

## VIOLÊNCIA, CULTURA E NATUREZA NA ENGENHARIA CONSOLATINA\*

João Roberto Bort Júnior<sup>1</sup>

“O inferno verde da década de 60 tornou-se o pulmão do planeta e sua principal reserva de biodiversidade; quanto às tribos misteriosas e inquietantes [...] converteram-se em sociedades de botânicos e farmacologistas atilados”  
(Descola, 1996 p. 243).

Nos últimos anos, políticos reconhecidos por posições fundamentadas em princípios religiosos envolveram-se em controvérsias públicas tocantes à vida e aos direitos dos povos tradicionais. O deputado federal Jair Bolsonaro (PSL-RJ) está entre os opositores a tais direitos. Ele mostrou-se mais de uma vez contrário às demarcações de terras dessas populações<sup>2</sup>. Em 2013, por exemplo, a Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados colocou em debate o direito do Estado brasileiro de regulamentar ou não a atuação de missionários nas áreas indígenas. A audiência pública foi convocada pelo deputado Pastor Eurico (PSB-PE) que considerava que entidades governamentais impediam o trabalho de católicos e evangélicos nas comunidades<sup>3</sup>. Posturas como essas são acusadas – muito acertadamente – de proselitismo e conservadorismo, porque alimentariam retrocessos no debate sobre a autonomia dos povos

---

\* O artigo é um afinamento da reflexão apresentada pelo autor em sua dissertação de mestrado defendida, em 2012, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), mas que só pôde vir a público graças às aulas e aos comentários do Prof. Dr. Ronaldo de Almeida, agora já no doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pesquisador discente do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI) da mesma universidade. E-mail: jrbort@gmail.com.

<sup>2</sup> Conforme as notícias *‘Não podemos abrir as portas para todo mundo’, diz Bolsonaro em palestra na Hebraica*, no site *Estadão* (disponível em <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,nao-podemos-abrir-as-portas-para-todo-mundo-diz-bolsonaro-em-palestra-na-hebraica,70001725522>, acessado em 16 de fevereiro de 2018 às 21h39), e *Bolsonaro: “Se eu assumir, índio não terá mais 1cm de terra”*, no site *Dourados News* (disponível em <http://www.douradosnews.com.br/dourados/bolsonaro-se-eu-assumir-indio-nao-tem-mais-1cm-de-terra/1074774/>, acessado em 16 de fevereiro de 2018 às 21h45).

<sup>3</sup> Ver notícia disponível em <http://www2.camara.leg.br/camara/noticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/451447-COMISSAO-DISCUSSAO-ATUACAO-DE-MISSOES-RELIGIOSAS-EM-COMUNIDADES-INDIGENAS.html>. Acessado em 17 de fevereiro de 2018 às 10h22.

tradicionais e sobre a garantia de seus direitos. Sem qualquer empatia pressuposta com igrejas, questionamos, por outro lado, em que medida se incorre em risco ao se afirmar genericamente que “a atuação das missões [e dos religiosos] é etnocida”<sup>4</sup>. A relativização dos julgamentos contribui para compreendermos uma diversidade de atuações religiosas, em particular a diversidade de ações missionárias em relação aos povos indígenas?

Iniciaremos nossa reflexão a partir de uma análise apresentada alhures (BORT JR., 2012)<sup>5</sup>. Trata-se aqui de retomar agências discursivas missionárias na produção de categorias identitárias e compreender a sua relação com a sociedade e a política brasileira. Se naquela ocasião detivemos sobre modos missionários e antropológicos de conceber os Yanomami, particularmente entre 1960 e 1990, e de conceber os Outros desses indígenas, agora sugerimos que a análise daquelas práticas enunciativas – que neste texto volta-se mais fortemente para a prática missionária – sobre os Outros e sobre os Outros dos Outros podem iluminar novas tentativas de entendimento acerca do que tem sido dito mais recentemente sobre direitos e terras indígenas. Dessa forma, o modo como missionários escreveram sobre os Yanomami pode sugerir alguma interpretação sobre como concepções sobre diferenças são operacionalizadas e, por fim, como essas concepções ainda alimentam posições favoráveis ou não aos direitos indígenas, em especial, o direito à terra.

Primeiramente, apresentaremos os Yanomami que podemos ter acesso a partir de textos de religiosos do Instituto Missionário da Consolata (IMC). A tarefa visa demonstrar que a diversidade religiosa inviabiliza considerações generalizantes sobre a totalidade da religião e de seus agentes. Essa instituição católica surgiu no início do século XX, em Turim, sendo seu fundador o beato José Allamano (ARAÚJO, 2006), e estabeleceu missão entre os Yanomami na década de 1960, mais especificamente às margens do Rio Catrimani, em Roraima.

Num segundo momento, rumo às considerações finais, esforçamos-nos para sugerir que certa engenharia discursiva consolatina ao longo do

---

<sup>4</sup> Conforme opinião de Felipe Milanez em seu blog na *Carta Capital*. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/blogs/blog-do-milanez/em-defesa-das-almas-indigenas-9424.html>. Acesso em 16 de fevereiro de 2018 às 22h30.

<sup>5</sup> Trabalho resultante de pesquisa de mestrado desenvolvida, entre 2010 e 2012, na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

tempo, mas não só de religiosos, revelam usos e sentidos das categorias *violência*, *natureza* e *cultura* e que abre a possibilidade de alguma comparação com posições políticas acerca da questão indígena no presente.

Não partimos da alteridade como condição epistêmica *a priori* do fazer antropológico. Como num passo atrás, assumimos uma perspectiva que vê a alteridade como produção, que, por sua vez, pode ser observável em textos<sup>6</sup>. O que significou afastar-se metodologicamente de categorias de tradução do Outro para vê-las como parte do processo social e simbólico de objetivação de diferenças. Se a análise, por um lado, revela que as categorias *violência*, *cultura* e *natureza* foram estruturais para descrever, julgar e categorizar indígenas e não-indígenas e suas relações, por outro lado, demonstra que os sentidos que são atribuídos a elas são temporal e socialmente específicos. Os modos de descrever, julgar e categorizar os Yanomami e os seus Outros nem sempre é igual nos textos observados, embora a categoria *violência*<sup>7</sup> se faça presente, inclusive pela sua negação. Essas categorias consistem, pois, em um objeto antropológico na medida em que podemos compreender como diferenças étnicas são definidas a partir de usos e significados que atores sociais em disputa, respectivamente, fazem dela e engendram nela discursivamente. Em hipótese alguma a comparação entre textos missionários permite-nos entendê-las substantivamente. Seus usos e sentidos foram constrangidos pelos contextos sociais e políticos que envolviam os autores dos textos, suas escritas e os próprios Yanomami. Fica notável como, ainda que estruturante às possibilidades de enunciação sobre esses ameríndios, *violência*, *cultura* e *natureza* são relacionais, uma vez que depende de quem fala, em que circunstâncias fala, sobre quem e como fala.

