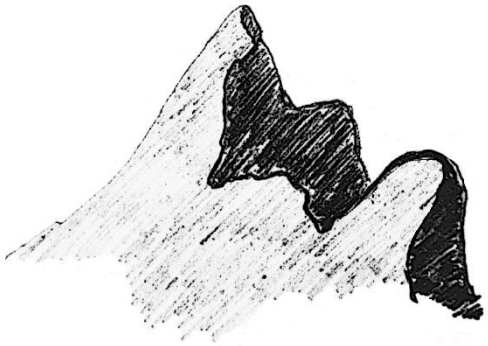
Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

“Os Yanonamɨ e o Projeto Yaripo: transformações e turismo em Maturacá”



Leon Terci Goulart

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello

São Carlos, março de 2020

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

“Os Yanonamɨ e o Projeto Yaripo: transformações e turismo em Maturacá”

Leon Terci Goulart

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/ UFSCar) como requisito para obtenção do grau de mestre.

São Carlos, março de 2020

Resumo

Esta dissertação é fruto de pesquisa de campo cujo objetivo foi o estudo da participação dos Yanomami de Maturacá, região do rio Negro (São Gabriel da Cachoeira, Amazonas), na elaboração e implantação do Projeto Yaripo. Trata-se de uma proposta de atividade de ecoturismo na Terra Indígena Yanomami e no Parque Nacional do Pico da Neblina que conta, para além do envolvimento indígena, com a atuação de diversas instituições estatais e uma organização não governamental – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Exército Brasileiro e Instituto Socioambiental (ISA). Nesse sentido, a etnografia se concentrou nas relações entre os Yanomami e os "parceiros" do projeto – isto é, na intensificação de uma ampla rede de interação interétnica –, nas relações políticas internas às próprias comunidades indígenas e nas compreensões locais quanto ao turismo e aos espaços destinados à atividade. Embora o início da visitação ao *Yaripo* – como é chamado o Pico da Neblina na língua local – esteja previsto para a segunda metade de 2020, sugiro que a participação *yanomami* no projeto já produziu múltiplos efeitos em Maturacá.

Palavras-chave: Yanomami; turismo; relações interétnicas; cosmopolítica.

Abstract

This dissertation is the result of field research whose objective was the study of the Yanomami of Maturacá (Rio Negro region, São Gabriel da Cachoeira, Amazonas) participation in the elaboration and implementation of the Projeto Yaripo, which is an ecotourism activity proposal whithin the Terra Indígena Yanomami and the Parque Nacional do Pico da Neblina. Beyond the indigenous participation, the project counts with the envolvement of many state institutions and a non-governmental organization – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Exército Brasileiro and Instituto Socioambiental (ISA). Thus, the etnography focused on the relations between the Yanomami and the "partners" of the project – in other words, on the intensification of a wide interethnic network of interactions –, on the political relations internal to the *yanomami* communities and on the local understandings about the tourism activity and about the places reserved for it. Although the beginning of visitation to *Yaripo* – as the Yanomami call the Pico da Neblina – had not begun during the fieldwork, I suggest here that the indigenous participation in the Projeto Yaripo has already produced multiple effects in Maturacá.

Keywords: Yanomami; tourism; interethnic relations; cosmopolitics.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer aos Yanonamɨ de Maturacá, que me receberam, compartilharam comigo suas vidas e todas as informações que tornaram essa pesquisa possível. A Agostinho, Lucilene, Edivaldo e Rosa, agradeço por todos os cuidados, pelas conversas agradáveis e divertidas, pelos vinhos de açaí, pela deliciosa farinha de mandioca e por tantos outros presentes que recebi durante minha estadia na região. A Queylon, Nerivaldo e Demetrio pela preocupação, pelo cuidado, pela paciência, pelo bom-humor e por terem me acompanhado durante todas as noites em que fiquei hospedado na sede das associações. Às diretorias da Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes e da Associação das Mulheres Yanomami Kumirãyõma, que me ofereceram sua hospitalidade, me permitiram ficar hospedado em sua sede e participar de suas atividades cotidianas. A Salomão, Francisco Xavier e Floriza, pela atenção e por terem dedicado horas às minhas cansativas e repetitivas perguntas. A Valdemar e Junior, por suas ideias, explicações e ajuda no trabalho de campo. Ao Tuxaua Jorge Figueiredo, por me fazer sentir à vontade. Aos professores e professoras da Escola Estadual Indígena Imaculada Conceição pelo convite para participar da oficina sobre direitos indígenas junto aos alunos do ensino médio. A todos que possivelmente deixei de mencionar, agradeço por tantos outros momentos.

Fora de Maturacá, agradeço ao Marcos Wesley de Oliveira, do Instituto Socioambiental, pelo convite à viagem, pela mediação no contato inicial com os Yanonamɨ, pelas conversas, pela atenção e pelo estímulo à realização desta pesquisa. A todo o pessoal do Instituto Socioambiental de São Gabriel da Cachoeira, agradeço pelo acolhimento e pela hospitalidade durante os dias que antecederam a viagem à Maturacá. A toda a equipe do Projeto Yaripo que participou da viagem, pelas caronas e pela disposição.

Em São Carlos, agradeço aos colegas do Laboratório de Etnologias Transespecíficas (LETS/UFSCar) pelos comentários e sugestões feitos ao longo da minha apresentação de parte desta pesquisa, em maio de 2019. Aos professores do PPGAS da UFSCar, pelos ensinamentos ao longo de todos esses anos. Ao Fábio Urban, secretário do PPGAS, pelos muitos auxílios durante o mestrado. Ao PPGAS da UFSCar, pelo auxílio financeiro para a pesquisa de campo. Agradeço também aos amigos da graduação e de moradia, Eduardo Albert, Bruno Cestarioli, Ulisses Ponte e Marcos Andrade, pela estima e por terem me apresentado à Antropologia.

Agradeço também aos membros da banca de qualificação, Pedro Lolli e Jose Antonio Kelly, pela leitura atenciosa, pelos muitos comentários e sugestões e por aceitarem compor a banca de defesa desta dissertação.

Ao Geraldo Andrello, por quem guardo muita admiração, agradeço pela orientação cuidadosa, por sua preocupação minuciosa com o texto, pela criatividade, por todas as ideias que tornaram esta dissertação possível e pelo estímulo em dar continuidade à pesquisa.

Ao meu irmão, Thales, e à minha avó, Magaly, agradeço pelo carinho e dedicação amorosos por toda a vida. Aos meus pais, Eliana e Jefferson, agradeço por todo apoio – material e imaterial – sempre carinhoso, que tornaram possível a realização do mestrado.

À Luisa Amador Fanaro, minha companheira de vida, eu não saberia por onde começar a agradecer. Esta dissertação não existiria sem nossa parceria, sem sua paciência, seu apoio, suas leituras, seus comentários e revisões sempre muitíssimo cuidadosos. Seu esforço em sempre fazer da escrita um momento agradável tornou possível a realização deste texto. Por fim, sou muito grato a ela pelos belíssimos desenhos que ilustram a capa deste trabalho.

Lista de abreviaturas e siglas

AMYK – Associação das Mulheres Yanomami Kumirãyõma

AYRCA – Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes

CCPY – Comissão Pró-Yanomami

DSEI-Y – Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami

FLONA – Floresta Nacional

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal

IBDS – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

IDS – Instituto pelo Desenvolvimento Sanitário em Meio Tropical

INE – Instituto Nacional de Estadística (Venezuela)

ISA – Instituto Socioambiental

PARNA – Parque Nacional

PCN – Projeto Calha Norte

PEF – Pelotão Especial de Fronteira

PGTA – Plano de Gestão Territorial e Ambiental

PIN – Plano de Integração Nacional

PNGATI – Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TI – Terra Indígena

UC – Unidade de Conservação

Sumário

Introdução 10

Capítulo 1 – As comunidades de Maturacá 18

1.1. Chegando à região 21

1.2. Os Yanomami em seu território: Estado, missionários, garimpeiros e outros agentes externos. 27

1.2.1. A chegada dos missionários 28

1.2.2. O ordenamento territorial e a fronteira extrativista 31

1.3. Formação e composição das comunidades *yanonam~~i~~* 39

1.3.1. Migrações, primeiros contatos e a divisão da comunidade 39

1.3.2. O "conjunto regional" de Maturacá 46

Capítulo 2 – Os Yanonam~~i~~ e o Projeto Yaripo: turismo, transformações, conhecimentos, "cultura" e território 84

2.1. O Projeto Yaripo 86

2.1.1. Os Yanonam~~i~~ e o turismo 86

2.1.2. A intensificação das parcerias e a elaboração do projeto de ecoturismo 93

2.2. Os conhecimentos e a "cultura" 110

2.2.1. *Napëprou* e o "conhecimento dos mais velhos" 110

2.2.2. Para além do ecoturismo: o "turismo cultural" 117

2.3. O(s) território(s) e a(s) floresta(s) 126

2.4. Xamanismo e turismo 141

Capítulo 3 – A "imagem do povo": associações, lideranças e a (cosmo)política *yanonamɨ* no Projeto Yaripo 152

3.1. As associações AYRCA e AMYK 154

3.1.1. Reuniões, assembleias e articulações políticas 165

3.2. Algumas considerações sobre a *ação política* indígena 171

3.2.1. Chefia e xamanismo 172

3.3. Turismo, garimpo, representatividade e ação política 188

3.4. Preparação, corpos, encantamento e cosmopolítica 201

Considerações finais 213

Referências bibliográficas 218

Índice de figuras

Figura 1 – As línguas e o território *yanomami* 19

Figura 2 – Terra Indígena Yanomami e PARNA Pico da Neblina 26

Figura 3 – "Ameaças à Terra Indígena Yanomami".....35

Figura 4 – População das comunidades *yanonam~~i~~* da região de Maturacá 46

Figura 5 – "Conjunto regional e comunidades locais".....48

Figura 6 – Conjunto das comunidades de Maturacá 48

Figura 7 – Classificação concêntrica das relações intercomunitárias *yanomam* 52

Figura 8 – Disposição das comunidades do conjunto regional de Maturacá 63

Fotos 75

Figura 9 – "Número de visitantes do PARNA Pico da Neblina (1988-2004), por procedência".....88

Figura 10 – Remuneração dos Yanonam~~i~~ 101

Figura 11 – Disposições para o gerenciamento do Projeto Yaripo 158

Introdução

> É, Leon, tu vai ver né, Antropologia *yanonam~~i~~*. Muita coisa cê vai aprender no mato comigo se a gente for no mato, trabalhar no mato. Aí muita coisa cê vai aprender. A gente vai moquear por aí e eu vou te mostrar como a gente trabalha, como meu pai me preparou. Agora, antropólogo *yanonam~~i~~* é eu. Agora, de *napë* já é do *napë*; do Yanonam~~i~~ já é do Yanonam~~i~~. Aí tu vai virar um antropólogo de verdade mesmo, *yanonam~~i~~-napë* (Agostinho dos Santos Pinto, maio de 2018).

Esta dissertação é um dos desdobramentos de etnografia realizada com os Yanomami de Maturacá, na região do rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas. Como me sugeriu Agostinho – um dos meus principais interlocutores –, em relato reproduzido acima, a pesquisa é o resultado de uma Antropologia do *napë*, termo usado para designar os brancos, e, portanto, se limita a abordar o que pude aprender junto aos Yanomami sobre sua participação na elaboração e implantação do Projeto Yaripo, uma proposta de atividade de ecoturismo na Terra Indígena Yanomami, na área da bacia do rio Cauaburis, e no Parque Nacional do Pico da Neblina. A curta, porém, intensa, pesquisa de campo teve duração de dois meses, entre março, abril e maio de 2018. Infelizmente, não tive muitas oportunidades de ir "trabalhar no mato" com Agostinho (salvo por um dia de pescaria) e talvez discorde dele, supondo que por mais longa que fosse a atividade de campo – a qual pretendo repetir futuramente – o efeito dela seria ainda o de uma Antropologia *napë-yanomami*. Nesse sentido, as discussões que aqui serão propostas estarão certamente marcadas por "equívocos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), aqueles que habitam a comunicação entre o antropólogo e seus interlocutores – e, não obstante, algo devem ter a contribuir para a temática da participação indígena no turismo.

O objetivo inicial desta dissertação é abordar os efeitos da participação *yanomami* no Projeto Yaripo, atividade que também conta com o envolvimento do Instituto Socioambiental (ISA), do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do Exército Brasileiro. O projeto de turismo é o caminho pelo qual se buscará analisar as relações entre os Yanomami e os *napë* e, mais especificamente, a intensificação de uma ampla rede de interação entre diferentes sujeitos e atores composta pelos moradores de Maturacá[1], órgãos governamentais e ONGs, sem menosprezar as relações políticas internas às próprias comunidades indígenas.

A ideia inaugural da pesquisa surgiu do interesse manifestado, junto ao meu orientador, Geraldo Andrello, por Marcos Wesley de Oliveira, coordenador do Programa Rio Negro do ISA – principal responsável dessa instituição na elaboração do Projeto Yaripo – de contar com um pesquisador que pudesse acompanhar o desenvolvimento do projeto de ecoturismo, com o intuito de facilitar a interlocução com as comunidades indígenas envolvidas. Desse modo, minha inserção entre os Yanomami e o deslocamento até Maturacá se deram como convidado para a reunião anual de planejamento do projeto Yaripo do ano de 2018.

Cheguei em Maturacá no dia 20 de março, junto com a equipe designada para organizar a reunião com os Yanomami, sendo composta, além de Marcos Wesley, por: Anderson Vasconcelos (Coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Yanomami, FUNAI), Flavio Bocarde (analista ambiental do ICMBio e ex-gestor do Parque Nacional),

[1] "Maturacá" é o termo usado, tanto pelos moradores da região como por agentes externos, para designar um conjunto de oito comunidades *yanomami* distribuídas nas proximidades das margens do canal Maturacá, afluente do rio Cauaburis, que, por sua vez é afluente do rio Negro. Nesse sentido, me servirei da expressão para fazer referência a esse "conjunto regional" (MENEZES, 2010) – conceito que discutirei ao longo do primeiro capítulo desta dissertação.

Luciana Uehara (gestora do Parque Nacional do Pico da Neblina, ICMBio), Marília Senlle (ISA, Boa Vista), Nurit Bensusan (Coordenadora adjunta do Programa de Política e Direito, ISA) e Roque (funcionário da FUNAI de São Gabriel da Cachoeira). Todos ficamos hospedados na sede das associações locais, a Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) e a Associação das Mulheres Yanomami Kumirãyõma (AMYK).

Entre os dias 21 e 25 de março pude acompanhar as reuniões que aconteceram na própria sede e contaram com a presença de diversos Yanomami envolvidos com o projeto. Foi durante esses dias que pude estabelecer um contato inicial com as pessoas e conhecer as que viriam a ser meus principais interlocutores. Destaco aqui, para além de Agostinho, Edivaldo, Salomão, Francisco Xavier, Floriza, Rosa, Lucilene, Lídia, Valdemar, Junior, Demetrio, Queylon, Nerivaldo, Marcos Figueiredo, Jorge Figueiredo, Vilmar e José Mario que muito me auxiliaram ao longo do trabalho de campo. Assim, minha pesquisa se iniciou com o acompanhamento das reuniões, e se estendeu por mais um período após a volta da equipe, no dia 26 de março. Permaneci em Maturacá e continuei hospedado na sede até o dia 17 de maio de 2018, acompanhado, na maior parte do tempo, por mais três jovens Yanomami (Queylon, Nerivaldo e Demetrio). Esse espaço se tornou fundamental para registrar as informações contidas nesta dissertação, pois ali pude entrar em contato com as pessoas que tornaram possível desenvolvê-la.

Ao longo de minha permanência em Maturacá, foi feito um acordo com os Yanomami como contrapartida ao registro de informações para a pesquisa. Me coloquei à disposição e fui requisitado para realizar algumas atividades: prestar assessoria à AYRCA e à AMYK, sobretudo com a redação de cartas e documentos, além de ser o principal meio para a comunicação entre as associações locais e instituições externas envolvidas com o Projeto Yaripo; auxiliar com mão-de-obra para uma pequena reforma

feita na sede durante o mês de abril; participar, a pedido dos professores e durante a comemoração da semana dos povos indígenas, de uma oficina sobre direitos indígenas junto aos alunos do ensino médio da Escola Estadual Indígena Imaculada Conceição. Desse modo, durante minha estadia em Maturacá, pude acompanhar os Yanomami como um "participador observante" (ALBERT, 2002: 246): presenciei e auxiliei nas atividades das associações locais – sobretudo as que diziam respeito ao projeto de turismo –, acompanhei e observei atividades e práticas cotidianas, além de realizar entrevistas e conversas informais que me disponibilizaram registros escritos e fotográficos.

Dado que minha inserção em campo se deu, nos termos dos Yanomami, junto aos "parceiros" do projeto, imediatamente após minha chegada fui reconhecido como parte da equipe. Essa conexão foi aos poucos se diluindo ao longo do tempo que permaneci em Maturacá, conforme eu falava sobre minha pesquisa aos meus interlocutores e sobre meu propósito de estar ali. Não obstante, devido à minha permanência na sede e às atividades que realizei junto às diretorias das associações, continuei sendo referido como "parceiro" por boa parte das pessoas. Aliás, segundo Salomão, a possibilidade de ter uma pessoa que pudesse assessorar a AYRCA e a AMYK em algumas tarefas foi fundamental para que minha ida à Maturacá – que havia sido aprovada em assembleia da AYRCA, após consulta feita por Marcos Wesley – fosse bem aceita. Isto posto, não por acaso, meus principais interlocutores em campo foram pessoas que compunham as diretorias das associações ou estavam envolvidas com a proposta de turismo. Dentre elas, destaco Agostinho, Edivaldo, Lucilene, Rosa e seus filhos, Demetrio, Queylon e Nerivaldo, com os quais estabeleci uma relação de amizade.

Como foi brevemente mencionado, o Projeto Yaripo contará, para além dos Yanomami, com a participação de diversos parceiros. *Yaripo* é o nome dado pelos Yanomami ao Pico da Neblina, o ponto com maior altitude em território brasileiro, com

cerca de 2995 metros (IBGE), sendo, pois, um local bastante procurado para a prática do turismo de aventura, sobretudo, para a realização de trilhas e montanhismo. Ademais, a região apresenta uma particularidade que merece maior atenção: a sobreposição de duas figuras jurídicas distintas, Terra Indígena (TI) e Unidade de Conservação (UC), sob a forma de Parque Nacional (PARNA) – que resultou no fechamento do parque para a visitação no início dos anos 2000. Essa disposição produz, como veremos, muitos efeitos na elaboração do projeto de ecoturismo. Os moradores de Maturacá deverão desempenhar diversos trabalhos quando a visitação principiar e o projeto deverá ser gerido pelas já citadas associações locais, a AYRCA e a AMYK.

