix-en-Provence, 1994.
- RAMOS, Alcida R. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. *Anuário Antropológico* /87. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 117-143.

- SILVERSTEIN, M. The uses and utility of ideology: a comentary. In: SCHIEFFELIN, Bambi B., WOOLARD, Kathryn A., KROSKRITY, Paul V. (eds.) *Language ideologies: practice and theory*. New York/Oxford: OxfordUniversity Press, 1998. p. 123-145.
- SMILJANIC, Maria Inês. *O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1999.
- TINOCO, Silvia Lopes da Silva Macedo. Aprendendo novas formas de representação política: as inter-relações entre cursos de formação de professores Waiãpi e o Conselho APINA. *Cadernos de Campo*. n.10, p.87-96, 2000.
- TURNER, Terence. Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In: STOCKING, George. *Colonial situations*. Madison: University of Wiscosin Press, 1991. p. 285-311.
- URBAN, Greg; SHERZER, Joel. *Nations States and Indian in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991.
- WARREN, Kay B. & JACKSON, Jean E. *Indigenous Movements, self representations and the State in Latin América*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- WOOLARD, Kathryn A. Language ideology as a field of inquiry. In: SCHIEFFELIN, Bambi B., WOOLARD, Kathryn A., KROSKRITY, Paul V. (eds.) *Language ideologies: practice and theory*. New York/Oxford: OxfordUniversity Press, 1998. p. 3-47.