Os textos missionários analisados foram, principalmente, artigos publicados na revista *Missões Consolata* entre as décadas de 1960 e 1990. Em nossas primeiras análises (BORT JR., 2012) também nos dedicamos aos textos de antropólogos, particularmente Chagnon (1968), Albert (1985), Lizot (1988) e Ramos (1990). Desses últimos pouco falaremos aqui. Remeter-nos-emos a eles quando permitirem melhores compreensões sobre textos consolatinos.

---

<sup>6</sup> Montero (2012), por exemplo, analisa o deciframento do Outro a partir de etnografias salesianas produzidas entre 1920 e 1970.

<sup>7</sup> Utilizaremos itálico para fazer referências a categorias observáveis nos textos analisados e que permitem classificar, ordenar, significar, julgar, objetivar diferenças humanas. Noutro sentido, utilizaremos o recurso estilístico para fazer referência a títulos de textos e a expressões estrangeiras.

**A AGRESSIVIDADE DOS YANOMAMI: *NATUREZA* OU *CULTURA*?**

Os Yanomami vivem na região do Noroeste Amazônico, mais especificamente, na região fronteira entre Brasil e Venezuela. A primeira etnografia sobre os Yanomami foi de Napoleon Chagnon (1968), cuja orientação sociobiologista fazia reconhecer que a cultura Yanomami teria desenvolvido a violência enquanto um mecanismo de adaptação ao meio ambiente. Os mais violentos teriam maiores chances de disputar alimentos e mulheres, a saber, de conquistar as condições necessárias para suas reproduções biológica e sociocultural. Se num certo sentido a violência era entendida como natural, conforme pressupunham os estudos geneticistas de James Neel, orientador de Chagnon, e os etológicos dos influenciadores da sociobiologia, num outro, de acordo com as interpretações do americano, era um mecanismo cultural de importância ímpar para a adaptação à escassez de alimentos e mulheres, ou seja, às condições naturais de continuidade da vida Yanomami. Um grande opositor a essas perspectivas sociobiologistas de Chagnon foi Marvin Harris. A problemática entre eles era acerca da determinação natural ou cultural da vida indígena (BORT JR., 2012)<sup>8</sup>. Mais recentemente, Kopenawa e Albert (2015) opuseram-se a Napoleon Chagnon – o que Albert faz como muita competência desde a década de 1980. Junto a Kopenawa e Albert, Eduardo Viveiros de Castro realiza, no prefácio da obra, uma crítica mordaz à tese do americano que ganhou mais espaço no Brasil com a publicação de *Nobres selvagens*<sup>9</sup>. Diz Viveiros de Castro:

*A queda do céu* [...] vem compensar, melhor, desmoralizar a aparição por aqui do último rebento de um personagem lamentável da antropologia amazônica. Refiro-me ao livro recente de Napoleon Chagnon, protagonista de episódios ‘controversos’ da histórica relação entre os Yanomami e a ciência ocidental, dos quais o mínimo que se pode dizer é que certos protocolos éticos básicos da pesquisa foram ali violados” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 24).

<sup>8</sup> Bort Jr. (2012) apresenta mais detalhadamente as hipóteses dos autores e a diversidade de argumentos, inclusive de outros pesquisadores, que adentram nesse debate.

<sup>9</sup> Nas palavras do autor: “esses relatos levam todos à mesma conclusão: a vida no mundo tribal é dura, e com frequência pontuada por uma violência extrema. Os ianomâmis são provavelmente um exemplo típico de como é a vida no estado de natureza, na ausência de instituições do Estado político, daquilo que Hobbes caracterizou como ‘o poder que inspira temor no homens’” (Chagnon, 2014: 266).

A concepção sobre a agressividade do grupo amazônico, ao estilo mais puro do estado de guerra hobbesiano, não foi prerrogativa apenas do norte-americano. Foi “transmitida” por filiação acadêmica a um de seus orientandos, que tinha sido também um dos responsáveis pela missão consolatina fundada entre os Yanomami em 1965. Giovanni Saffirio foi padre consolatino e coordenador da missão durante nove anos antes de ir, em novembro de 1977, realizar seu mestrado e doutorado sob as orientações de Chagnon, que certamente desfrutava de um dos maiores sucessos da Antropologia em número de venda de livros. Saffirio (1985) procura mostrar como os Yanomami “manipulam” sua terminologia do parentesco a fim de obter vantagens sexuais para si, para seus parentes ou para toda sua aldeia. Chegou, pois, a conclusões sobre parentesco, violência e guerra que sustentavam as hipóteses de seu orientador, para o qual, as ações e a cultura de modo geral visam obter maiores chances de reprodução biológica do indivíduo e daqueles que são considerados seus parentes e aliados.

A seletividade masculina por meio do infanticídio feminino e a socialização na cultura da hostilidade são apresentadas como dinâmicas sociais centrais para a produção de guerreiros matadores e sequestradores de mulheres (SAFFÍRIO, 1985). A seletividade sexual praticada no nascimento unida à poligamia produziria escassez de mulheres e, por conta do estado social de guerra causado pela disputa reprodutiva, a necessidade de mais hostilidade guerreira. A ferocidade retroalimentar-se-ia, e vice-versa, do infanticídio e da guerra por esposas. A rede da controvérsia sobre os fundamentos naturais ou culturais do modo de vida Yanomami envolveu mais que antropólogos, como se nota pela trajetória social do padre Saffirio. Por esse ângulo parece fazer muito sentido a metáfora dos tabuleiros a qual recorre Almeida (2017) para problematizar a existência de uma única onda conservadora no Brasil pós-manifestações de junho de 2013. O autor nega a existência de uma única onda ao demonstrar configurações políticas resultantes de arranjos entre atores cujas posições sociais são variadas. As composições entre os jogadores saídos de tabuleiros diversos, logo nem sempre unidos entre si, propiciar-lhes-ia jogar a política do momento de forma mais ou menos conservadora em relação a um determinado tema. Desta forma, não haveria uma onda conservadora, mas linhas de forças resultantes da organização de jogadores de tabuleiros diferentes. Comparativamente, as disputas pela significação do que seriam os Yanomami reuniram circunstancialmente agentes de campos específicos, como antropólogos, médicos, etnólogos e religiosos, num mesmo arranjo discursivo, ou seja, pode ser valioso pensar que a potência dessas linhas

resultantes advém do fato de muitos falarem juntos mais ou menos da mesma maneira.

Num texto monográfico (LINDEY, DAMIOLI, SAFFÍRIO, 1988), alguns consolatinos apresentam as hipóteses antropológicas da tese doutoral do padre-antrópologo sobre o parentesco. Do mesmo modo, apontam para o estado de guerra entre as aldeias e a predileção das mães indígenas pelos garotos tanto no nascimento quanto durante os primeiros anos de cuidado materno. Diriam os Yanomami, segundo o texto, que “jogam fora (*oyari*) a criança” que for menina. Os católicos apresentam sete motivações culturais – portanto se diferenciando das posições naturalistas sobre a vida humana – para o fenômeno denominado de infanticídio feminino.