O envolvimento de povos indígenas com o turismo é um assunto relativamente novo para a Antropologia, seja no Brasil ou em outras paisagens latino-americanas (e.g. Grünewald, 1999; de la Cadena, 2015). Além disso, o arranjo compreendido pelo Projeto Yaripo é, de certo modo, inédito, uma vez que a prática da atividade em território indígena só foi regulamentada pela FUNAI no ano de 2015, através da instrução normativa número 3 (IN Nº 03/2015)[2]. O estabelecimento de normas e diretrizes para o turismo em terras indígenas, aliado ao início próximo da visitação ao Pico da Neblina – as atividades devem começar em 2020 –, também potencializou o surgimento de outras propostas de turismo na região do rio Negro. Segundo Geraldo Andrello (em comunicação pessoal), já houve uma reunião entre um empresário ligado ao turismo e outras comunidades indígenas para discutir um plano de realização da atividade na Reserva Biológica Morro dos Seis Lagos, Unidade de Conservação estadual sobreposta à Terra Indígena Balaio e ao PARNA do Pico da Neblina. Por outro lado, há na região outros grupos que são favoráveis ao incentivo da mineração, com apoio dos militares. O garimpo de ouro foi tema vigente na

[2] Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cgetno/pdf/IN%2003.2015.pdf >. Acesso: 18 de janeiro de 2019.

história recente da relação dos Yanomami com a sociedade nacional, e o quadro catastrófico produzido pela exploração mineral em suas terras impulsionou a mobilização a favor da demarcação de seu território (ALBERT, 2004). Como veremos, a mineração ilegal ainda se faz presente no cotidiano desse povo e a incompatibilidade entre garimpo e turismo também é assunto presente na elaboração do Projeto Yaripo: embora alguns moradores de Maturacá tenham se envolvido com a mineração no passado, o combate a ela é fundamental para o bom andamento do projeto, que também se apresenta como alternativa econômica ao garimpo ilegal.

Os objetivos contidos no projeto que deu origem a esta pesquisa se reuniam em torno de uma abordagem das relações estabelecidas entre os Yanomami de Maturacá e os turistas que viriam a frequentar a região. Todavia, até o momento em que esta dissertação era redigida, tais atividades ainda não principiaram. De mais a mais, o argumento central desta investigação é que embora a visitação ao Pico da Neblina não tenha iniciado, o Projeto Yaripo se encontra operando a todo vapor e muitos são seus efeitos e desdobramentos em Maturacá. Notaremos, ao longo deste trabalho, que o projeto foi um palco de intensificação das relações entre os Yanomami e os parceiros; que a proposta foi um meio encontrado pelos Yanomami para a atenuação de antigos conflitos; e como o combate ao garimpo, tema recorrente na região, exige uma intensa mobilização das associações e lideranças de Maturacá.

Para compreender o debate aqui proposto, esta dissertação será dividida em três capítulos. Antes de tudo, detalharei o percurso até a área, que consiste em parte do trajeto que será percorrido pelos turistas e é trilhado pelos parceiros, e descreverei brevemente a região. Em seguida, reproduzirei o processo sócio-histórico das relações entre os Yanomami e membros da sociedade nacional: os primeiros contatos, a chegada dos salesianos, o avanço da fronteira extrativista – sobretudo garimpeira –, as diferentes

estratégias de atuação do Estado brasileiro na Amazônia e o ordenamento territorial na área *yanomami*, buscando relacionar a região de Maturacá com o contexto mais amplo desse povo. Por fim, ainda no primeiro capítulo, buscarei fornecer os contornos gerais dos movimentos de formação das comunidades que compõe o conjunto regional de Maturacá, esboçando alguns aspectos de sua organização socioespacial.

A partir do segundo capítulo, esta dissertação terá, de fato, o Projeto Yaripo como mote central. Em primeiro lugar, abordarei o histórico da prática do turismo no Pico da Neblina e no território *yanomami*, desde os envolvimentos iniciais das comunidades com a atividade até a elaboração do projeto, buscando descrever seu processo de criação, sua disposição, os "desafios das sobreposições" (RICARDO, 2004) para sua implantação e a etapa em que se encontra atualmente. Posteriormente, discutirei como as noções de "cultura", "conhecimentos tradicionais", "natureza", "floresta" e "território" afloram na elaboração do projeto. Assim, em que ocasião esses termos emergem e que sentido podem carregar? Além disso, argumentarei que o turismo em território indígena persegue algo a mais do que a prática de trilhas e montanhismo e que há mais de um entendimento sobre o território nesse palco de conexões. Se por um lado, a proposta é vista tanto pelos Yanomami como pelos parceiros como uma alternativa de renda ao garimpo, a hipótese é que também outros são os seus efeitos.

Por fim, o terceiro capítulo será voltado para uma investigação sobre as "ações políticas" (SZTUTMAM, 2012) *yanomami* que despontaram nos processos que acompanhei para a elaboração do projeto de turismo. De início, farei uma descrição dos processos de criação das associações locais, AYRCA e AMYK, e dos modos pelos quais elas se apresentam como meios para o gerenciamento do Projeto Yaripo. Ademais, embora as associações sejam os principais mecanismos acionados para o diálogo em palcos de comunicação interétnicos, há ainda outras posições políticas mobilizadas nesse

cenário: as “lideranças tradicionais”. Além de “chefes”, esses homens de idade avançada são também qualificados como pajés, atuando na comunicação com seres não humanos, os espíritos *hekura*, que habitam os espaços destinados à visitação turística. Isto posto, como xamanismo e turismo podem se associar no contexto do Projeto Yaripo?

As “lideranças tradicionais” também marcaram presença nas reuniões de planejamento do projeto e foram referidos pelos Yanomami como “conselheiros” das associações. Nesse sentido, argumentarei que o projeto é uma ocasião na qual as comunidades de Maturacá têm que se apresentar, nos termos de Gallois (2005b), como unidade diante dos parceiros e que, portanto, essas duas posições – associações e lideranças – demandam alguma forma de representatividade. No entanto, que representatividade é essa? De mais a mais, o combate ao garimpo também despontou como momento no qual a ação das lideranças e das associações eram exigidas. Assim, como associações e lideranças se articulam nesse contexto?

Capítulo 1 – As comunidades de Maturacá

> Ni “bons sauvages” ni “peuple féroce” [...] les Yanomami constituent simplement un des derniers peuples amérindiens encore relativement libres qui incarne avec une vitalité certaine un modèle culturel original dont l’ethos – quelque peu dionysiaque – et l’eidos – privilégiant la violence symbolique – peuvent séduire ou excéder suivant des dispositions ethno-centriques ou idiosyncrasiques finalement d'une importance limitée (ALBERT, 1985: 101).

O termo “Yanomami” é uma derivação do etnônimo *Yanõmam~~i~~ tëpë* (traduzido como “humanos”), empregado como autodesignação pelos grupos orientais desse povo. Foi adotado inicialmente na Venezuela e, no final dos anos 1970, retomado no Brasil por antropólogos, ONGs e instituições indigenistas. No presente, o termo remete a uma família linguística amazônica isolada composta por ao menos quatro línguas (San~~i~~ma, Ninam, Yanõmam~~i~~ e Yanomam), sendo cada uma subdividida em diversos dialetos (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 553).

O centro histórico do território *yanomami* é a serra Parima, um maciço montanhoso que marca a fronteira entre Brasil e Venezuela e forma o divisor de águas entre o alto rio Orinoco e o alto rio Parima. Atualmente, seu território se estende ao longo da fronteira entre os dois países, englobando, em ambos, uma vasta extensão de terras. Os Yanomami que vivem em território brasileiro ocupam, no estado de Roraima, os afluentes do curso superior do rio Branco e, no estado do Amazonas, o curso superior dos afluentes da margem esquerda do rio Negro (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 559-560). A Terra Indígena Yanomami se localiza entre esses dois estados, possui uma extensão de 9,6 milhões de hectares e foi homologada no ano de 1992 (ver figura 1).

Sua população total é de, aproximadamente, 40600 pessoas, sendo 24603 no Brasil (SESAI, 2017) e 16000 na Venezuela (INE, 2001), compondo entre 400 e 500 comunidades (KELLY, 2017: 180). As comunidades *yanomami* variam em população, disposição e formato das habitações, podendo ser constituídas por desde poucas dezenas de pessoas – em casas coletivas circulares ou retangulares – até por algumas centenas delas, morando em casas familiares arranjadas em formato circular ao redor de uma praça ou espaço central.

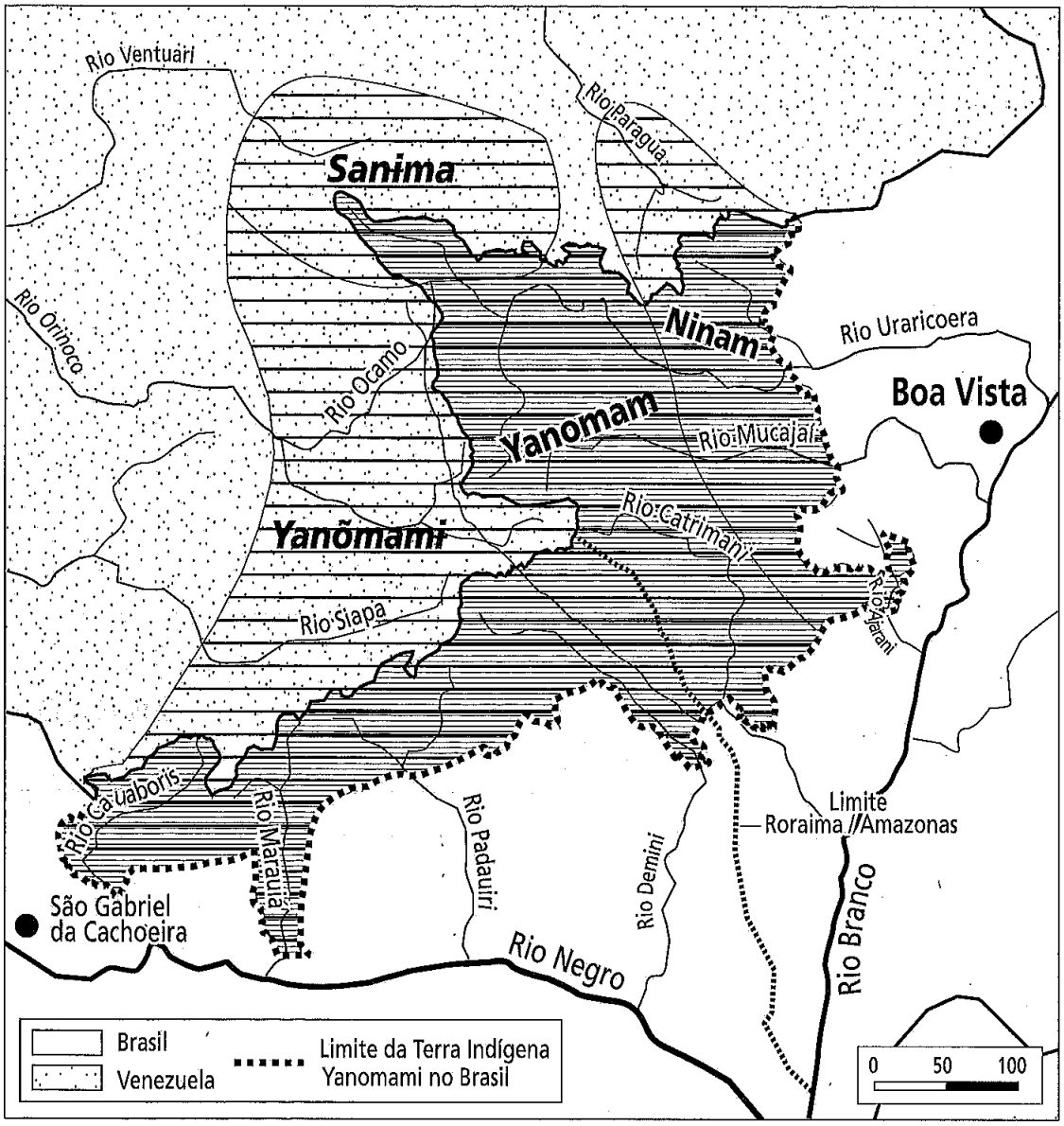


Figura 1 – As línguas e o território *yanomami*. Fonte: KOPENAWA & ALBERT (2015: 552).

A região de Maturacá está situada no noroeste amazônico, próxima à fronteira com a Venezuela e adentra os limites do município de São Gabriel da Cachoeira, correspondendo à parcela sudoeste da Terra Indígena Yanomami no Brasil. O etnônimo *Yanonam~~i~~* (com "n" ao invés de "m") é o termo de autodesignação utilizado localmente e sua grafia corresponde à que me foi indicada por meus interlocutores. Já o idioma local constitui em uma variação da língua *Yanõmam~~i~~*. Assim, empregarei o termo "Yanonam~~i~~" para me referir especificamente aos grupos que vivem às margens do canal Maturacá, afluente do rio Cauaburis. Por outro lado, utilizarei a expressão "Yanomami" para designar esse povo em escala mais ampla.

Este capítulo será voltado para uma descrição da gênese e composição do conjunto das comunidades de Maturacá. Para tanto, o dividi em três seções. Na primeira delas, farei uma breve exposição sobre o percurso até a região, posto que corresponde a grande parte do trecho a ser percorrido pelos turistas quando a visitação principiar e ao trajeto feito pelos representantes das instituições envolvidas com o Projeto Yaripo; também apresentarei uma sumária descrição de Maturacá. Na segunda, descreverei o processo sócio-histórico que abrange as relações de contato entre os Yanomami e a sociedade nacional, a fundação da missão salesiana Nossa Senhora de Lourdes e o ordenamento territorial na área Yanomami, desde as primeiras políticas de colonização do governo militar até a criação das Unidades de Conservação na região e a demarcação da Terra Indígena; finalmente, buscarei esboçar uma compreensão quanto à composição e conformação das comunidades *yanonam~~i~~* a partir de uma investigação sobre sua memória toponímica (cf., Albert, 1985: 6-81) e fluxos migratórios, bem como o cotejo de dados de campo, relativos às categorias e práticas locais, com a literatura antropológica.

1.1. Chegando à região

Minha viagem a campo teve início na manhã do dia 17 de março de 2018. Embarquei em São Paulo com destino a Manaus, Amazonas, onde cheguei no final da tarde. Lá pude conhecer parte das pessoas, representantes do ISA e ICMBio, que comporiam a equipe indicada para participar das reuniões de planejamento do Projeto Yaripo. Na manhã seguinte, embarcamos todos com destino à São Gabriel da Cachoeira. Ao chegar, nos dirigimos até a sede do ISA, onde todos ficamos hospedados por duas noites.

Na tarde do primeiro dia que passei em São Gabriel, pude conhecer Xavier, presidente da AYRCA, que se encontrava na cidade para resolver assuntos pessoais e da associação, além de ser o responsável por articular, junto ao restante do grupo, a viagem para Maturacá, marcada para o dia 20 de março. Nessa mesma data, houve uma reunião com toda a equipe, conjuntamente com os dois membros restantes que viriam a compor o grupo, funcionários da FUNAI e ICMBio. Assim, foram definidos os últimos detalhes a respeito da distribuição de recursos entre cada instituição (ISA, FUNAI e ICMBio) que participaria do planejamento do projeto de turismo em 2018. Os recursos foram destinados ao pagamento do transporte até Maturacá (terrestre e fluvial), ao combustível para os deslocamentos de barco e para o funcionamento do gerador da sede das associações, ao trabalho realizado pelos Yanonamɨ (pilotos das voadeiras) e para o "rancho" (alimentos e mantimentos) a ser consumido durante o período de permanência nas comunidades – pela equipe e por todos os Yanonamɨ que viriam a participar das reuniões.

No dia seguinte, ao passo que o restante do grupo consumava os últimos preparativos para a viagem, fui ao centro da cidade comprar meu rancho e equipamentos

(cordas, baterias e utensílios de cozinha) para a permanência, por dois meses, em atividade de campo. Xavier, por outro lado, buscava fazer contato, via rádio, com Salomão – coordenador *yanonami* do Projeto Yaripo –, que viria a ser um dos pilotos para o deslocamento de barco; a seca os preocupava a ponto de insinuarem que não conseguiríamos concluir todo o trajeto em um só dia. Conforme me relatou Xavier, fevereiro costuma ser um mês com baixas taxas de precipitação na região. Acontece que, neste ano, a falta de chuvas havia se estendido até março, o que reduziu consideravelmente o nível dos rios e tornou salientes as rochas de seus leitos, dificultando a navegação, sobretudo, com botes muito carregados.

Partimos da sede do ISA com destino a Maturacá aproximadamente às cinco horas do dia 20 de março de 2018. No total, o grupo era composto por nove pessoas, sendo sete das instituições envolvidas com o projeto de turismo (três representantes do ISA, dois do ICMBio e dois da FUNAI), além de Xavier e eu.

A primeira parte do trajeto consiste no deslocamento por um trecho de aproximadamente oitenta quilômetros ao longo da rodovia BR-307, que liga o município de São Gabriel da Cachoeira ao distrito de Cucuí, adentrando os limites da Terra Indígena Balaio, até chegar ao porto conhecido como "Frente Sul", nas proximidades da comunidade Iá Mirim e às margens do igarapé de mesmo nome. A locomoção, após os primeiros quarenta quilômetros da rodovia, só pode ser realizada através de automóveis com tração nas quatro rodas, já que a estrada carece de pavimentação e suas condições são extremamente precárias. Os motoristas desses veículos são conhecidos como "toyoteiros", termo que deriva do nome do fabricante desses automóveis. Conforme me relatou nosso condutor, a manutenção da pista é insuficientemente realizada pelo Exército, o que exige a efetuação de reparos pelos próprios toyoteiros, como a distribuição de troncos de madeira e cobrimento de buracos, o que tende a evitar atolamentos. O trajeto

costuma durar entre quatro e cinco horas, mas pode demorar até o dobro desse tempo em dias de muita chuva.

Chegamos ao porto da Frente Sul pouco antes das dez horas, onde nos encontramos com Salomão e Misael, seu irmão, descarregamos as caminhonetes e carregamos os dois botes. Estes estavam demasiadamente pesados, já que deveriam transportar cerca de seiscentos litros de combustível (duzentos para ressarcimento da ida dos Yanonam*ɨ*, duzentos para a subida e duzentos para a volta) e rancho para a alimentação de dezenas de pessoas durante uma semana, além dos onze ocupantes, suas bagagens e equipamentos. Embarcamos e partimos por volta das dez e meia, sendo Salomão e Xavier os pilotos de cada voadeira.