Como se nota dessa rápida apresentação, o modo como os Yanomami aparecem nos escritos do padre consolatino e de seu orientador dependem da correlação muito específica que fizeram entre as categorias *natureza, cultura e violência*. Nosso argumento (BORT JR., 2012) é de que de uma particular engenharia discursiva por meio do uso dessas categorias, feita pelos agentes sociais, foi possível emergir uma das concepções sobre os Yanomami: como ferozes, sanguinários, matadores. Noções essas que assumiram a condição de *doxa*<sup>10</sup> entre as décadas de 1960-1980 mais ou menos. Mas certamente isso não foi possível no período seguinte, entre 1980-1990, após o surgimento de novas perspectivas etnológicas que se opuseram, por vezes de modo direto, aos trabalhos de Napoleon Chagnon<sup>11</sup>, ou por reforçarem a reciprocidade como ideal cultural (RAMOS, 1990) ou por apontarem imprecisões etnográficas sobre o entendimento da dinâmica sociocosmológica da guerra e da vingança entre os Yanomami (ALBERT,

<sup>10</sup> A ideia de Chagnon sobre a ferocidade Yanomami foi, por algum tempo, hegemônica “em meio a tantas disponíveis no mercado de ideias” (SIGAUD, 2007: 130).

<sup>11</sup> É preciso considerar o afastamento que os etnólogos americanistas fizeram, a partir dos anos de 1970, em relação aos pressupostos lançados por Steward (1946) sobre as sociedades indígenas da América do Sul e que tinham adentrado a ecologia cultural. O determinismo geográfico consolidado por Steward (1946) fora superado pela demonstração, devida muito a Lévi-Strauss, de que, ao contrário do ordenamento material da cultura pela natureza, era a natureza ordenada simbolicamente pela cultura (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). O desenvolvimento teórico da etnologia retirava os ameríndios, em particular os das terras baixas sul-americanas, do estado de determinação natural que surgira na filosofia política, que fora reforçada no período colonial ao considerar que graus maiores de civilização haviam se desenvolvido nos altiplanos andinos e que, por fim, adentrara nas preocupações tipológicas de Steward em *Handbook of South American Indians* (FAUSTO, 2000).

1985)<sup>12</sup>. As posições de jovens antropólogos à época estiveram muitas vezes politicamente engajadas (RAMOS, 1990; ALBERT, GOMEZ, 1997), de forma que o fazer antropológico por vezes não desconsiderava o contexto histórico norte-amazônico e seus efeitos sobre as vidas dos Yanomami, sobre a cultura do grupo e o meio ambiente ao qual esta estaria em relação. Logo, se pela posição discursiva de Chagnon e Saffírio os Yanomami podiam ser ferozes; pela posição de autores como Ramos e Albert – postos em meio a uma situação de etnográfica que envolvia mineração, garimpagem, abertura de estradas, epidemias e mortes –, os Yanomami foram, na verdade, vítimas de violências. Ponto de vista este defendido também por outros consolatinos e sobre o qual nos deteremos mais detalhadamente à frente. A linha discursiva resultante desses últimos etnólogos e religiosos articulava as mesmas categorias *natureza*, *cultura* e *violência* que estão correlacionadas nos escritos de Chagnon (1968) e Saffírio (1985), mas numa configuração específica de maneira que os Yanomami não seriam hostilizadores, mas sofriam hostilidades cujas causas eram não-indígenas, ou seja, os contextos a partir dos quais os enunciados foram produzidos conduziram a uma ou outra relação entre categorias e, por efeito, a um ou outro sentido sobre o que poderia se entender como Yanomami e diferença. E, junto a essa nova resultante discursiva, um particular posicionamento político.

Assim como não há um único conservadorismo que se manifesta politicamente, mas linhas de força que se juntam conformando conservadorismos em relação a um tema ou outro (ALMEIDA, 2017), nosso olhar etnográfico sobre esses textos analisados pode sugerir como religiosos e antropólogos estiveram coadunados numa rede enunciativa em defesa dos Yanomami e em contraposição a “garimpeiros”, “brancos”, “civilizados”. O que não quer dizer que não se contradigam em relação a um outro tema. Se há pelo menos quatro linhas de força conservadoras atualmente (econômica, moral, securitária e interacional) que juntam ou afastam evangélicos e demais atores sociais a depender do ponto específico em questão (ALMEIDA, 2017), talvez possamos pensar em duas linhas discursivas acerca dos Yanomami: uma que os aponta como ferozes, violentos, agressivos e outra que os aponta como vítimas, agredidos, solidários. Embora isso não elimine a percepção de dissimilaridades internas às duas linhas. Por isso qualquer generalização sobre a atuação missionária ou de qualquer outro tipo de agente é sempre um risco.

---

<sup>12</sup> Salientamos que as diferenças e as semelhanças entre as posições dos atores foi mais densamente descritas na dissertação que dá origem a esse texto.

Essas linhas são vetores de força política, justamente porque implicaram ou implicam sobre à conjuntura nacional. Foi justamente os modos particulares de alguns agentes de configurar os sentidos de *natureza, cultura e violência* que a linha discursiva que compreende os Yanomami como vítimas da violência de Outros pôde atingir níveis mais generalizantes da vida social, procurando influenciar decisões políticas.

É sobre o papel enunciativo específico dos consolatinos nessa linha discursivo-política a favor dos Yanomami que queremos pensar um pouco mais, procurando descrever suas enunciações como vetores que potencialmente incidiram sobre o contexto da demarcação da Terra Indígena Yanomami (TIY), reconhecida oficialmente em 1992. E, por fim, talvez consigamos, pela análise da articulação que fazem entre as categorias *violência, cultura e natureza*, compreender, conforme perspectiva de Butler (2015), o enquadramento de que partem para juntarem-se numa mesma linha discursivo-política.

### AS VIOLÊNCIAS DA “CIVILIZAÇÃO”

Se na segunda metade dos anos de 1960 foi possível emergir a noção de que os Yanomami seriam um povo feroz, isso pareceu menos sustentável nas décadas seguintes, em particular na de 1980<sup>13</sup>. Com a implantação, pelos ditadores militares (1964-1985), dos projetos desenvolvimentistas para o extremo norte da Amazônia Brasileira e com a chegada de uma massa de garimpeiros à área dos Yanomami, desenvolveu-se conflitos interétnicos de magnitudes antes desconhecidas para a área. Não seria mais possível ignorar as transformações e consequências que o Programa Calha Norte, as construções da Rodovia Perimetral Norte (BR-210) em 1973, o projeto RADAM Brasil de 1975 e os programas de colonização pública e do Plano de Integração Nacional (PIN) trouxeram para aquilo que consolatinos julgaram ser a *cultura* Yanomami.