O percurso através dos rios se inicia com o deslocamento por alguns quilômetros no curso do igarapé Iá Mirim. Posteriormente, percorre-se cerca de trinta quilômetros ao longo do leito de um afluente do rio Cauaburis, o rio Iá (*Xihitimakëu*)[3], pelo qual cruzamos a fronteira da Terra Indígena Balaio e adentramos a Terra Indígena Yanomami. Em seguida, avista-se a comunidade *yanomami* de Nazaré (*Xihitima*), onde paramos para almoçar por volta das treze horas. Logo, partimos novamente através do *Xihitimakëu* e chegamos na confluência com o Cauaburis (*Paretotakëu*), passados alguns minutos das quinze horas. Ao longo do Cauaburis, percorre-se cerca de cinquenta quilômetros até a confluência com o canal Maturacá (*Horoinakëu*), que está a apenas alguns quilômetros das comunidades, onde chegamos pouco depois das onze horas da noite.

Todo esse deslocamento fluvial, por cerca de noventa quilômetros, costuma durar, em época de cheia, pouco mais de quatro horas se feito com botes movidos a motor de popa 40Hp. Contudo, durante a estiagem o percurso precisa ser realizado em velocidade

[3] Explorarei as traduções e significados dos termos em língua *yanonam~~ɨ~~* na terceira seção deste capítulo.

reduzida e, não raramente, como vivenciamos, as voadeiras precisam ser descarregadas para atravessar corredeiras rochosas. Assim, viagens com duração de treze horas ou mais são comuns nessa época do ano. Ao chegar, nos instalamos na sede das associações AYRCA e AMYK, que está localizada a apenas alguns metros da margem esquerda do canal.

"Maturacá" pode corresponder, tanto para agentes externos como para os Yanomami, a um termo genérico para designar todas as comunidades desse povo (Maturacá, Vila Alta, Beira Rio, Cupuaçu, Santa Maria, Ariabú, Auxiliadora e União, como descreverei adiante) que se situam nas proximidades das margens do canal de mesmo nome e no sopé da Serra do Padre (*Opota* em *yanonamɨ*). Todavia, como abordarei na terceira seção deste capítulo, o termo também pode ser usado para denominar apenas uma dessas comunidades ou um único conjunto delas. Segundo levantamento não oficial do Polo Base de Saúde de Maturacá (2017)[4], nesse espaço vivem cerca de 1700 pessoas. Há na região a presença da Missão Salesiana Nossa Senhora de Lourdes, desde 1954, e do 5º Pelotão Especial de Fronteiras (PEF), desde 1989, bem como do já mencionado Polo Base de Saúde de Maturacá, vinculado ao Distrito Sanitário Indígena Yanomami (DSEI-Y) com sede em Boa Vista e, mais recentemente, em São Gabriel da Cachoeira. Existem três escolas da rede pública de ensino nas comunidades, sendo duas municipais, de educação infantil e ensino fundamental, e uma estadual, de ensino

[4] Durante conversa com um técnico em enfermagem do Polo Base de Saúde em Maturacá, o mesmo afirmou que os levantamentos demográficos realizados pelo IBGE são muito espaçados e imprecisos devido, sobretudo, à dificuldade de acesso à região. Desse modo, os funcionários da saúde realizam levantamento e registro próprios (ao qual tive acesso) a partir da coleta de dados e realização de cadastros, feitos pessoalmente com os moradores de cada casa das comunidades.

fundamental e médio, localizada junto às instalações da missão salesiana. Há ainda quatro pontos de comércio indígena na região, designados localmente como "cantinas"[5].

As comunidades de Maturacá estão situadas dentro dos limites do Parque Nacional (PARNA) do Pico da Neblina, em uma disposição particular que sobrepõe duas figuras jurídicas distintas, "Terra Indígena" (TI) e "Unidade de Conservação" (UC) (ver figura 2, abaixo). Na próxima seção deste capítulo, buscarei expor o contexto sócio-histórico que se desdobrou em tal arranjo. Nesse sentido, procurarei investigar as implicações desse peculiar ordenamento territorial: discutirei as diferentes estratégias de atuação do Estado brasileiro na região do noroeste amazônico e as lutas e reinvindicações dos Yanomami contra agentes invasores, sobretudo garimpeiros, e pela demarcação de terras. Além disso, buscarei apontar como os Yanonam~~i~~ se inserem nesse quadro mais amplo a partir da descrição do seu histórico de contato com agentes externos, militares e o estabelecimento da missão salesiana.

[5] São espaços adaptados nas próprias residências, nos quais as pessoas costumam vender alimentos e produtos de necessidade básica.

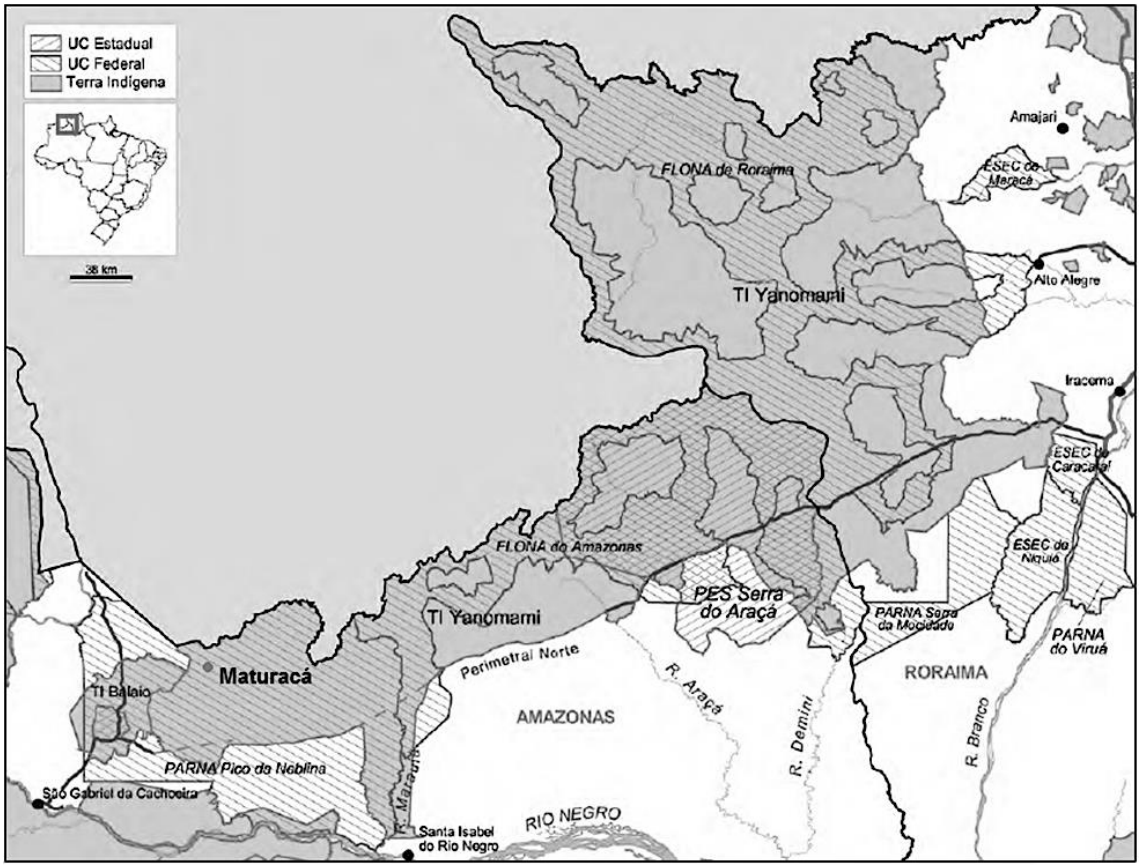


Figura 2 – Terra Indígena Yanomami e PARNA Pico da Neblina. Localização aproximada de Maturacá: destaque do pesquisador. Fonte: RICARDO (2004:609).

1.2. Os Yanomami em seu território: Estado, missionários, garimpeiros e outros agentes externos.

Conforme Bruce Albert (1985, 1992, 2002 2004), os primeiros contatos de grupos Yanomami com membros da sociedade nacional, em território brasileiro, datam do período situado entre as décadas de 1910 e 1940 e foram, sobretudo, com agentes da fronteira extrativista, militares da Comissão Brasileira de Demarcação de Limites (CBDL), membros do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e viajantes estrangeiros. Trata-se de um intervalo que representa a decadência da economia extrativista no Amazonas e o fim do ciclo da borracha (1870 – 1920), acarretando, segundo Andrello (2006), em mudanças no processo de colonização do noroeste amazônico:

> A partir daí as missões salesianas assumirão papel preponderante, valendo-se de vultosas subvenções do governo federal e concentrando suas ações em amplo projeto de catequese dos povos indígenas da região (ANDRELLO, 2006: 69-70).

Não abordarei aqui o longo processo histórico referente à colonização do noroeste amazônico e do rio Negro[6]. Iniciarei a discussão a partir do período tocante ao estabelecimento acentuado das missões salesianas na região, que se desdobrou no processo de sedentarização e concentração demográfica de diversos povos indígenas, incluindo os Yanomami. Posteriormente, buscarei descrever a trajetória de atuação do governo federal no noroeste amazônico e no oeste de Roraima, desde a definição de interesses estratégicos e criação das primeiras UCs na década de 1970, à invasão garimpeira nos anos 1980 e, finalmente, à demarcação da TI Yanomami como território

[6] Para uma descrição do processo de colonização dessa região desde as primeiras explorações, no século XVII, até as primeiras décadas do século XX, ver Andrello (2006). Para uma análise sócio-histórica do processo colonial no noroeste amazônico a partir da constituição e persistência do modelo socioeconômico do aviamento, ver Meira (2018).

contínuo em meados da década de 1990. Não obstante, almejo evidenciar os problemas produzidos pelas sobreposições e os constantes conflitos com agentes externos indesejados, ainda presentes na realidade Yanomami.

1.2.1. A chegada dos missionários

De acordo com Andrelo (2006), no começo do século XX uma visita do bispo de Manaus, D. Frederico Costa, ao alto rio Negro levaria, alguns anos depois, ao início do processo de estabelecimento dos missionários na região. Nesse contexto, foi fundada a primeira missão em São Gabriel da Cachoeira, no ano de 1914. Posteriormente, seriam instaladas outras duas missões em locais estratégicos do rio Uaupés: Taracuá, em 1923, e Iauaretê, em 1929. Além de outras três: Pari-Cachoeira, em 1940, no alto rio Tiqué; Santa Isabel, em 1942, no médio rio Negro; e Assunção do rio Içana, no rio de mesmo nome (ANDRELLO, 2006: 105).

Segundo Albert (1985: 68) e Smiljanic (2004: 140), devido a conflitos, registrados em meados da década de 1920, entre os Yanomami que habitavam a região do rio Negro e agentes da fronteira extrativista, resultantes dos primeiros contatos entre eles, funcionários do SPI buscaram inaugurar, sem sucesso, ações de pacificação dos Yanomami da região do rio Cauaburis a partir de 1942. Conforme Albert (1985), Menezes (2010) e Smiljanic (2004), os primeiros contatos pacíficos registrados com os Yanonam~~i~~ datam do começo da década de 1950.

A partir de sua pesquisa de campo, Gustavo Menezes (2010) aponta que, do ponto de vista dos Yanonam~~i~~, o contato pacífico foi iniciado pelos antepassados destes – geração anterior dos seus interlocutores. Essa afirmação parece coincidir com o que também ouvi em Maturacá: segundo Salomão, foram os Yanonam~~i~~ que se aproximaram

dos "caboclos"[7] e missionários "para se aliar". Nesse contexto, segundo a Comunicação da Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia (ALMEIDA, 2018) e também Menezes (2010), uma família de regionais exploradores de produtos da floresta – João Tavares e seus dois filhos, Eugênio e Edson, acompanhados de um funcionário, Thiago – fizeram contato e encontraram receptividade, nas proximidades do rio Cauaburis, junto a dois caçadores *yanonamɨ* no final do ano de 1951. No início do ano seguinte, João Tavares e seus filhos relataram o episódio ao padre Antônio Góes, então diretor da missão de São Gabriel da Cachoeira, que, por sua vez, organizou, após receber respaldo da inspetoria salesiana, no mesmo ano de 1952, uma expedição para contatar esse grupo *yanomami*. Dois anos após esse evento, a Missão Nossa Senhora de Lourdes foi fundada pelo padre Antônio Góes nas proximidades do canal Maturacá.

Assim, a convivência entre os Yanonamɨ e missionários desenrola-se por mais de seis décadas. Pelo que pude registrar em campo, essa relação é marcada por ambiguidades: se por um lado há momentos em que os Yanonamɨ parecem atribuir, através de seus relatos, um aspecto positivo ao contato com os salesianos, como a aquisição de ferramentas e outros bens manufaturados, além de melhor acesso a assistência médica e sanitária, como também sugere Menezes (2010: 69-70), por outro também são mencionadas tensões e relações de exploração. Dois moradores de Maturacá me revelaram que já houveram casos de ameaças e intimidações por parte de missionários, assim como circulam fofocas sobre o caso de um padre ter tido um filho com uma jovem de uma das comunidades e de já terem facilitado a entrada de garimpeiros na região.

[7] O termo "caboclo", em português, é usado pelos Yanonamɨ para designar indígenas de outras etnias ou indígenas "que vivem na cidade".

No caso dos povos falantes de línguas *tukano* do médio Uaupés, cuja convivência com os missionários teve início há mais de noventa anos, Andrello (2006: 105) apontou que os salesianos se mostraram extremamente intolerantes em relação às expressões culturais indígenas, incentivando, por exemplo, o abandono da prática do xamanismo e das casas coletivas multifamiliares, bem como influenciaram no processo de sedentarização desses grupos. Em Maturacá, a atuação missionária foi também fundamental para o desaparecimento das casas multifamiliares (*xapono*), para a sedentarização dos grupos *yanonamɨ* (SMILJANIC, 2002) e na repressão das práticas locais de xamanismo (MENEZES, 2010: 90) – temas que serão retomados mais adiante nesta dissertação.

A fundação da Missão Nossa Senhora de Lourdes representa apenas um exemplo do processo descrito por Albert (1992; 2004) e ocorrido entre as décadas de 1940 e 1960, a partir do qual foram estabelecidos os primeiros pontos de contato permanente no território *yanomami* através da abertura de alguns postos do SPI e da inauguração de diversas missões católicas e evangélicas. Entretanto, foi a partir da década seguinte a esse período, no início dos anos 1970, que os projetos de desenvolvimento econômico do governo militar dispuseram os Yanomami em zonas de contato acentuadas com a fronteira econômica regional: construção de estradas, fazendas, planos de colonização, e primeiros garimpos (ALBERT, 2004: 385).

1.2.2. O ordenamento territorial e a fronteira extrativista

O "Plano de Integração Ncional" (PIN), criado através do decreto-lei nº 1.106[8] de 16 de junho de 1970 no governo do general Emílio Médici, tinha como objetivo promover a colonização de áreas da região amazônica caracterizadas como vazios demográficos: "executar a ocupação da terra e adequada e produtiva exploração econômica (sic) ". Para tal, previa-se a construção de rodovias que conectassem o extremo norte ao restante do país, como a Perimetral Norte, a Transamazônica e a Cuiabá-Santarém. Embora o mapeamento integrado do noroeste amazônico, realizado no âmbito do projeto RADAM[9], tenha apontado, por um lado, o baixíssimo potencial para colonização dessa região e a existência de solos pouco favoráveis à agricultura, por outro evidenciou a massiva presença de jazidas minerais e outros recursos naturais (RICARDO & ANDRELLO, 2004: 365), auspiciosos à ideologia desenvolvimentista do governo militar.

Foi também a partir do mencionado levantamento cartográfico do projeto RADAM que se constatou a presença de fauna e flora endêmicas à região do Pico da Neblina. Com base na justificativa de preservação de seus ecossistemas de altitude, o governo federal criou, a partir do decreto nº 83.550[10] de 5 de junho de 1979, a UC do Parque Nacional do Pico da Neblina, com cerca de 2,2 milhões de hectares de extensão. Em seu contexto de criação, o PARNA se encontrava sujeito ao regime do Código Florestal de 1965[11], que tinha por finalidade "proteger flora e fauna e belezas naturais, no

[8] Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-Lei/1965-1988/Del1106.htm> Acesso: 19 de dezembro de 2018.
[9] Criado em outubro de 1970, o projeto "Radar na Amazônia" tinha como prioridade a elaboração de uma cartografia detalhada da Amazônia e áreas adjacentes da região Nordeste, que especificasse vegetação, solo, recursos minerais e condições para uso da terra.
[10] Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1970-1979/D83550.htm> Acesso: 19 de dezembro de 2018.
[11] Instituído pela lei nº 4.771. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L4771.htm> Acesso: 19 de dezembro de 2018.

local existentes" e estava subordinado ao Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) – órgão que precedeu o IBAMA –, vinculado ao Ministério da Agricultura.

Entretanto, a criação do parque parece ter sido uma manobra estratégica do governo militar para agradar a agenda ambiental e científica, ao passo que se promovia, concomitantemente, a expansão da fronteira extrativista em áreas adjacentes. Um dos indicativos para essa interpretação consiste no fato de que, como apontam Ricardo e Andrello (2004: 363), a UC nunca foi implementada efetivamente, bem como seu Plano de Manejo, que não chegou a ser elaborado e posto em prática[12]. Além disso, segundo esses autores, ao longo de seu processo de criação não se considerou a existência das comunidades *yanomami* das regiões de Maturacá, Nazaré, Maiá e Inambu, e sequer a existência de outras comunidades indígenas e ribeirinhas dentro de seus limites, o que resultou, após a demarcação das Terras Indígenas nas décadas seguintes, na sobreposição destas à UC em questão em mais de 60% de sua área correspondente.

A construção da rodovia Perimetral Norte (BR-210), projetada para atravessar os estados do Amazonas, Pará, Amapá e Roraima, parece ter sido idealizada menos para promover a ocupação da região que para viabilizar sua exploração econômica. Embora a obra nunca tenha sido concluída, o trecho implantado nos Estados do Amazonas e Roraima permitiu uma acentuada invasão garimpeira no território *yanomami* a partir do final da década de 1970, sobretudo no estado de Roraima (ALBERT, 2004). Já na região de Maturacá, foi a construção, iniciada em 1973, da também inacabada BR-307, que promoveu a expansão da fronteira extrativista, igualmente por conta da presença de ouro.