Loretta Emiri (1987), missionária italiana leiga, fornece pistas suficientes para compreendermos que, se alguma agressividade existia, certamente não tinha origem na vida Yanomami. Ao contrário da insatisfação que lhe trazia a vida fora das aldeias e que ela julgava ser mediada pelo “dinheiro”, pelas “máquinas”, pelos “bens materiais”; entre os indígenas,

---

<sup>13</sup> Chagnon (1988) deu continuidade às suas análises do sistema de agressividade Yanomami, porém outras interpretações, críticas à sua, emergiam (ALBERT, 1989).

teria achado uma forma de convivência mais “harmônica” entre “religião”, “vida” e “natureza”, ou ainda, teria encontrado o que até então tinha lhe sido negado: valores como os da “amizade” e “da vida comunitária”. Ainda que não explicito no artigo a oposição, pensamos que “harmonia”, “amizade” e “vida comunitária” invertem, comparativamente à tese doutoral de Saffírio (1985), o julgamento acerca dos Yanomami. Semelhantemente, escreveu um consolatino sobre sua experiência com os nativos: “tive a impressão de ter caído em outra dimensão do tempo e do espaço, em meio a relações interpessoais simples, alegres e até ingênuas” (FANCELLO, 1989, p. 3).

Para os religiosos Lindey, Damioli e Saffírio (1988), as atitudes dos Yanomami – que matam e guerreiam – só não podiam, o que pode ser deduzido pela observação, ser piores que os efeitos sobre eles provocados pelos “civilizados” com as frentes nacionais de colonização e expansão econômica. As doenças introduzidas na área Yanomami, o desejo por objetos industrializados e julgados supérfluos, o “egoísmo” contrário a “troca tradicional” e o aprendizado de práticas igualmente julgadas negativas, como fumar, beber e usar palavras vulgares, são quatro aspectos negativos dessa relação intensificada com os não-indígenas que são enumeradas pelos missionários.

Destacamos particularmente o pessimismo diante das atitudes que não corresponderiam a um modo “tradicional de trocar” e foram categorizadas como “comportamento dos civilizados” e “egoístas”. Assim parece razoável afirmarmos que um certo pragmatismo individual se contraporía a uma disposição em “trocar”, logo, solidária ou, como nos termos de Emiri (1987), “comunitária”. Se, como vimos, esse individualismo era reconhecido como essencial à reprodução de si e dos seus no âmbito de uma natureza e de uma cultura da agressividade (CHAGNON, 1968; SAFFÍRIO, 1985), aqui essa disposição centrípeta do Eu não é lida como Yanomami, mas tipicamente “civilizada”. Há uma moralidade a partir da qual se julga negativamente o estado de guerra generalizado (SAFFÍRIO, 1985); o infanticídio feminino (LINDEY, DAMIOLI, SAFFÍRIO, 1988) e o individualismo egoísta do “civilizado” (LINDEY, DAMIOLI, SAFFÍRIO, 1988), porque prejudicam o Outro. É um conjunto de valores que, pelo contrário, orienta – como demonstrou Araújo (2006) sobre as práticas consolatinas de cuidado e cura nas missões para os Macuxi –, sobrepor o Outro e a sua vida aos anseios centrados no Eu. A acepção é a de que o Outro, aquele que necessita, deve ser objeto de esforços dispendiosos dos missionários, que, em vista da doação de si, poderiam obter a salvação. Por consequência, seguindo a lógica moral católica dos missionários da

Consolata, julgam positivamente o dar, que entre indígenas foi reconhecido enquanto um “sistema tradicional de troca”; uma “vida comunitária” (LINDEY, DAMIOLI, SAFFÍRIO, 1988; EMIRI, 1987). Cremos que é possível perceber o desenvolvimento de uma identificação maior dos consolatinos com os Yanomami por terem reconhecido nos indígenas aquilo que Weber (1979) chama de ética da fraternidade. Pela grade de leitura missionária, a lógica da dádiva ameríndia transformou-se num valor cristão. Se de uma perspectiva, é possível fazer juízo de que os Yanomami são agressivos, por outra perspectiva, pela comparação de diferenças, a violação caberia às formas da “civilização” de desestruturar a tradição (*cultura*) e de colocar a vida Yanomami em risco. Entre outras razões, por conta da contaminação patogênica.

Ir. Carlo Zacquini – missionário leigo responsável pela Missão Catrimani junto aos Yanomami por anos e um dos mais ferrenhos defensores da demarcação da TIY – justificou certa perda de uma especificidade de vida Yanomami igualmente por meio da ideia de contato com a “civilização”.

Às margens do rio Catrimani, no Território de Roraima, uma das últimas tribos indígenas a entrar em contato com a civilização, deverá abandonar sua maneira de viver para adotar o modo de vida dos brancos [...]. Agora a área está sendo invadida por garimpeiros de diamante e ouro, baladeiros e, às vezes, até por aventureiros sem escrúpulos (ZACQUINI, 1976, p. 7).

É interessante perceber como as formas de vida “branca” e “tribal” aparecem diametralmente opostas. É patente a maneira como a destrutibilidade é atribuída a uma forma de vida entendida enquanto “civilizada”, própria dos “brancos”, e que foi trazida pelos “garimpeiros”, “baladeiros” e “inescrupulosos”. Dito de outro modo, é observável a partir de escritas de viés discursivo-político a favor dos Yanomami que há uma representação negativa dos não-indígenas e de suas presenças tanto por conta da sua potencialidade desagregadora da “vida tradicional” quanto pela sua potencialidade homicida por meio da introdução de doenças desconhecidas dos indígenas via contato. Como se pode ver a partir da posição que assumem os consolatinos:

(...) os Yanomami são extremamente vulneráveis as doenças introduzidas pelos civilizados por falta de anticorpos. [...]. Contra estas violentas epidemias que

em poucos meses se alastraram pela região toda dizimando as populações Yanomami, os pajés não tinham nem explicações, nem poderes para afugentá-las (LINDEY, DAMIOLI, SAFFÍRIO, 1988, p. 54).

A categoria *violência* aparece visivelmente no trecho: “violentas epidemias”. Não obstante, numa configuração peculiar de significados. Se antes foi pressuposta para categorizar e julgar os Yanomami como violentos, em função de suas relações interpessoais e intergrupais, nesse outro momento do texto a ageciam como forma de categorizar e julgar as práticas dos Outros dos Yanomami. Neste sentido, a *violência*, em relação aos Yanomami, é extracultural. É ontologicamente localizável: vem do além das fronteiras da *cultura*, além dos limites do ser Yanomami.

Neste próximo artigo da revista *Missões Consolata* há um viés explicativo ligeiramente distinto que, todavia, enfileira-se à linha discursiva resultante que sublinha a violência como não-índigena.

Até 1987, em Boa Vista, capital de Roraima, as doenças infecciosas eram a causa principal da mortalidade. A partir de 1988, os homicídios alcançaram o primeiro lugar, transformando em verdadeiro faroeste essa unidade da Federação. A violência no trânsito ocupa o segundo lugar na estatística de morte. Estas duas causas estão diretamente ligadas ao garimpo. A ganância do ouro e a vontade de um rápido enriquecimento tornam o garimpeiro destemido, lançando-o em plena selva sem calcular riscos como o da própria vida.

Os Yanomami do Surucucu e do Paapiú estão morrendo de epidemias, levadas ao garimpo. [...]. Para os indígenas desprovidos de anticorpos, a presença dos garimpeiros levou a uma série de doenças. (SANTOS, 1990, p. 9-10)

Segundo tal posição, a violência é também física e sua causa é ainda mais restrita quando vista em comparação às causas já anunciadas, pois neste as mortes e as doenças são causas do “garimpo” e não, por exemplo, de toda a “civilização”. O garimpo foi considerado pelos consolatinos como um dos determinantes mais significativos de violações ou de violações da “civilização”. Inclusive, ainda conforme Santos (1990: 9), como motivador do que poderia ser entendido como “guerra” ou “ataque” desses índios, os quais, por terem sido sempre “seres profundamente humanos, nobres e

fraternos”, só os cometiam em virtude da defesa de seu “ambiente natural” ou da sua “cultura”. Assim interpretaram missionários da Consolata tanto que publicaram na revista um artigo revelador nesse sentido que dizia *Garimpo violenta terra Yanomami*. Por conseguinte, no cenário histórico de políticas desenvolvimentistas e sempre em relação a um Outro, a argumentação nessa resultante discursiva é de que a violência é externa à forma de vida Yanomami. Mas, é mais que discursiva: é uma linha de força. Primeiro, porque é forte o suficiente para classificar antagonicamente os Yanomami e os Outros (“garimpeiros”, “brancos”, “civilizados” ou “aventureiros inescrupulosos”) e, segundo, porque impeliria ao amparo, ao cuidado, à salvaguarda daqueles nativos da Amazônia. É possível compreender, pois, o enquadramento a partir do qual inscreveram textualmente os Yanomami, assim como a razão moral que os impeliu à ação política. Agir pelo Outro e para o Outro em defesa de seus direitos é agir religiosamente.

A laicidade tensiona com a religião, pois, por sua ótica, questões públicas não deveriam enredar-se aos interesses religiosos. Ainda da ótica da laicidade, o problema consiste no fato de que os interesses religiosos seriam de natureza privada, logo, opostos aos de natureza pública. Por definir o lugar da religião na sociedade, disputa internamente ao seu campo, a saber, disputa os limites da ação religiosa com a religião mesmo. Ao contrário de qualquer perspectiva que pretende ver ou fechar a religião em torno de si mesma, a perspectiva antropológica deve incumbir-se de compreender como elementos heterogêneos tangenciam-na de maneira a caracterizá-la em cada momento histórico (ASAD, 2010). Sendo assim, não se trata de fazer nenhum julgamento sobre o entendimento que missionários possuem sobre suas práticas, sobre a política e os interesses de ordem pública. Trata-se, em alternativa, de ver a feição temporal e socialmente peculiar assumida pela religião na interface com a política, quando assim se der. Insistimos, é fazer das tensões existentes entre as esferas da religião e da política (WEBER, 1979) uma questão etnográfica circunstanciada social e temporalmente. Isto posto, supusemos que, menos do que dizer onde deveriam estar ou como deveriam ser as atuações dos consolatinos, tínhamos que – para não escorregarmos à normatividade inata à visão laica da política – verificar as motivações que os levaram a defender a área Yanomami. E ao estarmos em busca de como se ordenam entre si questões religiosas e políticas, ou ainda, como se configuram historicamente certas questões entre o público e o privado nas sociedades (CASANOVA, 1994), presumimos ser aceitável não adentrar necessariamente no debate sobre o quão muito ou pouco o

paradigma da secularização auxilia na compreensão acerca da sociedade brasileira contemporânea<sup>14</sup>. Embora reconhecemos que o processo histórico de separação entre Estado e Igreja significou menos minimização de força política para o catolicismo e mais para outras religiões (MONTERO, 2006). Enfim, não nos perguntamos sobre quanto secularizou ou não secularizou a sociedade nacional, mas os sentidos formulados sobre indígenas nessa interação de missionários e a suas relações com a vida social mais geral.

As muitas denúncias dos consolatinos, cada qual a seu modo, contra os agravos físico, moral ou cultural identificáveis na linha discursiva contrária a tese da ferocidade do grupo amazônico parecem resumidas neste excerto:

O contato com os brancos trazidos pela estrada, porém, provocou uma série de males jamais verificados no seio da tribo, a saber: gripe, sarampo, tuberculose, bronquite e doenças venéreas. Ocasinou, enfim, um desajuste físico, moral e cultural, uma dispersão dos componentes do grupo que, abandonando seu 'habitat' natural ficam vagando pela estrada (VALLE, 1977, p. 12).

É geral o lugar que *violência* e *cultura* assumem na produção de fronteiras identitárias. Diríamos serem estruturante das possibilidades de enunciação sobre a diferença e a identidade. Os usos das categorias e os sentidos dados a elas permitem alguma reflexão sobre os enquadramentos que levaram a formatação discursiva de diferenças, um exercício semelhante ao que realizou Judith Butler (2015). Ao pensar sobre como *modernidade* e *liberdade* são usadas discursivamente na Europa contemporânea, Butler pôde revelar os enquadramentos que mantêm em oposição gays e muçulmanos, assim como a acepção de que os direitos sexuais individuais de pessoas homossexuais são irreconciliáveis aos direitos culturais da religião islâmica, ou seja, do outro lado do Atlântico em tempos mais recentes, outras angulações produzem e reproduzem diferenças por mecanismos sociais analiticamente aproximáveis.