[12] A elaboração efetiva de um Plano de Manejo para essa UC só foi retomada no contexto de elaboração do Projeto Yaripo, tema que discutirei no próximo capítulo desta dissertação.

A invasão garimpeira no território *yanomami*, iniciada no final dos anos 1970 e acentuada na década seguinte, resultou num crescente número de conflitos e surtos de epidemias, como malária e tuberculose (SMILJANIC, 2004), causando, assim, uma dramática redução demográfica. De fato, em 1987, a área *yanomami*, sobretudo em Roraima, sofreu uma brutal invasão de dezenas de milhares de garimpeiros, o que gerou um catastrófico quadro de violências, calamidade sanitária e degradação ambiental (ALBERT & LE TORNEAU, 2004: 372): "os garimpeiros sujaram a floresta para valer. Ela ficou impregnada de fumaça de epidemia e fomos pegos num frenesi de morte" (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 224-5). Além da proliferação de doenças e contaminação das águas dos rios, encontros hostis entre indígenas e garimpeiros eram bastante comuns: um caso que recebeu ampla atenção midiática foi o genocídio de dezesseis Yanomami no estado de Roraima, em 1993, incidente que ficou conhecido como "O massacre de Haximu"[13].

Em Maturacá, o garimpo ilegal é uma questão presente até hoje no cotidiano dos Yanonamɨ e a atividade ainda ocorre de maneira acentuada na região de fronteira entre o Brasil e a Venezuela (ver figura 3, abaixo). O acesso ao local por garimpeiros procedentes do Brasil se dá através de deslocamentos (fluviais e terrestres) pela Terra Indígena Yanomami. Desse modo, essas pessoas navegam clandestinamente pelo rio Cauaburis e pelo canal Maturacá transportando seus mantimentos e ferramentas. Além disso, costumam se aproveitar da necessidade dos Yanonamɨ em adquirir dinheiro para a compra de alimentos e produtos manufaturados e os contratam como "carregadores". Estes são, em sua maioria, jovens *yanonamɨ* que realizam o trabalho de transportar os ranchos dos garimpeiros por um percurso na floresta que chega a durar de quatro a cinco dias de caminhada (sem contar o trecho de volta). Para tal, segundo me relataram, os Yanonamɨ

[13] Para uma descrição detalhada desse episódio, ver: Kopenawa e Albert (2015: 571-582).

recebem de sete a nove gramas de ouro para o transporte de uma carga de até trinta e cinco quilos; e de dez a doze gramas de ouro relativos a uma carga de, aproximadamente, quarenta e cinco quilos. O ouro recebido pode ser vendido nas próprias cantinas das comunidades ou na sede do município de São Gabriel da Cachoeira. Destaco que, atualmente, os Yanonamɨ mantêm posicionamento unânime contra o garimpo em seu território, mesmo que ele seja, para alguns, a única fonte de renda possível[14].

Além dos conflitos e epidemias resultantes da presença de garimpeiros no interior do território *yanomami*, estudos recentes da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) apontaram que alta parcela de sua população possui índices de contaminação por mercúrio muito acima dos limites estabelecidos pela Organização Mundial de Saúde (OMS)[15]. Segundo Julia Neves, autora de uma das reportagens, o metal é utilizado durante a garimpagem, no processo separação dos pequenos grãos de ouro dos sedimentos dragados dos fundos dos rios ou da escavação de terra, o que acarreta na contaminação das águas. Ademais, segundo tais levantamentos, a bacia do Rio Negro apresenta, normalmente, percentuais mais elevadas de mercúrio e a manipulação da terra do fundo dos rios pode consumar a liberação de quantidades ainda maiores desse material. Segundo as publicações, os resultados alcançados indicam que na região de Maturacá mais da metade das pessoas apresenta índices de contaminação acima do determinado. Já em outras comunidades de Roraima, essa taxa elevada chega a afetar mais de 90% dos Yanomami.

[14] Reunidos em assembleia geral da AYRCA no dia 27 de julho de 2019 os Yanonamɨ mantiveram posicionamento unânime contra qualquer forma de mineração em seu território. Disponível em: <https://ayrca.files.wordpress.com/2019/09/ata-ayrca-atualizada.pdf> . Acesso: 16 de setembro de 2019.

[15] Disponível em: <http://isa.to/povo-yanomami-contaminado-por-mercurio>.
E:
<https://portal.fiocruz.br/noticia/estudo-aponta-niveis-elevados-de-mercurio-em-criancas-e-mulheres-indigenas>. Acesso: 20 de agosto de 2019.

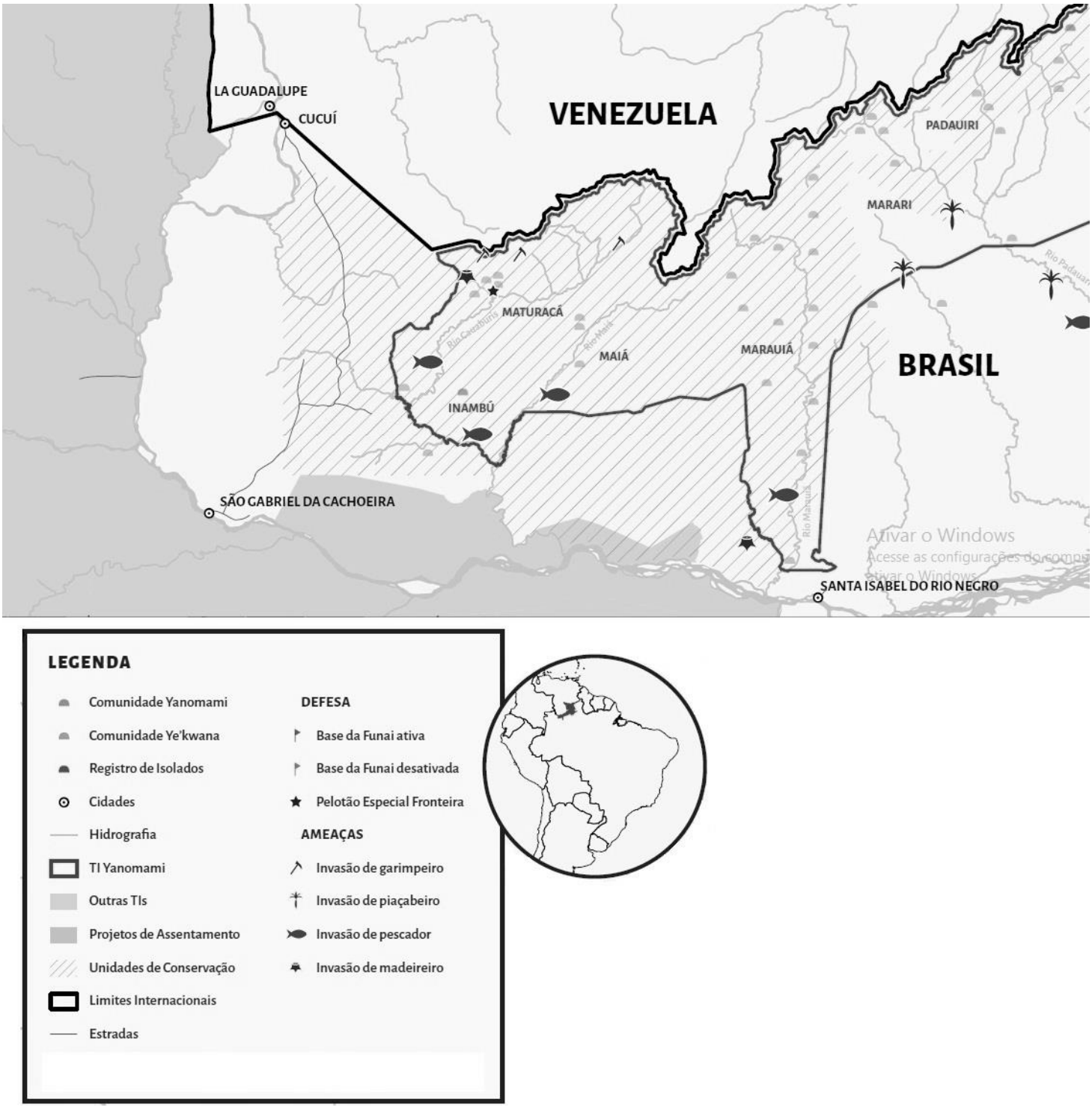


Figura 3 – "Ameaças à Terra Indígena Yanomami". Fonte: PGTA YANOMAMI (2019: 100).

Voltemos ao processo de ordenamento territorial na área *yanomami*. O quadro catastrófico resultante da exploração mineral nessa região motivou a ascensão do apoio de diversas organizações não governamentais, nacionais e internacionais, à mobilização indígena. Assim, desde sua criação, em 1978, a Comissão Pró-Yanomami (CCPY) –

chamada à época de Comissão pela Criação do Parque Yanomami – organizou uma campanha pelo reconhecimento oficial dos direitos territoriais desse povo. No entanto, como se pode imaginar, o processo de demarcação do território não se desenrolou de forma simples e rápida. No ano de 1985, durante o governo de José Sarney, foi criado um novo programa que reafirmava a tutela militar sobre a Amazônia: trata-se do Projeto Calha Norte (PCN), cuja justificativa representava um novo projeto de colonização do extremo norte do país, aliado à militarização das fronteiras, sob o pretexto de defender interesses relativos à segurança e soberania nacional.

Foi no contexto de implantação do PCN que foi criado, em 1989, o 5º Pelotão Especial de Fronteira (PEF) em Maturacá. Conforme Menezes (2010) e Smiljanic (2004), a presença do Exército na região trouxe inúmeros problemas aos Yanonam~~i~~, como o aumento do consumo de bebidas alcoólicas e denúncias de abuso sexual de mulheres *yanonam~~i~~*, praticado por militares. Atualmente, tais problemas e conflitos parecem ter se amenizado e as cobranças feitas pelos indígenas, através da AYRCA, aos militares são majoritariamente referentes à maior fiscalização de suas terras contra invasores, sobretudo garimpeiros.

No ano de 1988, a FUNAI anunciou a elaboração de portarias que determinassem a demarcação do território *yanomami* – porém, ainda não como área contínua. Por pressão de empresas mineradoras, sobretudo no estado de Roraima, a primeira delimitação de suas terras se sucedeu num formato fragmentado em "ilhas" separadas por Florestas Nacionais (FLONAS), existentes até o presente, cujo objetivo era garantir a manutenção da economia extrativista – principalmente mineradora – no interior de seu território:

> O registro de grande parte do espaço territorial indígena expropriado sob a forma de pseudo-Unidades de Conservação não era mais uma etapa intermediária do processo de expropriação: ele já

> continha em si, através da regulamentação das Flonas, as condições desta expropriação (ALBERT & LE TORNEAU, 2004: 374).

Além disso:

> Em janeiro e fevereiro de 1990, três reservas garimpeiras foram criadas na Flona de Roraima (Santa Rosa-Uraricoceira e Catrimani-Couto de Magalhães) (ALBERT & LE TORNEAU, 2004: 374-375).

Finalmente, em 1991, durante o governo de Fernando Collor de Melo, foi emitida a Portaria nº 580, que reconheceu como posse permanente dos Yanomami um território contínuo de mais de 9 milhões de hectares, nos estados do Amazonas e Roraima. No ano seguinte, a Terra Indígena Yanomami foi homologada. Porém, como sugerem Albert e Le Torneau:

> Deve-se observar que a regulamentação e a destinação das Unidades de Conservação em apreço, [...] eram, em vários aspectos contraditórias com o usufruto exclusivo que caracteriza a posse permanente das terras tradicionalmente ocupadas por populações indígenas (art. 231, § 2º da Constituição) (ALBERT & LE TORNEAU, 2004: 373).

Nesse sentido, mesmo com o reconhecimento da ocupação imemorial do território pelos Yanomami e a consequente homologação da TI como área contínua, ela se encontra sobreposta à um número considerável de UCs (ver figura 2, acima). Essas duas figuras jurídicas podem ser contraditórias, já que detêm diferentes regulamentações e finalidades. No caso específico do PARNA do Pico da Neblina, o artigo 7, § 1º da lei nº 9.985[16] o

[16] Trata-se de uma regulamentação do art. 225 da Constituição, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC): "estabelece critérios e normas para a criação, implantação e gestão das unidades de conservação". Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9985.htm> Acesso: 20 de dezembro de 2018.

define como "Unidade de Proteção Integral", cujo objetivo é "preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto de seus recursos naturais". Sua particularidade como Parque Nacional permite o "turismo ecológico"; porém, o artigo 11, § 2º anuncia que "a visitação pública está sujeita às normas e restrições estabelecidas no Plano de Manejo da unidade". Assim, se por um lado os § 2º e 4º do artigo 231 da Constituição de 1988 garantem, respectivamente, o usufruto exclusivo dos recursos naturais das Terras Indígenas por esses povos e direitos imprescritíveis sobre elas, mesmo que se tratem de sobreposições à Unidades de Conservação, por outro, a ausência até aquele momento do mencionado plano de manejo e de diretrizes legais quanto às atividades turísticas em território indígena resultaram na proibição, no ano de 2003, do turismo no PARNA do Pico da Neblina e TI Yanomami.

Ademais, mesmo após a demarcação, os Yanomami continuam a receber agentes invasores em seu território, como a já mencionada presença de garimpeiros na região de Maturacá. Atualmente, estima-se que o garimpo ilegal na TI Yanomami envolva mais de vinte mil pessoas[17]. Tanto o desafio representado pelas sobreposições quanto a demanda por maior fiscalização de suas terras são temas presentes no planejamento do Projeto Yaripo, que, por sua vez, será discutido no próximo capítulo desta dissertação. No entanto, antes de realizar uma descrição do projeto de ecoturismo, bem como investigar questões alusivas a ele a partir da bibliografia antropológica, almejo elucidar os processos de formação e composição do conjunto de comunidades *yanonamɨ* da região de Maturacá. Para tal, buscarei apresentar narrativas e categorias locais, cotejando-as com a literatura referente aos Yanomami.

[17] Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/05/invasao-em-terra-indigena-chega-a-20-mil-garimpeiros-diz-lider-ianomami.shtml>. Acesso: 10 de agosto de 2019.

1.3. Formação e composição das comunidades *yanonamɨ*

1.3.1. Migrações, primeiros contatos e a divisão da comunidade

Conforme Kopenawa e Albert (2015), o centro histórico do território Yanomami é a serra Parima – um maciço montanhoso que marca a fronteira entre Brasil e Venezuela e forma o divisor de águas entre o alto rio Orinoco e o alto rio Parima –, que continua sendo a região mais densamente povoada de suas terras. A partir da segunda metade do século XVIII, a colonização e exploração do curso superior dos rios Orinoco, Branco e Negro teriam provocado o declínio progressivo de outros grupos indígenas, dizimados por epidemias e escravidão, esvaziando significativas frações de seus territórios. Assim, a partir das primeiras décadas do século seguinte, diversas comunidades *yanomami*, em conflitos umas com as outras ou com outros grupos, teriam se dispersado das terras altas da serra Parima para planícies em seus entornos. Essa expansão territorial teria se intensificado na virada do século XIX para o XX, sobretudo devido à adesão do cultivo de novas plantas e da adoção de ferramentas de metal, a partir de trocas ou guerras com grupos vizinhos já em contato direto com a fronteira colonial (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 559). Foi por volta de 1920, segundo Smiljanic (2002), que os Yanomami passaram a ocupar as cabeceiras dos rios Marauiá e Cauaburis.

Menezes (2010) afirma, a partir de relatos registrados em campo, que os antepassados dos Yanomami que vivem atualmente na região de Maturacá vieram de um território que hoje corresponde à Venezuela:

> Vieram descendo o Marauiá, onde algumas famílias ficaram e fundaram as comunidades que lá existem. Porém, outras famílias continuaram para oeste, ladeando o Pico Guimarães Rosa (serra Curupira), até a região das nascentes do Cauaburis. Essa é a região dos ancestrais das comunidades da região de Maturacá (MENEZES, 2010: 63).

Meu intuito aqui não é realizar uma extensa reprodução da memória toponímica[18] *yanonamɨ* e cotejá-la com as exposições feitas por Albert (1985) e Menezes (2010), uma vez que não disponho de dados para tanto. Contudo, a descrição fornecida pelo último autor, bem como a feita por Smiljanic (2002), converge com as narrativas que me foram apresentadas por Salomão e Agostinho, moradores de Ariabú e Maturacá, respectivamente. Segundo eles, nas primeiras décadas do século XX, seus antepassados – seus pais e avós – vivam como uma única comunidade nas proximidades do *Masiripɨwëi* (em português, igarapé Cuiabixi) e, posteriormente, do *Irokai* (igarapé Tucano). Esse grupo teria migrado para as cercanias do canal Maturacá após o estabelecimento da Missão Nossa Senhora de Lourdes, em meados da década de 1950. Voltar-me-ei, por ora, a uma discussão dos contornos gerais desse processo e das sucessivas divisões desse grupo, que se desdobraram na disposição atual das comunidades *yanonamɨ*.

Conforme Albert (1985, 1992, 2002), foi entre as décadas de 1910 e 1940 que ocorreram os primeiros contatos diretos entre os Yanomami e membros da fronteira extrativista em expansão. Trata-se de um período definido pelo autor como do "contato intermitente": quando os Yanomami passaram a adquirir diretamente utensílios metálicos de grupos da sociedade nacional que frequentavam seu território e, a partir disso, enfrentar os primeiros surtos epidêmicos, produtos desse contato. Durante conversa com Salomão, ele me afirmou que foi no tempo em que seus pais e avós viviam nas proximidades do *Masiripɨwëi* que foram avistados os primeiros caboclos, por uma família que estava pescando. Contudo, como se pode imaginar, a maioria desses encontros iniciais eram marcados por relações hostis. Os primeiros relatos sobre conflitos entre extrativistas locais e os Yanomami que habitavam a cabeceira do rio Cauaburis foram registrados em

[18] Refiro-me aqui às narrativas locais sobre as trajetórias de migração e ocupação territorial de seus ancestrais. A importância da menção ao tema recai, como indicarei a seguir, em evidenciar a diversidade de grupos que compõe o conjunto regional de Maturacá.

1925, bem como o famoso caso da captura da jovem Helena Valero, em 1927, pelos Yanomami que vivam na região do rio Maiá, afluente do Cauaburis (ALBERT, 1985: 54).