Em hipótese alguma intencionamos reavaliar as categorias pelas quais escreveram sobre os Yanomami e Outros a fim de sairmos de alguma

---

<sup>14</sup> Ver a defesa de Pierucci (2000) à tese da secularização e a crítica a ela de Montero (2003,2006).

armadilha comparável àquela que o uso de *liberdade* coloca para os militantes dos direitos sexuais. Armadilha da qual tenta se desvencilhar Butler (2015), porque conserva, no Velho Continente, a clivagem entre os defensores da liberdade sexual e os da tolerância religiosa. A filósofa vê, então, seu exercício reflexivo atrelado à exigência de radicalizar o enquadramento do Estado democrático liberal de forma a não perpetuar suas pressuposições ontológicas que mantêm gays e muçulmanos como sujeitos contrastantes. Julgamos não ter condições de chegarmos a uma proposição tão inquietante quanto a da autora à ponto de rompermos com os pressupostos ontológicos que foram consolidados em textos sobre os Yanomami. Não desejamos sugerir o que poderia ter sido a melhor resolução dos conflitos interétnicos na área Yanomami. Mas, se alguma liberdade de posicionamento político existe para nós a ponto de desvencilharmos da posição de etnógrafo e descermos ao plano dos nativos, certamente escolheríamos o enquadramento que antropólogos (RAMOS, 1984; ALBERT, 1997) optaram. Procuraram denunciar as formas de predação externa que adentraram às terras Yanomami para tirarem-lhes as condições de vida por meio da destruição ambiental da mineração, do extrativismo e do uso exploratório da terra, e retirarem-lhes a vida mesmo, com massacres, assassinatos, epidemias. Ainda não há, se é que haverá, outro enquadramento ideal senão o da garantia dos direitos culturais, como o direito à demarcação de terras e à autonomia de gestão territorial pelos autóctones.

A mobilização pelos direitos indígenas significa apontar para o quanto o Estado brasileiro pode ser permissivo e, decorrente disso, facilitar o sofrimento muito real pelo qual os Yanomami passaram. Portanto, quando falamos que os atores sociais construía em oposição as identidades dos Yanomami e de seus Outros, queremos dizer que edificaram sentidos segundo seus olhares acerca de conflitos alimentados muitas vezes pelo Estado. Assumimos o olhar etnográfico para ver o arcabouço simbólico-discursivo operacionalizado por consolatinos e que viabilizou para a sociedade alguma mediação sobre um conflito – sem sombra de dúvidas – muito real e desigual. Quando privilegiamos a noção de “produção” ou “construção” para etnografar textos não pensamos que as estatísticas da violência contra os Yanomami é uma literal invenção sem base material. Os textos consolatinos ou antropológicos são possibilidades de mediação com as experiências daquele povo. Retomemos, então, a nossa tentativa de objetivação etnográfica.

Sobre a letargia do Estado brasileiro em resguardar as condições mínimas de sobrevivência e vida indígena, escreveram os missionários

Lindey, Damioli, Saffirio (1988) alertando sobre o descaso do poder público com mortes de índios Yanomami e com o processo de perda da identidade cultural:

Devido a morosidade culposa dos órgãos federais em defender os direitos do povo Yanomami, a insaciável ganância dos 'poderosos' do Amazonas e de Roraima está causando a invasão das terras Yanomami, acelerando o processo de desculturalização e provocando, por fim, o GENOCÍDIO do povo Yanomami (LINDEY, DAMIOLI, SAFFÍRIO, 1988, p. 66).

O interessante em Butler (2015) é que fornece a chave conceitual *enquadramento (framework)* para pensarmos, a partir de que angulações, que sentidos são produzidos sobre as relações entre indígenas Yanomami e Outros e suas diferenças, bem como os efeitos sociais e políticos decorrentes desses significados formulados. Pensar, portanto, as linhas discursivas e as categorias permitiu compreender etnograficamente mais do que as concepções sobre alteridade, favoreceu a apreensão de seus pressupostos, inclusive morais, e suas implicações políticas sobre a conjuntura social de que emergiram. Se as práticas discursivas sobre *modernidade e liberdade*, torturas perpetradas por soldados americanos em tons machistas-sexistas contra muçulmanos, conforme descrição de Butler (2015), têm levado a criação de existências em luta; aqui, em paralelo, nossa descrição etnográfica acerca dos usos consolatórios de *violência e cultura* revela a composição da oposição Yanomami versus “garimpeiros”/ “civilizados”/ “brancos” que foi fundamental para desestabilizar socialmente o enquadramento natural-determinista e sociobiologista. Do mesmo modo, foi essencial para desestabilizar as reverberações políticas causadas a partir das posições ligadas à linha discursiva que atribuiu a hostilidade aos Yanomami. Segundo afirmações, a concepção desta linha teria garantido sustentação ideológica a alegações de políticos que queriam a demarcação das terras dos Yanomami em ilhas, não em terra contígua, pois assim evitariam as represálias guerreiras e vingativas entre os agrupamentos nativos. É o que expressa Davi Kopenawa em seus relatos a Bruce Albert (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 440): “mas não ficamos nos flechando sem parar, por nada! Se fosse o caso, eu diria, pois gosto das palavras de verdade. Alguns brancos chegaram até a afirmar que somos tão hostis entre nós que não podem nos deixar viver juntos na mesma terra!”. Explica Albert em nota (ibid., p. 672) que foi utilizado amplamente durante a Ditadura Militar o mito hobbesiano sobre a ferocidade Yanomami para justificar o desmembramento do seu território, inclusive que

seria verificável em uma versão “racista e delirante dessa propaganda (...) num relatório oficial datado de 1977, redigido por um general da Funai”. Desta forma, os modos de comensurabilidade das alteridades enredaram-se com o universo da política e acarretaram repercussões sociais: transformaram nossa sensibilidade frente ao Outro. O contraste identitário resultante da linha discursiva que acusou as violações contra indígenas foi central para influenciar o Estado a homologar oficialmente, em 1992, o direito do povo Yanomami às suas terras e protegê-los de fatores de desestruturação social, cultural e ambiental.

A prática discursiva dos missionários da Consolata pôde de algum modo remanejar aquilo que Butler (2015) afirma ser a distribuição diferenciada do horror e da indignação, a saber, mudar a concepção de horror no tocante aos Yanomami. Para tentar responder à questão que se põe Butler sobre quais enquadramentos interpretativos e em que condições sociais o horror é possível enquanto uma resposta afetiva, diríamos que, sobre a área Yanomami, isso foi possível, no que diz respeito à resposta missionária, não só por conta da eclosão da teologia da inculturação que os sensibilizou à cultura indígena<sup>15</sup>. Foi imprescindível, por um outro lado, os projetos de interesses econômicos de viés desenvolvimentista, que abriram aos consolatinos a possibilidade histórica de justapor em comparação reflexiva índios e não-índios. Por outro lado, sem menos importância, a gênese da categoria jurídica *genocídio*<sup>16</sup> e de noções internacionais críticas à exploração capitalista do meio ambiente, criaram – em conformidade com os Direitos Humanos (BORT JR., 2012) – condições para a mudança de uma sensibilidade frente à vida Yanomami e aos efeitos de violências. No que concerne a esse processo de mudança da sensibilidade da sociedade e do Estado brasileiro ao que se passa nas terras Yanomami e a atenção à certa violência, é impossível ignorar o papel desses missionários católicos.

À vista disso, calculamos que o que faz um discurso ou outro ser minimamente razoável na esfera pública, conforme questiona-se Habermas (1984), não é dado em função do quão racional é internamente seu discurso. Não é dado, pelo menos, plenamente em função disso, visto que de alguma forma há uma dimensão afetiva ou sensível inerente aos modos de enunciar

---

<sup>15</sup> Araújo (2006) apresenta, nesse sentido, a mudança da sensibilidade missionária frente aos indígenas no estado de Roraima.

<sup>16</sup> Em sua exposição e livro *Marcados*, Cláudia Andujar compara judeus condenados à morte na Alemanha Nazista que eram marcados com estrelas com os Yanomami que, com números, eram marcados por ela para viver.

que fazem uma linha discursiva resultante ser mais passível de aceitação política e social. O horizonte narrativo, espaço comunicativo para o qual são destinados os textos (PINA CABRAL, 2003), incluem-se os dos consolatinos, parece estar aberto não apenas a uma forma comunicativa racional, liberal, moderna, mas é ainda afetável por sensibilidades específicas (ASAD et al., 2009).

Num esforço de síntese, diríamos que, no que concerne aos Yanomami, a transformação do que podia ser entendido como violência dependeu da mudança de um enquadramento e uma outra sensibilidade frente à vida nativa, que foram mediadas por agentes unidos numa linha discursiva resultante de um contexto social favorável. Linha resultante inclusive da participação de antropólogos e religiosos, como fica expresso quando observamos a configuração da extinta Comissão Pró-Yanomami (CCPY), órgão não-governamental que lutava pela demarcação da TIY, e que teve como membros fundadores o missionário leigo consolatino Carlo Zacchini, o etnólogo Bruce Albert e a fotógrafa Cláudia Andujar.

Se o discurso secular na Europa tem colocado o Ocidente como o desencadeador de “princípios paradigmáticos do humano” e de um projeto de “civilização” digno de salvaguarda, conforme análise de Butler, do lado sul-americano do Atlântico, religiosos da Consolata e outros atores de uma linha discursiva pelos direitos dos Yanomami escreveram ao contrário.

## **DEFENDER AS OBRAS DE DEUS: VIDA, NATUREZA E CULTURA**

A acusação consolatina contra a “civilização” e o “garimpo” é particularmente ressaltada em críticas a práticas econômicas. É a forma particular de lidar com a *natureza* e seus recursos que tornaria a distinção entre os Yanomami e os Outros evidente. Posto isso, a defesa dos indígenas exigia uma indispensável atuação política não apenas a favor da *cultura*, mas também a favor da *natureza*. Observamos a crítica produzida por um dos padres em 1990, num contexto muito próximo aos debates ambientalistas às voltas da homologação da TIY e da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Eco-92), ambas de 1992:

A garimpagem não passa de uma atividade primitiva e predatória que relembra a Idade Média e leva à perda de recursos naturais. [...]

O garimpo devasta as áreas onde se instala, polui as águas, destrói o ambiente. [...] perpetuando a

devastação dificilmente controlável (FANCELLO, 1990, p. 3).

Por este fragmento textual, constata-se que o “garimpo” é complexamente percebido pelos seus críticos da Consolata. É visto não exclusivamente como fator de desestruturação moral e cultural, nem apenas como provocador de genocídio, é de mesma maneira destruidor da *natureza*. Anos antes desse artigo, em 1983, *Missões Consolata* publicara a carta do Chefe Seattle que respondeu ao presidente dos Estados Unidos que quis adquirir parte das terras dos índios norte-americanos em 1854. O documento, que apresenta a diferença entre um modo “branco” e um “indígena” de lidar com a terra, tornou-se conhecido através da distribuição que fizera anteriormente a Organização das Nações Unidas (ONU) para fomentar o respeito e a defesa do meio ambiente. É fundamental apreender o sentido muito particular pelo qual os missionários representam *natureza* ou os *recursos naturais ou ambientais*, pois ele que permite entender a postura política e religiosa não apenas em defesa do meio ambiente, mas também como ela se articula à defesa da *cultura*. Da flora à fauna, tudo seria criação divina, portanto, preservá-la significaria preservar e cuidar das obras de Deus: **“a terra lhe é preciosa, e feri-la é desprezar seu criador”**<sup>17</sup> (grifo no original).

Um artigo publicado pelo diretor à época da revista *Missões* do Instituto dos Missionários da Consolata (IMC) de São Paulo, Pe. Jaime C. Patias, favorece nossa compreensão sobre essa relação peculiar dos missionários com preocupações ambientais. O texto denominado *Campanha Missionária 2011: 'Missão na Ecologia'*, de 2011, comenta como necessária a “preservação do meio ambiente e maior conscientização ecológica”. Reforça a ideia daquele texto de 1983, pelo qual é perceptível como a *natureza* é entendida como obra divina: “e Deus viu tudo quanto havia feito, e era muito bom (Gn 1, 31)”. Tal campanha de 2011 sintonizava-se, segundo ainda o excerto de Patias (2011), com a Campanha da Fraternidade da Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB), cujo título era “Fraternidade e a vida no planeta”, e com os “apelos” da Assembleia Geral das Nações Unidas para fazer daquele ano o Ano Internacional das Florestas. O texto de Patias (2011), apesar de ser temporalmente distante do período que nos dedicamos analisar, fornece os caminhos possíveis para entendermos que a defesa da

---

<sup>17</sup> O texto não apresentaria autoria. Trata-se de uma publicação de 1983 da Revista *Missões*, página 5.

*natureza* é irremediavelmente uma defesa da *cultura* contra as práticas exploratórias da “civilização”. Aquele então diretor do consolatinos de São Paulo convidava a começar uma outra “civilização” com outro tipo de relação com a *natureza* que não aquela assentada sobre a “exploração voraz dos recursos naturais” e, somente com essa mudança de “mentalidade”. Somente assim, segundo ele, garantiríamos a “sobrevivência dos povos e culturas”. Isso implica que da perspectiva consolatina, *cultura* e *natureza* estão mutuamente determinadas, sendo condição *sine qua non* uma da outra. A base material do modo de vida Yanomami é a própria *natureza*, de forma que estariam fundidas, como concebe Loretta Emiri neste excerto de seu artigo já analisado: “a fusão harmoniosa entre religião e vida, com a natureza, que na mata é particularmente fascinante e exuberante” (EMIRI, 1987, p. 24).