De acordo com a literatura antropológica que aborda o histórico de contato entre os Yanomami e a chamada "sociedade envolvente" (Albert, 1992, 2002; Kelly, 2003, 2005), aos brancos (*napë*) foram conferidos diferentes estatutos classificatórios na sociocosmologia *yanomami* ao longo do tempo, diante da multiplicidade de atores e vínculos que vieram sendo estabelecidos com eles. A reflexão de Albert (1992) sobre os contatos iniciais parece apontar que, nesse primeiro momento, os brancos ocuparam uma zona no extremo do gradiente de alteridade[19]: não falavam uma língua inteligível, não possuíam corpo como o dos Yanomami, não conheciam as regras da convivência e as inimizades da guerra e estavam situados em um espaço dominado pelo canibalismo selvagem[20]. Representavam, portanto, a síntese da não-moralidade, ou seja, eram indubitavelmente não-humanos. A atribuição de uma humanidade aos brancos (inimigos e estrangeiros) só se tornou possível após o estabelecimento de situações de contato permanente, ainda que acompanhada da proliferação, entre os Yanomami, de doenças e epidemias que aqueles trouxeram:

> No sistema social Yanomami, os não-Yanomami são sempre inimigos, antes de serem estrangeiros, e só são estrangeiros (e não espíritos) porque são inimigos. O que explica porque os brancos só puderam atingir a humanidade após lhe terem sido atribuídos poderes patogênicos dos inimigos. Uma vez inimigos, era possível colocar sua

[19] Uma discussão quanto aos gradientes de alteridade *yanomami* propostos por Albert (1985) será realizada mais adiante, bem como o cotejo com categorias e compreensões locais dos Yanonam̈i.

[20] Segundo Albert (1992: 159-160), a sociedade *yanomami* se funda em um canibalismo cultural – que pode ser ritualizado, no consumo dos inimigos, ou cerimonial, com a ingestão das cinzas dos ossos dos aliados – em oposição ao canibalismo selvagem dos ancestrais mitológicos e dos não-humanos, que consideram os humanos como caça e devoram sua carne em estado cru.

> alteridade do lado da humanidade dos estrangeiros (ALBERT, 1992: 173).

Como afirma Menezes (2010: 64-65), os Yanomami se aproximaram dos grupos que frequentavam seu território para buscar objetos manufaturados (sobretudo armas e ferramentas) e, do ponto de vista dos Yanonamɨ, foram seus antepassados que iniciaram os contatos amistosos. Esse arranjo parece coincidir com o conteúdo das falas de Salomão durante nossas conversas: "a história conta que os Yanonamɨ vieram [de *Irokai*] se aproximar dos salesianos, não só dos salesianos, seja quem for, para se aliar, para se aliar mesmo". Nesse contexto, as narrativas locais parecem indicar que, atraídos pela presença dos salesianos, os Yanonamɨ seguiram um fluxo migratório do *Irokai* até as margens do Maturacá e ali se fixaram após a instalação da missão, em meados das décadas de 1950 e 1960.

Segundo Albert (2004: 385), entre as décadas de 1940 e 1960 foram estabelecidos os primeiros pontos de contato permanente no território *yanomami*, a partir da criação de postos do já extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e missões católicas e evangélicas. Tais pontos teriam contribuído para conter a expansão territorial iniciada no século XIX, constituindo uma série de polos de sedentarização, já que eram fontes regulares de objetos manufaturados e assistência sanitária. Os deslocamentos realizados pelos Yanonamɨ – desde as comunidades de *Masiripɨwëi* e *Irokai* à formação de uma nova comunidade, nas proximidades da missão fundada pelo padre Antônio Góes –, também evidenciados por Smiljanic (2002), parecem estar inseridos no processo descrito por Albert. Assim, tanto a literatura antropológica mencionada quanto as narrativas que pude registrar em campo parecem convergir para elucidar o encadeamento de eventos que se desdobrou na ocupação da região de Maturacá pelos Yanonamɨ.

Foi durante a década de 1970 que alguns acontecimentos levaram as comunidades *yanonam~~i~~* a assumir um formato mais próximo ao qual apresentam hoje. A partir da análise da bibliografia antropológica e das narrativas locais, parece ser possível afirmar que fissões e deslocamentos migratórios são práticas comuns na realidade *yanonam~~i~~*. A sedentarização da comunidade nas proximidades da missão, aliada à incorporação de outros grupos que orbitavam esse espaço[21], ocasionou um aumento populacional considerável, suscitando conflitos internos que, estimulados pelos salesianos, teriam resultado na cisão da comunidade inicial. Desse modo, o grupo que migrou como uma única comunidade na década de 1950 desde a região do *Masirip~~i~~wëi*, no sopé do Pico da Neblina, para as proximidades da missão salesiana se dividiu, formando os dois conjuntos que constituem atualmente as duas comunidades maiores: Ariabú e Maturacá, que ocupam, respectivamente, a margem esquerda e direita do canal Maturacá. Segundo Salomão:

> Isso já acho que foi dividido na década de 70. Quando a população fica numerosa demais dá muita confusão, dá muitos conflitos, acontecem muitas rivalidades. Aí eles se separaram né, mas quando eles vinham lá do *Masiripwë~~i~~*, era só um grupo que vinha, uma comunidade organizada. Essa comunidade se espalhou aqui onde tá o polo base [primeira sede da missão], ali era uma comunidade só. Aqui que dividiu. (Salomão Mendonça Ramos, abril de 2018).

Menezes (2010: 48) privilegiou uma compreensão dessa divisão a partir de desavenças estabelecidas entre dois grupos da comunidade inicial quanto à presença e atuação dos missionários. Por outro lado, Ferreira (2017: 38) apontou que as principais motivações de tal conflito teriam sido rivalidades preexistentes entre os diferentes grupos

[21] Menezes (2010) e Smiljanic (2002) apontam que a fundação da missão de Maturacá também constituiu em um polo de atração para a incorporação, às comunidades, de pequenos grupos circundantes.

atraídos pelo estabelecimento dos salesianos. Embora não disponha de mais detalhes sobre esse episódio, as falas de meus interlocutores não indicam que haja uma motivação mais determinante, por assim dizer, que tenha levado a essa fissão. Se nos discursos dos Yanonam̈i, como é evidenciado no trecho acima, eram recorrentes afirmações que associavam a intensificação de conflitos com o aumento populacional das comunidades, Salomão e Agostinho, em contrapartida, afirmaram certa vez que alguns dos mais velhos contam que a divisão dessa comunidade inicial teria sido, inclusive, sugerida por um dos missionários que atuavam em Maturacá nos anos 1970. Nesse sentido, sem poder discutir em pormenores esse evento, sugiro apenas que o episódio não é narrado de maneira unívoca pelas pessoas e que buscar sua motivação primária não parece ser a melhor saída para compreendê-lo. O que importa aqui é indicar alguns de seus desdobramentos.

Conforme me relatou Agostinho, foi alguns anos após essa primeira cisão, ainda na década de 1970, que se originou a comunidade de Nazaré – localizada às margens do *Xihitimakëu* (rio Iá), algumas dezenas de quilômetros rio abaixo – após outra pequena fissão da comunidade de Maturacá. Portanto, essa divisão decompôs, segundo os termos *yanonam̈i* de autodesignação, os antigos moradores de uma mesma comunidade (os *Masiripwëthëri*) em dois blocos: os *Opotathëri* (todos os moradores das comunidades do conjunto de Maturacá e Ariabú) e os *Xihitimathëri*[22]. Assim, a maior parte das pessoas

[22] O sufixo "thëri" se refere, segundo Agostinho, ao local de nascimento e moradia dos Yanonam̈i em questão. A tradução literal feita por ele foi "nativo". Já a tradução dada ao termo *Opotathëri* foi: "pessoa que nasceu perto da serra [*Opota*] ". Segundo Lizot (2004: 437), tal termo pode fazer referência ao (s) membro (s) de determinada comunidade.
Note-se que esse sufixo sempre acompanha o nome de algum elemento do território ocupado: *Opota* é o nome dado a uma serra (vem de *opo* – "tatu" – devido à presença desse animal em grande quantidade). Em português, "Serra do Padre".
Assim, antes das migrações, seus antepassados se autodesignavam como *Masiripwëtëri* e *Irokaitëri*.
Utilizo aqui a grafia indicada pelos Yanonam̈i.

que vivem nas comunidades próximas ao canal Maturacá (os *opotathëri*) e na comunidade de Nazaré (os *xihitimathëri*) são descendentes de um mesmo grupo de antepassados.

Foi também no contexto dessa grande divisão que, segundo Agostinho e Edivaldo (morador de Maturacá), as casas *yanonamɨ* sofreram uma grande transformação, também com influência dos salesianos. Conforme Smiljanic (2002), o Padre Pedro Durante, então atuante na missão Nossa Senhora de Lourdes, foi o grande incentivador desse processo[23]. A tradicional casa em formato circular (*xapono* ou *toxasike*, como explicarei mais adiante), coabitada por todos os Yanonamɨ de uma mesma comunidade, deu lugar às casas compostas por núcleos familiares, *yahi*, que ainda são dispostas em formato circular ou oval, ao redor de uma "praça" ou espaço central[24]. Contudo, ainda existe uma forma de casa que corresponde às antigas construções *yanonami*: trata-se das "casas rituais"[25], feitas a partir de uma estrutura de madeira e teto de palha. Há duas delas nas comunidades, uma na região central de Maturacá e outra em Ariabú; são nesses espaços que ocorrem os "trabalhos dos pajés", tema que será discutido no terceiro capítulo da dissertação.

Embora essa cisão pareça consistir em um evento importante na memória dos Yanonamɨ, outras pequenas fissões viriam a ocorrer nas décadas subsequentes, se desdobrando na formação de conjuntos menores de casas familiares – ora chamados de "bairros", ora de comunidades – estabelecidos nos entornos das duas comunidades maiores, Ariabú e Maturacá. As datas dessas divisões menores me foram relatadas com

[23] A mesma estratégia - de incentivo ao abandono das casas coletivas em prol de casas ocupadas apenas por núcleos familiares - foi adotada pelos salesianos em outras áreas do noroeste amazônico como componentes do processo civilizador que empregaram. Andrello (2006) verificou esse movimento no povoado de Iauaretê, no qual os missionários atuaram como "catequistas e intermediários" (ANDRELLO, 2006: 128) no processo de abandono das malocas entre grupos que viviam antes dispersos pelas proximidades do rio Uaupés.

[24] As casas familiares *yahi* são construções de pau-a-pique ou madeira, sua cobertura é feita com palha ou telhas de zinco. Costumam ter, aproximadamente, 5 x 3,5m.

[25] Termo usado localmente.

certa disparidade, o que torna difícil precisá-las. Contudo, esses episódios parecem ter começado a se desenrolar aproximadamente no ano 2000, quando uma família de Ariabú se mudou para mais perto da missão e formou a comunidade de Nossa Senhora Auxiliadora.

Ano	População	Fonte
1956	**150**	CCPY 1982
1961	**220**	CCPY 1982
1969	**287**	CCPY 1982
1980	**500**	CCPY 1982
1998	**794**	Istria/IDS 1999
2006	**1250**	IBDS 2006
2017	**1766**	DSEI-Y 2017

Figura 4 – População das comunidades *yanonam~~i~~* da região de Maturacá[26].

1.3.2. O "conjunto regional" de Maturacá

Adoto o termo "comunidade", cujo uso é corriqueiro entre os Yanonam~~i~~, para designar o conjunto de pessoas que compartilham um mesmo local de residência articulado por laços de parentesco e relações de solidariedade. A expressão mais próxima que me foi dada para traduzi-lo, na língua *yanonam~~i~~*, foi *xapono*. Enquanto me explicava

[26] Essa tabela baseia-se na elaborada por Smilljanic (2002), acrescida de informações sobre o ano de 2006 a partir do quadro formulado por Menezes (2010: 85) e sobre o ano de 2017 através de dados coletados pelo Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami (DSEI-Y) de Maturacá.

isso, Agostinho fazia gestos com as mãos indicando um formato circular, ao passo que também me dizia que tal termo designa o espaço habitado e ocupado pela casa e pessoas, à medida que o nome da construção tradicional – habitação circular – é *toxasike*. O termo *yahi*, que faz referência às casas familiares, é dotado de um sentido semelhante, já que designa conjuntamente a construção física e seus moradores: "le term yahi désigne plutôt la maisonnée" (ALBERT, 1985: 196).

Embora os *opotathëri* mantenham um único termo de autodesignação, segundo o discurso elaborado por eles, há pelo menos duas comunidades locais maiores na região compreendida por Maturacá, que, aliás, mantêm certa rivalidade entre elas, questão que retomarei nos próximos capítulos desta dissertação. Menezes (2010: 31-32) aponta que o discurso *yanonam~~i~~* oscila entre duas formas de representação: a primeira é formada pelos dois blocos maiores (Maturacá e Ariabú); já a segunda, apresenta uma divisão de um dos conjuntos (Ariabú), compreendendo, dessa forma, quatro diferentes comunidades (Maturacá, Ariabú, Auxiliadora e União; ver figura 4)[27]. Contudo, diante do discurso dos Yanonam~~i~~, sugiro que essa divisão dos conjuntos também incide sobre a comunidade de Maturacá, de modo que essa oscilação se dá entre as duas comunidades locais maiores e oito comunidades locais menores (Maturacá, Santa Maria, Beira Rio, Vila Alta, Cupuaçu, Ariabú, Auxiliadora e União; ver figura 5). Não procuro aqui privilegiar a referência a nenhuma das duas formas existentes, apenas demonstrar a coexistência de ambas na realidade *yanonam~~i~~*.

[27] Assim como Ramos (1990), Menezes (2010) adota os dois termos, "comunidade" e "aldeia", estabelecendo que o primeiro denota a composição do grupo de co-residentes e o conjunto de relações compreendidas por eles, ao passo que o segundo designa o espaço físico e as construções dessa residência. Devido à não separação dos dois conceitos na língua *yanomami*, optei por empregar somente o primeiro.

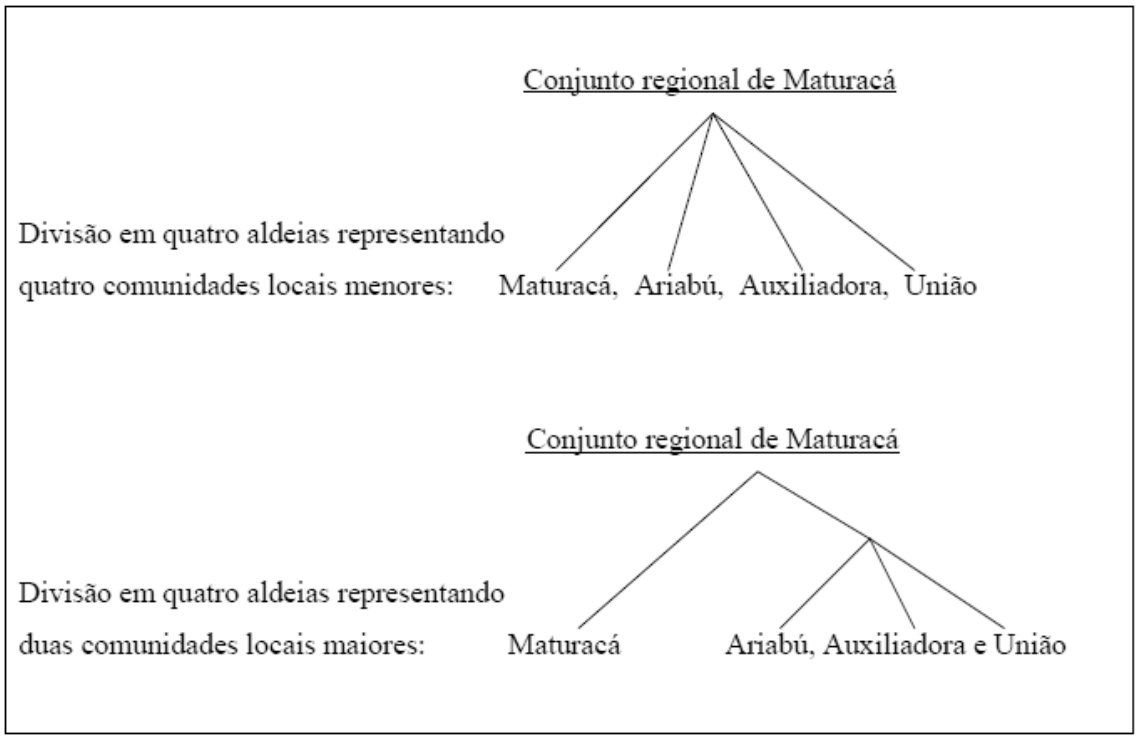


Figura 5 – "Conjunto regional e comunidades locais". Fonte: MENEZES (2010: 32).

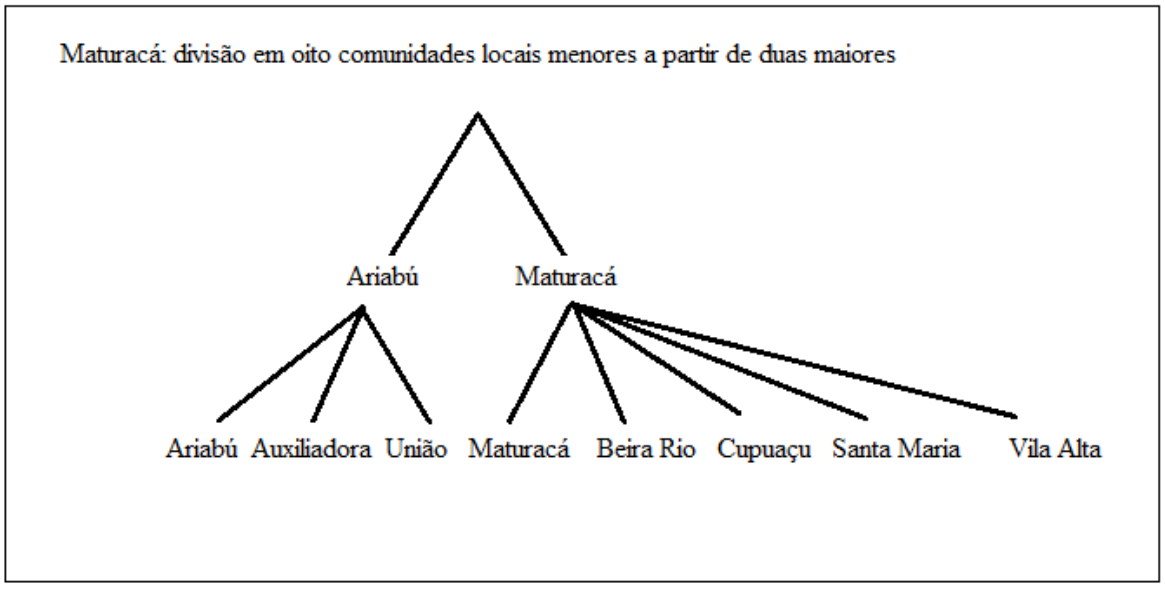


Figura 6 – Conjunto das comunidades de Maturacá. Elaborado pelo pesquisador.