O que essas passagens novamente autorizam dizer é que, dependendo da articulação textual particular que fazem os agentes entre *violência*, *natureza* e *cultura*, a configuração dos significados sobre as diferenças étnicas muda e, conseqüentemente, a oposição entre sujeitos. Dito de outro modo, a depender do enquadramento de quem fala, a indignação pode alterar-se de modo a alargar ou restringir o que se julga ser violência ou violação. O modo como foi enquadrado, pois, nas últimas décadas a relação entre as categorias *violência*, *natureza* e *cultura* pôde enfraquecer politicamente concepções acerca da ferocidade Yanomami e fortalecer concepções que talvez possamos classificar como socioambientais. O processo de mudança de sensibilidade frente aos Yanomami (dos povos indígenas em geral?) e às suas relações com o meio ambiente – que se encontra na base do movimento socioambiental – deu-se em parte por conta dessa reconfiguração das categorias<sup>18</sup> e seus sentidos e da qual participaram os consolatinos. O que estamos sugerindo é que o socioambientalismo, no que diz respeito a área Yanomami, é uma resultante política e discursiva: é um reordenamento de categorias discursivas que envolveu esses missionários da Consolata. Mais do que se oporem à perspectiva determinista de que esses índios seriam agressivos, o que disseram, e por isso fizeram, foi a defesa da vida *cultural* de humanos e da *natureza*, porque também imbricar-se-iam uma à outra.

---

<sup>18</sup> Para compreensão dos lugares que ocuparam *natureza* e *cultura* e das mudanças na relação entre as categorias na teoria etnológica, ver Descola (1996). Por outro lado, pretendemos demonstrar que as reconfigurações da oposição que está na base epistemológica da disciplina trouxeram conseqüências bastante práticas.

## CONCLUSÃO

A análise etnográfica da prática discursiva de consolatinos em torno dos Yanomami sugere a participação de religiosos na transformação da sensibilidade frente à diferença e, por isso, permite levantar um problema contemporâneo e que está para além do contexto analisado. Não seria o caso de alargarmos a compreensão da profundidade das dimensões social (dos agentes envolvidos), histórica (da configuração no tempo) e simbólica (da multiplicidade de sentidos e enunciados) de uma rede crítica às formas de exploração na área Yanomami e, de modo geral, na Amazônia, na qual um dos nós mais expressivos atualmente é a relação entre Davi Kopenawa e Bruce Albert? As “palavras de um xamã yanomami” (KOPENAWA, ALBERT, 2015), que denuncia a possibilidade de a vida extinguir-se caso os *napë* não respeitem o seu povo e o que chamamos de *natureza*, não são isoladas. Fazem coro com um conjunto de outras vozes.

Se faz algum sentido nossa análise acerca da mediação consolatina nos processos de produção e alteração de sentidos sobre os Yanomami, um último dado parece ser muito elucidativo. Posteriormente ao reconhecimento oficial do direito Yanomami à terra (TIY), a Comissão Pró-Yanomami (CPPY), que tinha em seu bojo fundador um missionário, um antropólogo, entre outros, veio tornar-se o atual Instituto Socioambiental, uma organização da sociedade civil em cujo foco de atuação encontram-se preocupações com os direitos relativos ao meio ambiente e aos povos tradicionais.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres : representation de la maladie, systeme rituel et espace politique chez les Yanomani du sud-est (Amazonie bresilienne)*. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Paris X, Nanterre, França 1985.

\_\_\_\_\_. Terra, ecologia e saúde indígena: o caso Yanomami. In: R. I. BARBOSA, E. J. G. FERREIRA, E. G. CASTELLON, (orgs.). *Homem, ambiente e ecologia no estado de Roraima*. Manaus: Inpa, 1997.

\_\_\_\_\_. e GOMEZ, Gale Goodwin. *Saúde Yanomami: um manual etnolingüístico*. Belém: Museu Paranaense Emílio Goeldi, 1997.

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, nº 50: e175001, 2017.

ARAÚJO, Melvina. *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2006.

ASAD, Talal et al. *Is critique secular? Blasphemy, injury and free speech*. Berkeley: University of California Press, 2009.

\_\_\_\_\_. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, nº 19 p. 263-284, São Paulo, 2010.

BORT JÚNIOR, João Roberto. *Concepções sobre os Yanomami: uma análise de textos missionários e antropológicos*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos-SP, 2012.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CASANOVA, José. *Public religious in the modern world*. Chicago and London : University of Chicago Press, 1994.

CHAGNON, Napoleon. *Yanomamö: the fierce people*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968.

\_\_\_\_\_. *Nobres selvagens: minha vida entre duas tribos perigosas: os ianomâmis e os antropólogos*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

DESCOLA, Philippe. Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, 1996.

EMIRI, Loretta. Eu e os Yanomami. *Missões Consolata*, nº 1 p. 24, São Paulo, 1987.

FAUSTO, Carlos. *Os Índios antes do Brasil*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FANCELLO, Mauro. Nossa opinião. *Missões Consolata*, nº 3 p. 3, São Paulo, 1989.

\_\_\_\_\_. Catrimani: história da missão. *Missões Consolata*, São Paulo, nº 8 p. 3, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LINDEY, Florença A., DAMIOLI, Guilherme, SAFFÍRIO, Giovanni. O crepúsculo do povo Yanomami. *Boletim do Centro de Informação da Diocese de Roraima*, nº 13, sem páginas, sem local, 1988.

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

MONTERO, Paula. Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. *Novos Estudos - CEBRAP*, nº 65 p. 34-44, São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 74 p. 47-65, São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Selvagens, civilizados, autênticos. A produção da diferença nas etnografias salesianas (1920-1970)*. São Paulo: Edusp, 2012.

PATIAS, Jaime C. Campanha missionária 2011: ‘missão na ecologia’”. *Missões*, nº 8, p. 3, São Paulo, 2011.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos – CEBRAP*, nº 49 p. 99-117, São Paulo, 1997.

PINA CABRAL, João de. Semelhança e verossimilhança: horizontes da narrativa etnográfica. *Mana*, nº 1 p. 109-122, Rio de Janeiro, 2003.

RAMOS, Alcida Rita. *Projeto Interdisciplinar Yanomami*. [S. l.]: CCPY, projeto no arquivo do Instituto Sociambiental (ISA), São Paulo, 1984.

\_\_\_\_\_. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade yanomami*. São Paulo; Brasília: Marco Zero, Ed. UnB, 1990.

SAFFÍRIO, Giovanni. *Ideal and actual kinship terminology among the Yanomama indians of the Catrimani river basin (Brazil)*. Pittsburgh, EUA: Tese de PhD. em Antropologia, Universidade de Pittsburgh, 1985.

SANTOS, Amaro. Índios, garimpeiros e polícia. *Missões Consolata*, nº 2 p. 9-10, São Paulo, 1990.

SIGAUD, Lygia. Doxa e crença entre os antropólogos. *Novos Estudos – CEBRAP*, nº 77 p. 129-152, São Paulo, 2007.

VALLE, Walmir A. A difícil luta pela sobrevivência do índio. *Missões Consolata*, nº 5 p. 12, São Paulo, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Images of nature and society in amazonian ethnology. *Annual Review Anthropology*. nº 25 p. 179-200, 1996.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ZACQUINI, Carlos. Agonia para os Yanomami?. *Missões Consolata*, nº 6: 7, São Paulo, 1976.



Recebido em: 03/04/2018  
Aprovado em: 28/04/2018