Sobre essa composição aparentemente instável, destaco ainda que somente as duas comunidades locais maiores possuem nomes de referência na língua *yanonami*, sendo *Horoina* o correspondente a Maturacá e *Hepotexiwë* o correspondente a Ariabú[28]. Além disso, as comunidades menores (Santa Maria, Beira Rio, Vila Alta, Cupuaçu, Auxiliadora e União) são, muitas vezes, referidas por "bairros"[29]; já as duas maiores nunca são designadas desse modo. Como explica Agostinho, "não é bairro! Aquele [Maturacá] que é circulado é central né, original, *xapono* mesmo".

Mais uma questão a ser ressaltada é que, salvo dois "bairros", a maioria dos *përiomi* (termo comumente traduzido como "chefes", "lideranças" ou "tuxáuas") mora nas duas comunidades maiores. Os Yanonami identificam a existência de quatro pessoas com essas qualidades em Maturacá (sendo duas na comunidade maior, uma no bairro Vila Alta e outra no Beira Rio) e três em Ariabú. Todas essas sete lideranças são homens de idade avançada e classificados como pajés, o que mostra uma estreita ligação entre relações sociopolíticas locais e a pratica do xamanismo, como procurarei discutir no terceiro capítulo da dissertação. Nesse sentido, quando conversávamos sobre as relações entre as chefias, as comunidades e os bairros, Agostinho afirmou: "os tuxáua mesmo que manda em toda a comunidade. Têm quatro lideranças aqui [Maturacá] que comanda tudo mesmo. E ali [Ariabú] é a mesma coisa". As práticas cotidianas de xamanismo, ou o trabalho dos pajés, são realizadas diariamente nas casas rituais de Maturacá e Ariabú.

[28] O termo *Horoina* faz referência à espuma branca do canal Maturacá, que se assemelha às plumas de uma ave, *horoi*.
Já para o termo *Hepotexiwë*, encontrei duas explicações distintas: *hepotexi* faz alusão à "cabelos compridos", característica atribuída às vegetações das margens do igarapé Ariabú, ou à uma narrativa que conta a história de um Yanonami de cabelos longos que vivia em uma caverna às margens do mesmo igarapé.
[29] Não parece haver termo correspondente na língua *yanonami*.

Para que se possa esboçar uma compreensão dessa oscilação no discurso dos Yanonami, acredito que seja fundamental cotejar as categorias locais com o modelo proposto por Albert (1985) e elaborado junto aos Yanomami orientais (*Yanomamë* ou *Yanomam*). Segundo o autor, a organização sociopolítica *yanomam* estabeleceria esferas de relações projetadas no espaço ao redor de uma comunidade e conforme se avança sobre as esferas mais exteriores e se distancia da comunidade de referência, as relações se tornariam mais hostis. A classificação das relações intercomunitárias replica o campo das "relações sociopolíticas" *yanomam*, que, por sua vez, seriam orientadas pela construção de alteridades conceituais articuladas às agressões patogênicas e às transações rituais (ALBERT, 1985: 190-191) [30]. Vejamos, pois, os contornos gerais do modelo proposto pelo autor.

Conforme a taxonomia *yanomam*, Albert (1985: 190) indica que a classificação das relações intercomunitárias (intraétnicas) constituiria um subconjunto de uma taxonomia global, que se expandiria até uma nomenclatura ontológica – seres humanos, sobrenaturais e animais – e também se desdobraria na terminologia das relações interétnicas. Essa classificação sociocentrada, que parte de uma comunidade de referência, projeta geograficamente cinco categorias de relações em espaços sociopolíticos concêntricos:

1. *Yahitheribë*: os corresidentes da casa coletiva; grupo local composto, majoritariamente, por uma parentela cognática. Tratar-se-ia de uma unidade idealmente endogâmica[31] (Idem, 1985: 196-207).

[30] A teoria das agressões patogênicas *yanomami* e sua articulação junto à pratica do xamanismo serão discutidas no terceiro capítulo desta dissertação.

[31] Por endogamia, Albert (1985) se refere à preferência pelos casamentos no interior da mesma casa coletiva, que coincidiria com o grupo local *yanomam*.

2. *Nohimobëha*: o conjunto multicomunitário dos aliados políticos; geralmente, o grupo que abrange os convidados para as festas *reahu*. Cada comunidade de referência se correlacionaria, em geral, a outras quatro ou cinco comunidades, com as quais realizariam trocas matrimoniais e rituais, distantes da primeira dentro de um raio de até aproximadamente cinquenta quilômetros. Constituiriam alianças imprescindíveis para que a impossibilidade demográfica e sociológica do ideal de endogamia das comunidades locais fosse ajustada e transformada em vantagem política diante de situações hostis com outros grupos (Idem, 1985: 207-208). No caso de casamentos exogâmicos, haveria uma preferência pela uxorilocalidade como princípio de residência.
3. *Nabëobëha*: conjunto que abrangeria os grupos hostis e os estrangeiros, os inimigos atuais, entre os quais haveria conflitos e ações de feitiçaria guerreira. Estariam distantes, geralmente, de cinquenta a cem quilômetros da comunidade de referência. Entre os Yanomami orientais, Albert (1985: 216) aponta que as incursões guerreiras diminuíram notavelmente após a instalação das missões, a partir dos anos 1960, e de postos da FUNAI, em meados da década de 1970. Assim, como se nota, tanto na obra do autor (ALBERT, 1992; 2002) como na de Kelly (2003; 2005), houve uma simplificação desse termo – *nabë*, ou *napë* para os Yanomami ocidentais –, que passou a designar, quase exclusivamente, os brancos[32].
4. *Nabëthëbëhwathoho*: conjunto dos inimigos antigos ou virtuais. Encontrar-se-iam a uma distância de cem a duzentos quilômetros da comunidade de

[32] Conforme Ramos (1990: 290), os Sanumá utilizam o termo de autodesignação *sanïma dïbï* ("seres humanos") em contraste às expressões *nabï dïbï* ("outra gente", seus vizinhos Caribe) e *setenabï dïbï* (brancos ou não-indígenas).

referência. Seriam grupos com os quais não se mantêm alianças matrimoniais, econômicas ou políticas. (ALBERT, 1985: 219).

5. *Tanomaithëbë*: o conjunto dos inimigos desconhecidos. Estariam distantes de duzentos a trezentos quilômetros da comunidade de referência, ter-se-ia conhecimento de sua existência e localização, geralmente, através de rumores intercomunitários. Assim como com o conjunto dos inimigos virtuais, apenas se manteriam, com eles, relações de agressão simbólica. Tratar-se-ia do limite estrutural desse sistema de alteridades (Idem, 1985: 220-221).

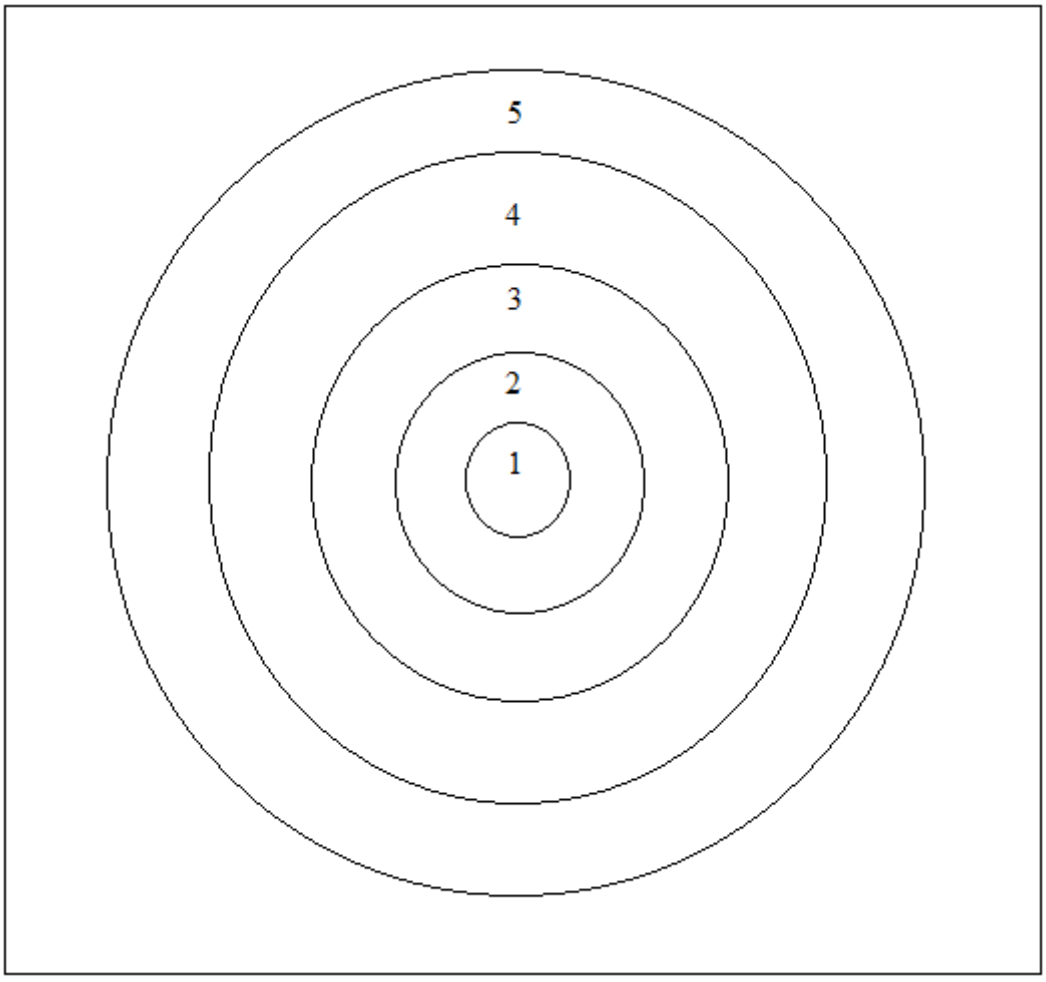


Figura 7 – Classificação concêntrica das relações intercomunitárias *yanomam*.

Fonte: ALBERT (1985: 194).

Conforme o autor, essa classificação das relações e circunscrições sociopolíticas teria ainda uma dupla leitura: sincrônica e diacrônica. A primeira seria definida pelo grupo de referência e sua articulação concêntrica de distâncias sociogeográficas intercomunitárias. Já seu aspecto diacrônico, de caráter processual, consistiria nas possibilidades que o modelo proporciona a seus membros para caracterizar as trajetórias migratórias das diferentes comunidades de cada circunscrição política: "la composition et la délimitation empirique de ces circonscriptions sont em fait três variables et labiles" (ALBERT, 1985: 195). Assim, a disposição das classificações não é estática, mas dinâmica, e compreende o crescimento demográfico, cisões, fusões e migrações dos grupos *yanomam*. Nesse sentido, comunidades que se relacionam a um grupo de referência poderiam, do ponto de vista deste, passar, gradualmente, de uma circunscrição à outra.

A dinâmica do modelo de classificação proposto por Albert (1985) seria, pois, composta de dois movimentos divergentes: um centrífugo e outro centrípeto. O primeiro consistiria na tendência que as comunidades vizinhas, geralmente originárias de uma mesma, apresentam em se distanciar progressivamente à medida que sofrem fissões contínuas e, deste modo, antigos corresidentes passariam a ser aliados políticos, depois inimigos e assim sucessivamente. Já o movimento centrípeto consistiria na formação de novas alianças através de migrações: grupos que antes se encontravam distantes e se tornam aliados, tendendo a efetuar o trajeto inverso em relação aos anteriores.

Ademais, a composição desses círculos concêntricos intercomunitários estaria relacionada a um outro dispositivo de classificação: as relações interindividuais. Nesse sentido, segundo a terminologia de parentesco *yanomam*, a partir de um ego de referência, masculino ou feminino, haveria três classes de relações: os parentes "reais", conjunto de consanguíneos diretos e afins cognáticos que constituiriam os corresidentes ou o grupo

comunitário; o conjunto formado pelos parentes virtuais, ou afins classificatórios, que comporiam o grupo dos aliados políticos e do arranjo multicomunitário; e, por fim, o conjunto dos inimigos, compreendidos como não parentes, que estão situados além da parentela classificatória e com os quais há recusa à utilização de qualquer termo de parentesco, *wãka kõmi* (Idem, 1985: 233-234).

Retornemos às comunidades *yanonamɨ*. Haveria aqui a constituição de um referencial concêntrico de classificação das relações com a alteridade, transformado a partir do estabelecimento dos missionários e das sucessivas divisões comunitárias? Como seriam pensadas localmente a composição e a dinâmica dessas relações?

Tenho bem claro que o tempo dedicado à etnografia e ao trabalho de campo nesta pesquisa certamente não são suficientes para adentrar esses temas em grande profundidade, o que adia o remate dessas questões para uma pesquisa futura. No entanto, é necessário elaborar um esboço inicial acerca da composição desse "conjunto regional"[33] (MENEZES, 2010) de Maturacá, uma vez que seus moradores são os principais envolvidos com a implementação do turismo na região. Além disso, como já foi brevemente mencionado, o Projeto Yaripo consiste em um momento, nos termos sugeridos por Gallois (2005b: 113), que exige dos Yanonamɨ sua apresentação como unidade social e política, movimento que é praticado por meio das associações e das lideranças locais. Deixo a discussão sobre a (cosmo)política *yanonamɨ* no projeto de turismo para o terceiro capítulo desta dissertação. Por ora, me aterei a outras formas, nos

[33] A respeito da noção de "conjunto regional", Menezes (2010) parece emprega-la como recurso textual para diferenciar a comunidade de Maturacá do conjunto formado por ela e as outras comunidades da região. Embora essa noção não tenha sido conceitualmente bem definida pelo autor, optei por mantê-la como recurso para evitar uma analogia direta entre o conjunto das comunidades de Maturacá e o conceito de "conjunto multicomunitário" elaborado junto aos Yanomam (ALBERT, 1985), uma vez que, como argumentarei adiante, as duas disposições podem até se aproximar, mas muitos também são os contrastes entre elas.

termos de Wagner (2010), de como "eliciar" os grupos que compõem esse conjunto regional.

Destarte, o conjunto das comunidades de Maturacá parece constituir um arranjo multicomunitário *Nohimobëha* de aliados políticos, tal qual descrito por Albert (1985). Essa composição – ora duas, ora oito comunidades – teria se originado a partir de um *movimento centrífugo* de expansão: da cisão, nos anos 1970, da comunidade que migrara das proximidades do *Masiripwëɨ* e se estabelecera nas cercanias da missão salesiana na década anterior. Além disso, vinculado a esse processo haveria um *movimento centrípeto*: a incorporação, às comunidades, de outros grupos que habitavam áreas adjacentes do território, como indicado por Menezes (2010) e Smiljanic (2002). No entanto, como argumentarei adiante, as fronteiras entre os domínios do local, do multilocal e do exterior, aparentemente bem delimitadas pelo concentrismo das "relações sociopolíticas" *yanomam* (ALBERT, 1985), não são tão evidentes em Maturacá.

Embora as comunidades de Maturacá não sejam constituídas por habitações coletivas, como as encontradas entre os Yanomami orientais, as casas familiares apresentam uma tendência a serem dispostas em formato circular ao redor de um espaço central. Além disso, tal como observado entre os outros grupos *yanomami* que mantêm as habitações tradicionais – sejam elas circulares, como para os Yanomam (Idem, 1985,) ou retangulares, como entre os Sanumá (RAMOS, 1990) –, cada casa coletiva é composta por pequenos grupos familiares que partilham alimentos e roças entre si. Em Maturacá, cada casa é composta por uma família que possui sua própria roça. Assim, o arranjo atual encontrado na região parece ser uma atualização da composição espacial das comunidades *yanomami*, uma solução criativa de transformação diante da pressão imposta pelos salesianos.

A partir do levantamento que registrei (ver figura 7), com a colaboração de Demetrio, Queylon e Nerivaldo, havia – no momento da realização da pesquisa –, aproximadamente, duzentas e oito casas familiares no conjunto das oito comunidades, que se encontravam distribuídas conforme o seguinte arranjo: trinta e uma em Maturacá, vinte e duas no bairro Beira Rio, vinte e seis no bairro Vila Alta, vinte e sete no bairro Cupuaçu, dez no bairro Santa Maria, setenta e duas em Ariabú, nove em Auxiliadora e onze no bairro União. Caso tome-se como referência a existência de apenas duas comunidades locais maiores (figura 5), o arranjo se daria da seguinte forma: noventa e duas casas em Ariabú e cento e dezesseis em Maturacá.

Outra categoria importante para a compreensão desse arranjo é a de "vizinhos". Segundo Agostinho e Edivaldo, todos os alimentos obtidos em expedições de caça ou coleta na floresta são compartilhados com os vizinhos, assim como equipamentos, utensílios de cozinha, fornos e farinha. A partir de outra vertente teórica, mais próxima ao que Viveiros de Castro (2017) chamou de "economia moral da intimidade"[34], Alès (2000) apresentou contribuições para os estudos sobre a "convivialidade" entre os Yanomami. Conforme a autora, o que por vezes observamos como atitudes corriqueiras nas relações cotidianas – tal qual a partilha de utensílios, alimentos, e conversas – são também, para os Yanomami, elementos constituintes de sua socialidade e importantes componentes dos seus "instrumentos de convivialidade" (ALÈS, 2000: 133).

[34] Viveiros de Castro (2017: 287 - 292) classificou a etnologia contemporânea relativa à região amazônica a partir de três principais ênfases teóricas. A primeira delas seria a "economia política do controle", "bastante influenciada pela distinção estrutural-funcionalista entre os 'domínios' doméstico e político-jural". (ibid.: 289). A segunda vertente consistiria na "economia moral da intimidade", cuja contribuição principal seriam os estudos sobre a "filosofia social e prática da sociabilidade cotidiana na Amazônia indígena" (ibid.: 290). Finalmente, haveria a ênfase da "economia simbólica da alteridade", de influência estruturalista e na qual o autor se inclui, que estaria interessada nas relações entre as sociologias e cosmologias indígenas de forma a atravessar "fronteiras sociopolíticas, cosmológicas e ontológicas" (ibid.: 291), propondo pensar o papel da alteridade na composição das socialidades amazônicas.

Alès (2000) indica que os estados e sentimentos que os Yanomami contrastam com contentamento ("being happy") são tristeza ("sadness") e raiva ("anger"), sendo os três relacionados ao princípio vital – componente metafísico da pessoa –, às condições fisiológicas, às emoções e aos pensamentos. Além disso, quando alguém se encontra em estado de raiva ou tristeza, todas as pessoas próximas são afetadas e se mobilizam para transformar essa disposição, tendo como objetivo auxiliar a restauração de seu princípio vital:

> Each co-resident feels obligated to behave in such a manner as to calm the affected person, in order to enable him or her to become reintegrated with a balanced state of tranquility. [...] The members of the community must help the person return to their state of health, happiness and propriety (Idem, 2000: 134-135).

Conforme a autora, o princípio é que ninguém deve se encontrar em estado de sofrimento e dor, nem permitir que um corresidente permaneça nessa condição. O aspecto coletivo dos trabalhos – caça, pesca e cuidados com a roça – e dos conflitos permite que as pessoas compartilhem os incômodos e, consequentemente, as ações para suprimi-los. Isso se refletiria, por exemplo, no respeito que os aliados exibem quanto à proibição da exposição pública dos nomes próprios da pessoa[35], ao passo que em uma relação conflituosa, inimigos pronunciam continuamente os nomes uns dos outros. Todas essas ações seriam, segundo Alès (2000: 136), marcas de atenção, afeto e relações amistosas; em outros termos, comporiam uma "ética do cuidado" ("ethic of care") da socialidade *yanomami*.

Essa "ética do cuidado" seria própria à convivialidade do que a autora chama de "neighbourhood group" – conjunto formado pelos corresidentes e seus vizinhos,

[35] Tratarei das proibições relacionadas à menção dos nomes próprios mais adiante neste capítulo.

constituindo uma forma ampliada do grupo local, no qual há partilha de comida, trocas matrimoniais e econômicas, além de solidariedade xamânica e ritual em casos de conflitos bélicos. Tal ética estaria ainda integrada às relações políticas *yanomami*, já que os chefes mais velhos, *pata*, seriam os principais responsáveis pela garantia e manutenção do bem-estar dentro do conjunto comunitário. A recorrência de comportamentos hostis internos a esse conjunto – "to behave as an enemy" (Idem, 2000: 144), recusa na partilha de alimentos e trocas ou renúncia de solidariedade – resultariam em fissões das comunidades e distanciamentos espaciais, seguidos de ataques de feitiçaria, incursões guerreiras e xamanismo agressivo, de acordo com o grau de proximidade política de cada grupo:

> Each of these modes of conflict or aggression regulation is defined in accordance with different interconnected criteria relating to the parties degree of spatial and genealogical proximity or distance, and to the category of sociopolitical relations between them (Idem, 2000: 144).

No caso de Maturacá, conforme relataram meus interlocutores, embora sejam recorrentes os casamentos entre pessoas de diferentes comunidades, a maior incidência de matrimônios acontece em seu interior, orientados por um ideal endogâmico. Geralmente, um dos cônjuges se muda para a casa dos pais do outro e, após terem filhos ou pouco tempo depois disso, constroem e fixam residência proximamente ou ao lado de onde viviam[36]. Isso resulta em um conjunto de casas próximas – de "vizinhos" – nas quais vivem núcleos familiares que compartilham laços estreitos de parentesco.

[36] Segundo Albert (1985), o ideal de casamento entre os Yanomami consiste na união entre primos cruzados; a descendência é patrilinear e a orientação de residência é, predominantemente, uxorilocal. Além disso, o autor aponta que, no caso de casamentos exogâmicos, é comum que haja uma disputa quanto ao local de residência do casal, fato que revela o duplo aspecto, político e demográfico, da aliança entre grupos locais (ALBERT, 1985: 208). Em Maturacá, casos de residência virilocal também parecem ser bastante comuns. Embora haja, entre os Yanonam~~i~~, um termo (*wahamap~~i~~*) para designar "primos cruzados", que me foi traduzido como "casamento próprio", também me foi explicado tratar-se de uma prática *xomayaiwë* ("antiga"), que atualmente não ocorre com a mesma frequência.

A uxorilocalidade, descrita como um dos ideais do casamento *yanomami* por Albert (1985) e Ramos (1990), me parece ter sido, de certa forma, um tanto borrada entre as comunidades de Maturacá nos últimos anos. A análise detalhada das relações de parentesco e da disposição das pessoas nas comunidades não são o mote principal desta dissertação, mas observações iniciais parecem apontar que casais recém-formados tendem a estabelecer sua residência nas proximidades da casa dos pais do cônjuge que detiver maior "prestígio" ou influência política dentro das comunidades[37]. Por exemplo: a maioria dos filhos e filhas casados das lideranças tradicionais de Maturacá e Ariabú moram próximos à casa dos pais; não são necessariamente os homens que se mudam. Reitero que uma investigação mais profunda e detalhada das relações de parentesco e deslocamentos procedentes dos casamentos seria necessária para a compreensão desses arranjos.

A complexidade se encontra aqui, nos termos de Wagner (2010), em como eliciar os grupos que compõe Maturacá. Como bem sintetiza Andrello (2016: 70):

> No contexto Melanésio tratado por esse autor, os nomes postos em cena no processo de elicitação de unidades sociais constituem um modo de criatividade vinculado às distinções promovidas no contexto da troca de riquezas e mulheres – uma mulher recebida implica uma compensação a seus parentes com machados, porcos ou conchas por parte dos parentes de seu novo marido.

Nesse sentido, entre povos como os Daribi, o contraste entre os gêneros, do qual derivam as relações de troca, seriam formas de eliciar as relações sociais. Em outras palavras, no contexto melanésio, conceitos como clã e comunidade "não são grupos no sentido de construções deliberadamente organizadas ou ideologicamente

[37] Uma discussão sobre as categorias de chefia e os dispositivos de atuação política em Maturacá será realizada nos próximos capítulos.

regulamentadas" (WAGNER, 2010: 249), como o são nas formas ocidentais. Em suma, as unidades sociais despontariam a partir das relações como "agrupamentos associativos", ou seja, os grupos são eliciados pelos Daribi de maneira indireta e não intencional, eles seriam criados "como um tipo de contexto geral para a expressão de alguém" (Idem, 2010: 247), ao passo que sua eliciação direta seria construída através do exercício antropológico. Em suma, o argumento central do autor é que os grupos não existem a priori. Vejamos algumas implicações dessa discussão para o cotejo do modelo proposto por Albert (1985) com os dados disponíveis sobre a realidade *yanonam~~ɨ~~*.

Termos como os indicados por Albert (1985) para eliciar os grupos na realidade *yanomam* (no caso, *yahitheribë* e *nohimobëha* que correspondem, respectivamente, aos corresidentes e ao conjunto multicomunitário de aliados) não parecem ser comumente usados em Maturacá. Quando perguntei a Edivaldo sobre o tema, ele me relatou que o termo usado para se referir aos moradores da mesma casa familiar (*yahi*) é *ipayek~~ɨ~~pi~~ɨ~~*[38]; para designar todos os Yanonam~~ɨ~~ do conjunto regional de Maturacá, costuma-se dizer "parentes", *norimëya*; e para se referir aos Yanonam~~ɨ~~ de outras localidades, usa-se o termo *xom~~ɨ~~*. No entanto, ao longo de outras conversas com meus interlocutores e a partir da observação do diálogo entre eles, entendi que essas expressões são, em realidade, contextuais e relacionais. *Ipayek~~ɨ~~pi~~ɨ~~*, por exemplo, cuja tradução seria, segundo José Antonio Kelly (em comunicação pessoal) e Lizot (2004), algo como "minha gente", pode ser usado, contextualmente, para se referir não somente aos parentes da mesma casa, mas também a um grupo maior, englobando os vizinhos mais próximos e até todos os corresidentes de um mesmo conjunto comunitário. *Norimëya*, por sua vez, pode também se referir aos Yanomami de outra localidade em uma situação na qual eles estejam próximos – em uma reunião da associação, por exemplo. Por fim, o termo *xom~~ɨ~~* me foi

[38] Conforme me explicou Edivaldo, "no tempo do *xapono* era todo mundo *ipayek~~ɨ~~pi~~ɨ~~*".

traduzido como "outro", podendo designar, por ocasião, desde um morador de outra casa familiar ou comunidade até um não Yanomami.

O desuso, ou pouca aplicação, de expressões imediatamente análogas às dos Yanomam para designar os grupos que compõe o conjunto regional de Maturacá não sugere que a tese de Albert (1985) seja menos pertinente para pensar a organização socioespacial *yanonamɨ*. A hipótese aqui é que na correlação do contexto *yanonamɨ* com o modelo proposto pelo autor, os modos de eliciação dos grupos são de alguma forma diferentes, mas dispõem de lógicas similares. Como sugeriu José Antonio Kelly (em comunicação pessoal), a corresidência estendida (com mais pessoas), o sedentarismo, as relações com brancos permanentes nas comunidades (soldados e missionários) e o decaimento das incursões guerreiras parecem demandar uma atualização, por assim dizer, das categorias propostas por Albert (1985). Infelizmente, não é possível aprofundar esta discussão, uma vez que não disponho de dados para tanto. O propósito aqui foi apresentar Maturacá como uma composição de diferentes grupos, cujas fronteiras socioespaciais são, de certa forma, borradas para quem é de fora. Todavia, em um contexto como o do Projeto Yaripo, os Yanonamɨ se veem em uma situação na qual têm de se apresentar – ou, ao menos, têm que ser reconhecidos – como unidade diante dos parceiros e do Estado e assim o fazem, a seu modo, por meio das associações e das lideranças tradicionais, como argumentarei no terceiro capítulo desta dissertação. Por ora, voltemo-nos a outros aspectos da composição do conjunto regional de Maturacá que convergem com a discussão proposta por Albert (1985).

Smiljanic (2002: 152), ao discorrer sobre Maturacá, afirma que "a alteração gradual do padrão de assentamento levou a um processo de reversão do movimento centrífugo de reprodução social Yanomamɨ". De fato, a presença missionária influenciou a formação de um contingente populacional um tanto destoante do padrão das

comunidades *yanomami*, geralmente compostas, em média, por aproximadamente cinquenta a oitenta pessoas. Mesmo que se considere a existência de oito comunidades, a média de moradores em cada uma delas seria por volta de duzentas e vinte pessoas, o que parece indicar que o conjunto de Maturacá tenderia mais ao movimento centrípeto. Embora a ocupação espacial seja muito diferente da encontrada por Albert (1985) e os grupos estejam mais próximos um dos outros, a criação dos bairros a partir das últimas duas décadas, motivadas, pelo que me relataram, por conflitos entre parentes e dificuldades de lidar com a juventude, parecem indicar que o movimento centrífugo de reprodução mencionado pelo autor também existe de certo modo. A ação criativa elaborada pelos Yanonam~~i~~ para lidar com os conflitos provenientes do alto índice populacional nas duas comunidades locais maiores se orienta por essa lógica centrífuga e parece se consumar nessas pequenas fissões que deram origem aos bairros adjacentes a elas.

Quando se caminha por entre as comunidades da região, sobretudo pelas localizadas à margem direita do canal, as fronteiras entre os bairros dispostas na figura 7 não são nem um pouco evidentes; pelo contrário, são indiscerníveis para quem chega em Maturacá pela primeira vez. Enquanto elaborávamos conjuntamente a planta da região, pude notar que Demetrio, Queylon e Nerivaldo distinguiam as fronteiras entre os diferentes bairros ou comunidades a partir de seus moradores. Em outros termos, as casas e pessoas que nelas moram marcam as divisões comunitárias, o que parece indicar um entendimento das comunidades a partir das relações locais de parentesco.

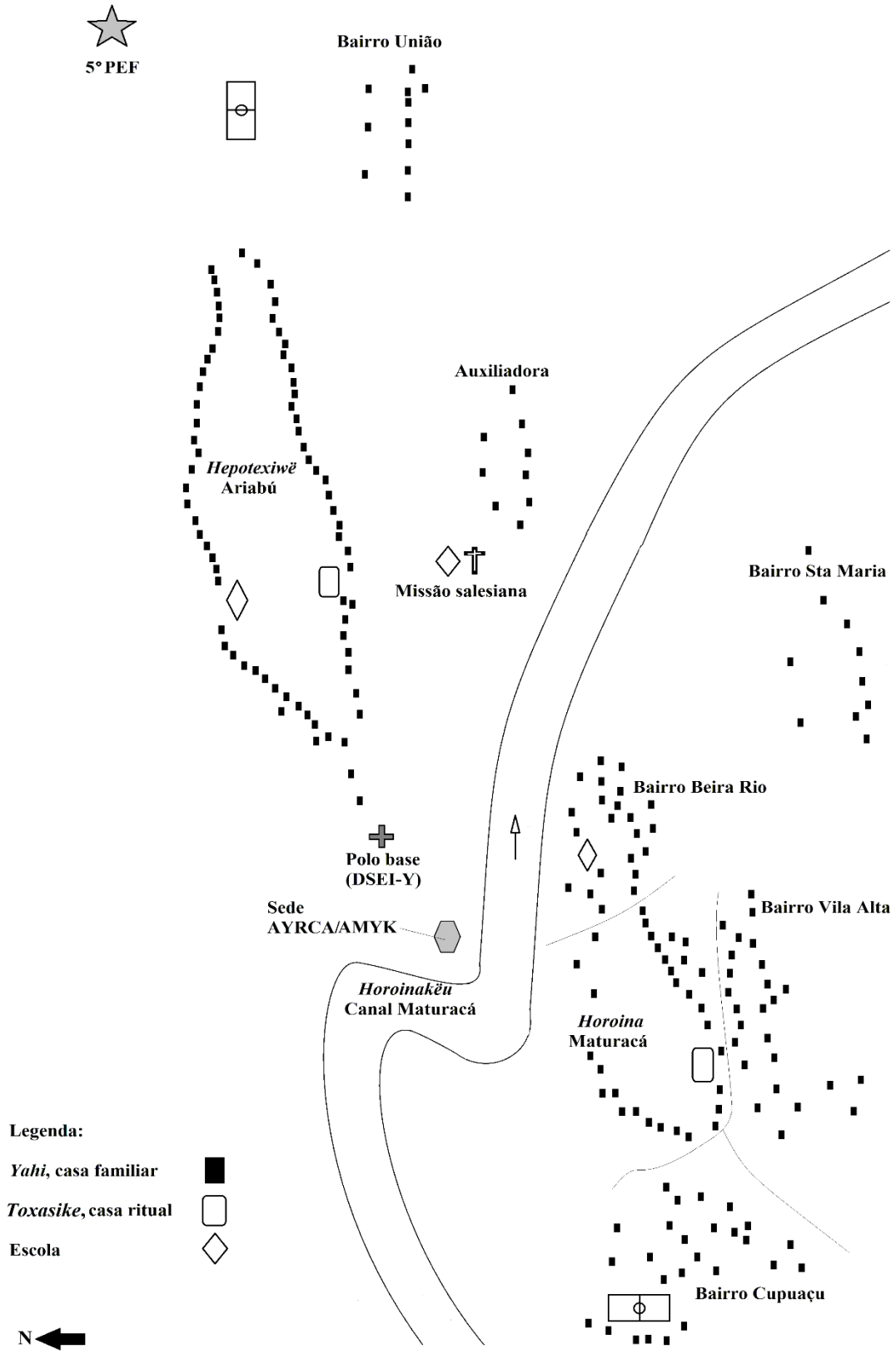


Figura 8 – Disposição das comunidades do conjunto regional de Maturacá. Elaborado pelo pesquisador.[39]

[39] Este esboço foi elaborado a partir de um desenho realizado em colaboração com Queylon, Nerivaldo e Demetrio, moradores da comunidade de Maturacá.

Assim, que relações definem essas fronteiras comunitárias? Como grupos – comunidades e bairros – são eliciados? No mais, a convivência tão próxima de aliados políticos constitui um problema para os Yanonamɨ? Essas são questões que pretendo deixar em aberto, já que, certamente, uma etnografia mais extensa com os Yanonamɨ seria necessária para esboçar uma compreensão.

Como foi discutido anteriormente, a partir do momento em que um grupo comunitário se expande demograficamente, há uma tendência a ocorrer uma cisão e, desse modo, novos bairros ou comunidades locais menores são criados – algo próximo do movimento centrífugo de reprodução social *yanomam* (ALBERT, 1985). Por diversas vezes, quando questionados sobre os motivos para a criação dos bairros e de novas comunidades, os Yanonamɨ apontaram como fator predominante os conflitos procedentes do crescimento demográfico: "quando a comunidade fica numerosa demais dá muitos conflitos", como me explicou um tuxáua de Maturacá.

A respeito do conjunto multicomunitário, Albert (1985: 211) afirma: "ce sont également des groupes issus en grand partie d'une même communauté d'origine", e que, também costumam ser compostos por grupos de origem distintos, ligados por relações de contato pacíficas que se desdobraram a partir de fluxos migratórios convergentes. Além disso, "au niveau économique les groups locaux d'une même ensemble multi-communautaire sont liés par des relations d'échange régulièrs au sein de cycles de rites funéraires" (Idem, 1985: 211). Assim, o conjunto regional de Maturacá também pode se assemelhar à descrição do grupo de aliados traçada pelo autor: é originário de uma mesma comunidade de antepassados, que se cindiu e incorporou grupos circundantes, e consiste, a partir de uma comunidade local de referência, no conjunto de convidados para as cerimônias funerárias *reahu*. As festas *reahu*, ou "festa da banana", como também são chamadas por meus interlocutores, são assunto de longa discussão na tese de Albert

(1985). Dada sua complexidade e por não ser o mote principal desta dissertação, não abordarei o tema em profundidade. No entanto, devido à importância central desses eventos na composição das relações intercomunitárias *yanomami*, descreverei brevemente os dias de *reahu* que pude acompanhar durante a pesquisa de campo.

A festa se desenrolou no espaço central e na casa ritual (*toxasike*) de Ariabú. Conforme Agostinho, todas as cerimônias *reahu* realizadas em Maturacá ocorrem nesses espaços nas duas comunidades locais maiores. Me dirigi até lá após receber um convite de Edivaldo e ser acompanhado por ele. Ao chegar na casa ritual, uma das primeiras coisas que me chamaram atenção foi a grande quantidade de bananas da terra (*kurata*) penduradas no teto, que viriam a ser consumidas junto com as cinzas do finado no dia seguinte. Tratava-se do antepenúltimo dia que compõe o *reahu*, o da recepção dos moqueadores após a caçada coletiva *henimu* e sua permanência por, mais ou menos, quinze dias em um acampamento na floresta, quando abatem uma grande quantidade de animais – porcos do mato, mutum e pacas, principalmente – cujas carnes moqueadas serão oferecidas aos convidados e consumidas durante a festa.

Ao passo que os moqueadores aguardavam escondidos nas adjacências de Ariabú, outros Yanonam~~i~~ trouxeram a caça – embrulhada por folhas de bananeira e cipós –, que foi depositada em uma espécie de forno, no interior da *toxasike*. Enquanto isso, duas senhoras, sentadas no interior da casa ritual, choravam em um tom de tristeza que parecia dotado de aspecto performático. Posteriormente, algumas mulheres, ornamentadas com tintura de urucum e *nãrãnouk~~i~~*[40], começaram a praticar uma dança, chamada *praiprai*, enquanto recepcionavam os caçadores que vinham ao seu encontro; estes, também

[40] Trata-se de uma tinta feita a base de urucum que adquire coloração preta ao ser misturada com cinzas de breu (madeira extraída na região), também é aromatizada com casca-preciosa. Segundo Pedro Renato, morador da comunidade de Auxiliadora, "é uma tinta original Yanomami".

dançando e ornamentados com pinturas, plumas brancas na cabeça e penas de arara presas aos braços, portavam suas armas de caça, espingardas ou arco e flecha. Pouco antes de chegada dos homens e mulheres à casa ritual, os tuxáuas das comunidades entoavam cantos *aëaëmõu*, uma forma de diálogo cerimonial. Após a prática das danças, as performances cessaram e as pessoas se recolheram.

No dia seguinte, fui novamente presenciar a festa da banana, dessa vez acompanhado por Agostinho. Nos dirigimos a um abrigo nas proximidades da comunidade de Ariabú, onde os homens se preparavam para a dança *praiprai*, enquanto as mulheres se aprontavam em outro local. Nesse dia, as performances contariam com a participação de um número bastante maior de pessoas: os convidados do *reahu*, os não residentes de Ariabú que comporiam a cerimônia. Havia cerca de cinquenta homens no local, e eles decoravam o corpo com as tinturas, os braços com as penas de cauda de arara, e a cabeça com plumas, além de portarem suas espingardas ou arcos. Também é uma ocasião em que quase todos consomem bastante *epena*[41], substância de uso quase exclusivo dos pajés em seus trabalhos cotidianos. Terminados os preparativos, fui orientado a aguardar e assistir a festa na casa ritual.

O grupo de mulheres se aproximou da área frontal da *toxasike* dançando e entoando cantos, e, enquanto isso, os homens aguardaram nas adjacências da comunidade. Elas se mantiveram juntas e continuaram com sua apresentação, ao passo que eles se aproximaram um a um ou em pares realizando suas performances e exibindo suas armas. No momento em que as danças são realizadas, os mais velhos e os anfitriões, de ambos os gêneros, permanecem sentados no interior da casa ritual, riem e se divertem: é uma ocasião de descontração. Posteriormente, homens e mulheres formam filas

[41] Uma discussão mais detalhada sobre o "trabalho dos pajés" e a inalação da *epena*, ou paricá, será realizada no terceiro capítulo desta dissertação.

separadas e dançam conjuntamente. Após essa agitação, as cinzas do falecido são trazidas por um anfitrião em um vasilhame coberto por panos: esse momento é marcado por choros e tristeza dos familiares. Finalmente, no dia seguinte as cinzas são consumidas com mingau de banana pelos convidados.

Conforme Albert (1985: 382), o *reahu*[42] consiste em uma forma de "endo-canibalismo funerário" operado dentro do conjunto multicomunitário e do grupo local, em contraste ao exo-canibalismo guerreiro, prática restrita às relações com inimigos de diferentes categorias – atuais, antigos, virtuais e desconhecidos. Entre os Yanomam, a cerimônia é precedida por outras duas etapas: um período de luto, que consiste na proibição da referência ao nome do morto, restrição do acesso a seus bens pessoais e uma preparação xamânica do corpo; e, posteriormente, após um último momento de lamentação dos familiares, o cadáver é envolto em uma espécie de embrulho feito de folhas e cipós e levado até a floresta por um corresidente para que se decomponha. Durante o período de exposição do corpo, outro processo de suma importância é realizado: a destruição dos bens pessoais do finado – ornamentos, arcos, flechas e até a roça (ALBERT, 1985: 392). Após a permanência, por algumas semanas, dos restos mortais na floresta, os ossos são recolhidos e trazidos para serem limpos, cremados e transformados em cinzas, que são guardadas e depois consumidas, de tempos em tempos, durante a efetuação da cerimônia. Todos esses procedimentos são realizados, segundo o autor, para impedir que o espectro do falecido retorne ao mundo dos vivos: a operação simbólica do luto *yanomam* consiste no afastamento, feito pelos consanguíneos e afins, de todo traço social, (atividades e interações) da pessoa morta (Idem, 1985: 394).

[42] Entre os Sanumá, a cerimônia é conhecida por *Shabono* e se desenrola de maneira bastante semelhante. Para mais detalhes ver Ramos (1990: 51-52).

Quando esteve na região de Maturacá, entre os anos de 1999 e 2000, Smiljanic (2002: 149) observou que as cremações e, consequentemente, as festas *reahu* ocorriam com baixíssima frequência: "apenas os corpos dos homens velhos e influentes são cremados". A motivação principal desse fato era, segundo a autora, a intolerância dos salesianos, manifestada desde 1960, quanto à queima dos ossos dos mortos. A introdução do enterro cristão e a não realização das cerimonias funerárias *yanomami* teriam como consequência a presença de espectros *pore*, um dos componentes metafísicos da pessoa *yanomami*[43], vagando pela floresta e arredores das comunidades (SMILJANIC, 2002: 150). Devido a essa influência dos salesianos, há um pequeno cemitério na região Maturacá, situado na área entre a missão e a comunidade de Auxiliadora, além de algumas sepulturas nas proximidades de Ariabú.

Todavia, atualmente os Yanonami também parecem ter encontrado uma solução para essa questão. Durante a realização de sua pesquisa de campo entre 2006 e 2008, Menezes (2010) aponta que não presenciou nenhuma cerimônia funerária, mas, a partir de relatos de seus interlocutores, o autor notou que elas já ocorriam com maior frequência, cerca de uma por ano, do que foi notado por Smiljanic (2002) alguns anos antes. Maryelle Ferreira (2017), por sua vez, ao elaborar sua pesquisa de mestrado em Maturacá no ano de 2016, se deparou com uma situação completamente diferente: durante sua estadia de dois meses em campo, foram três festas seguidas. A autora chega até a afirmar que "essa festa ocorre com muita frequência" (FERREIRA, 2017: 114). Enquanto estava em Maturacá, pude presenciar somente os últimos dias de um *reahu*, pois havia acabado de chegar nas comunidades. Contudo, de acordo com o que me disseram meus

[43] Conforme Albert (1985: 139-140), a pessoa *yanomam* se constitui a partir da conjunção de dois conceitos: um componente físico (*bei sikë* "o envelope corporal") e um interior metafísico (*bei õshi*, o conjunto dos elementos espirituais). A dissociação definitiva do envelope corporal e do corpo espiritual resultaria na morte, enquanto a desagregação parcial ou reversível sucederia em um dos quadros compreendidos pela classificação patogênica *yanomam*.

interlocutores, já havia acontecido uma festa no mês anterior à minha chegada, em fevereiro, e outra estava programada para o mês de junho de 2018. Destarte, quais foram as mudanças que teriam motivado esse aumento considerável da ocorrência dessas cerimônias nas comunidades em questão?

Um dos aspectos a se destacar consiste na maior tolerância dos salesianos em relação às práticas indígenas atualmente; inclusive, um dos dias de *reahu* que pude acompanhar contou com a presença de um dos padres da missão. Para mais, o recurso criativo adotado pelos Yanonamɨ consistiu em combinar e reordenar, de forma muito particular, práticas do enterro cristão com as ditas tradicionais: de acordo com o que me relataram Agostinho e Edivaldo, os corpos dos mortos são enterrados e, posteriormente, desenterram-se os ossos para a cremação e realização do *reahu*. Após o enterro, todos os bens do finado são destruídos: objetos pessoais, roupas, utensílios, armas e até a casa, se a pessoa for, por ocasião, a única a habitá-la[44]. Tal processo também foi observado por Ferreira (2017: 82): "a cremação não é feita imediatamente, eles enterram, tal como recomendado pelos padres, e após se passarem alguns anos, eles desenterram e realizam o processo de cremação".

Contudo, essa prática não parece se efetuar somente com os recém-falecidos. Segundo Agostinho, a festa que ele estava organizando para o mês de junho seria voltada para a celebração das cinzas do tio de sua esposa, já falecido há mais de vinte anos. Além disso, as cinzas costumam ser armazenadas e divididas entre mais de um dos parentes próximos do finado, constituindo mais do que uma única festa. Portanto, me parece que não somente as cerimônias post-mortem para os recém-falecidos passaram a ocorrer com

[44] Conforme me explicou Queylon, a habitação familiar é derrubada, geralmente, quando nela mora um viúvo (a) cujos filhos já se casaram e possuem suas próprias *yahi*. Ou seja, tratam-se de habitações que ficariam desocupadas.

mais frequência: os Yanonamɨ, aparentemente, também passaram a desenterrar os ossos de parentes mortos há mais tempo – isto é, passaram a desfazer o cemitério – para realizá-las. Isto posto, como os Yanonamɨ teriam recebido a implantação de um cemitério? Além disso, teria sido a atuação imperativa dos missionários a única motivação para a baixa periodicidade da cerimônia no passado? Ainda, por que o *reahu* foi retomado com tanta intensidade? Essas são questões que também deverão ser investigadas futuramente com mais cuidado.

Finalmente, o último ponto relacionado ao *reahu* que me chamou atenção consiste na proibição à menção do nome dos mortos. Ramos (1990) faz uma pertinente discussão acerca dos rituais de nominação *sanumá*, do sigilo direcionado ao uso dos nomes próprios e das articulações lógicas que envolvem o uso da tecnonímia. Segundo a autora, entre os Sanumá o dispositivo criado para a proteção dos nomes pessoais consiste na escolha deliberada do nome de um dos membros do grupo local para que se torne público (por exemplo, "fulano"); já os outros membros seriam nomeados a partir dele com o uso da tecnonímia: "mãe de fulano", "pai de fulano", "irmão-mais-novo de fulano", "irmã de fulano", "esposa de fulano" e assim por diante (RAMOS, 1990: 209). Entre os Yanonamɨ, o mecanismo criado para garantir o sigilo dos nomes próprios é diferente. A partir do contato permanente, por mais de seis décadas, com a sociedade nacional e a missão salesiana, os Yanonamɨ passaram a empregar os nomes em português como uma forma de manter em sigilo os nomes pessoais em sua língua própria. Conforme me relatou Agostinho, todo recém-nascido recebe primeiro um nome *yanonamɨ*, atribuído preferencialmente por um dos avós maternos, que consiste em uma parte da composição

da alma da pessoa[45], e, após essa primeira nomeação, os pais dão um nome em português à criança, que será usado durante toda sua vida pública.

Entretanto, em relação aos mortos, a proibição da menção de seus nomes ultrapassa o sigilo envolto pela articulação das duas línguas: nem o nome em português pode ser dito. Já entre os Sanumá, "não há nenhum tabu especial com relação aos nomes dos mortos" (RAMOS, 1990: 229), eles recebem o mesmo tratamento que os nomes dos vivos. Entre os Yanonam~~i~~, a tecnonímia consiste no recurso empregado para evitar a alusão aos nomes próprios de falecidos; referências como "o finado meu pai", "minha mãe já falecida" e "o finado meu irmão" são comuns. A importância dada a essa proibição é tão realçada que Xavier disse, enquanto operava o rádio da sede da AYRCA, estar redigindo uma folha com códigos para ser colocada junto ao aparelho, de forma que se pudesse evitar a menção aos nomes de pessoas mortas quando fosse necessário noticiar falecimentos, via rádio, entre as comunidades. Assim como é observado entre os Yanomam (ALBERT, 1985: 400), o tabu envolto pela nomeação dos mortos parece estar relacionado ao afastamento de todo seu traço social e à prevenção contra o retorno de seus espectros ao mundo dos vivos.

O *reahu* consiste em uma "cérémonie d'alliance" (Idem, 1985: 438), na qual as relações políticas entre comunidades aliadas são reestabelecidas e atualizadas. Um dos dispositivos *yanomami* voltados à manutenção dessas alianças consiste nos diálogos cerimoniais analisados por Kelly (2017: 180), que são centrais no espaço das relações políticas intercomunitárias: "they are a ritualized form of verbal exchange aimed at the resolution of conflict between communities whose status as allies or enemies has become blurred". E ainda: "the *wayamou* dialogues and their variations (*himou*, *teshomomou*) can

[45] Para mais detalhes quanto à relação entre os rituais de nomeação e a composição da pessoa *yanomami* ver Albert (1985: 139-163) e Ramos (1990: 242-257).

take place in the context of the elaborate funerary ceremonies where allied communities arrive at the residence of the deceased by invitation" (KELLY, 2017: 181). Não disponho de dados de campo suficientes para realizar uma discussão sobre os diálogos cerimoniais *yanonamɨ*; contudo, sugiro, inicialmente, que o *aëaëmõu* praticado pelos *përiomɨ* durante o *reahu* em Ariabú parece ser uma forma do diálogo *wayamou* abordado por Kelly e praticado por outros grupos *yanomami*.

Do ponto de vista de uma comunidade de referência, os convidados para um *reahu* são as outras comunidades que constituem o conjunto multicomunitário que ela compõe (ALBERT, 1985: 438). Nesse sentido, tomando-se uma das comunidades locais de Maturacá como referência, conforme me relataram Agostinho e Edivaldo, os convidados para as festas compõe um grupo formado pelas outras comunidades do conjunto regional, somadas às comunidades de Nazaré, Maiá, Ayari e Inambu, embora as quatro últimas não participem sempre das cerimônias funerárias[46].

Menezes (2010: 208) afirma que os *reahu* praticados em Maturacá não contavam com uma presença expressiva de aliados. Contudo, nesse aspecto, se o conjunto regional de Maturacá for pensado como um conjunto multicomunitário nos termos de Albert (1985), a participação das outras comunidades dessa composição no *reahu* organizado em uma delas já consistiria em uma presença expressiva de grupos aliados. Além disso, Ferreira (2017: 75) apontou a participação de lideranças da comunidade de Inambu em uma das cerimônias que pôde acompanhar durante sua pesquisa de campo.

Uma descrição da prática do *reahu* entre os Yanonamɨ e, de maneira mais ampla, entre outros grupos *yanomami*, foi apresentada para que se pudesse esboçar uma

[46] Essas três também fazem parte do grupo de comunidades Yanomami representado pela associação local AYRCA. Menezes (2010) afirma que as assembleias da AYRCA também constituem momentos de reafirmação de alianças intercomunitárias. Uma discussão a respeito da manutenção e atualização dessas alianças nas assembleias e em espaços interétnicos será realizada no terceiro capítulo desta dissertação.

compreensão da composição das relações intercomunitárias no conjunto regional de Maturacá. Todavia, uma discussão mais aprofundada do *reahu* não é objetivo desta pesquisa, uma vez que não disponho de dados para tanto. Nesse sentido, se na tese de Albert (1985) a cerimônia funerária é o principal meio acessado pelos Yanomam para atualizar as alianças no interior do conjunto comunitário, no caso *yanonamɨ* há outros mecanismos para tal: as assembleias da AYRCA (MENEZES, 2010: 207-208) e, como argumentarei no capítulo três, as reuniões de planejamento do Projeto Yaripo, pois, como veremos, o projeto é um meio para a amenização de conflitos internos às associações e para a resolução de antigas divergências quanto ao garimpo ilegal e à má repartição de recursos provenientes do turismo.

Isto posto, o propósito deste capítulo foi descrever os contornos gerais do processo sócio-histórico do estabelecimento de relações entre os Yanonamɨ e membros da sociedade nacional (sobretudo, missionários, militares e garimpeiros), assim como realizar uma contextualização do ordenamento territorial da área *yanomami*, movimentos que encontram, de alguma forma, ressonâncias na elaboração e implantação do turismo na região. Além disso, buscou-se apresentar o histórico de migrações e fissões que vieram a constituir o arranjo atual das comunidades *yanonamɨ*, almejando apresentar a complexa composição da organização socioespacial do conjunto regional de Maturacá, onde categorias como comunidades, bairros e vizinhos são acionadas de diferentes maneiras, a fim de indicar o que não é evidente quando os Yanonamɨ têm que se apresentar como unidade diante dos parceiros em um palco de diálogo interétnico.

Recupero ainda, mais uma referência de Albert (1985: 190):

> La classification des relations inter-communautaire yanomamë (intra-ethniques) constitue le sous-ensemble “terminal” d’une taxinomie globale qi s’ouvre par une nomenclature ontologique (ètres humais, ètres

> surnaturels ou “innommables”, animaux comestibles...) et se poursuit par une nomenclature des relations inter-ethniques (Yanomami, autres amérindiens, “blancs”...).

Desse modo, o autor sugeriu que a classificação das relações intercomunitárias *yanomam* constituiria um subconjunto de uma lógica que se expandiria até a nomenclatura de seres da “natureza”, “sobrenaturais” e das relações interétnicas. Portanto, estes serão os temas de discussão dos próximos capítulos desta dissertação: a participação *yanonamɨ* em um palco interétnico de relações e a intensificação de alianças (com FOIRN, ISA, ICMBio e FUNAI) para a elaboração do Projeto Yaripo; as expectativas e entendimentos locais sobre a atividade turística; algumas hipóteses do que se pode esperar do ecoturismo em território indígena; e a interação dos Yanonamɨ com a floresta (*urihi*) e com os espíritos que nela habitam (*hekura*), indissociáveis do trânsito pelos espaços destinados ao ecoturismo.

Foto 1 – Viagem à Maturacá: Salomão pilota a voadeira pelo curso do igarapé Iá Mirim. Acervo do pesquisador.

Foto 2 – Deslocamento pelo leito do rio Iá. Acervo do pesquisador.

Foto 3 – Instalações da missão Nossa Senhora de Lourdes: Escola Estadual Indígena Imaculada Conceição. Acervo do pesquisador

Foto 4 –Alojamentos da missão salesiana. Acervo do pesquisador

Fotos 5 – Fachada da Paróquia Nossa Senhora de Lourdes. Acervo do pesquisador.

Foto 6 – Altar da paróquia. Acervo do pesquisador.

Foto 7 – Fachada do 5º PEF. Acervo do pesquisador.

Foto 8 – *Opota* (“serra do tatu”). Acervo do pesquisador.

Foto 9 – *Horoina* (comunidade Maturacá) e casa ritual *toxasike* ao fundo. Acervo do pesquisador.

Foto 10 – *Hepotexiwë* (comunidade Ariabú). Acervo do pesquisador.

Foto 11 – *Reahu*: chegada da caça moqueada. Acervo do pesquisador.

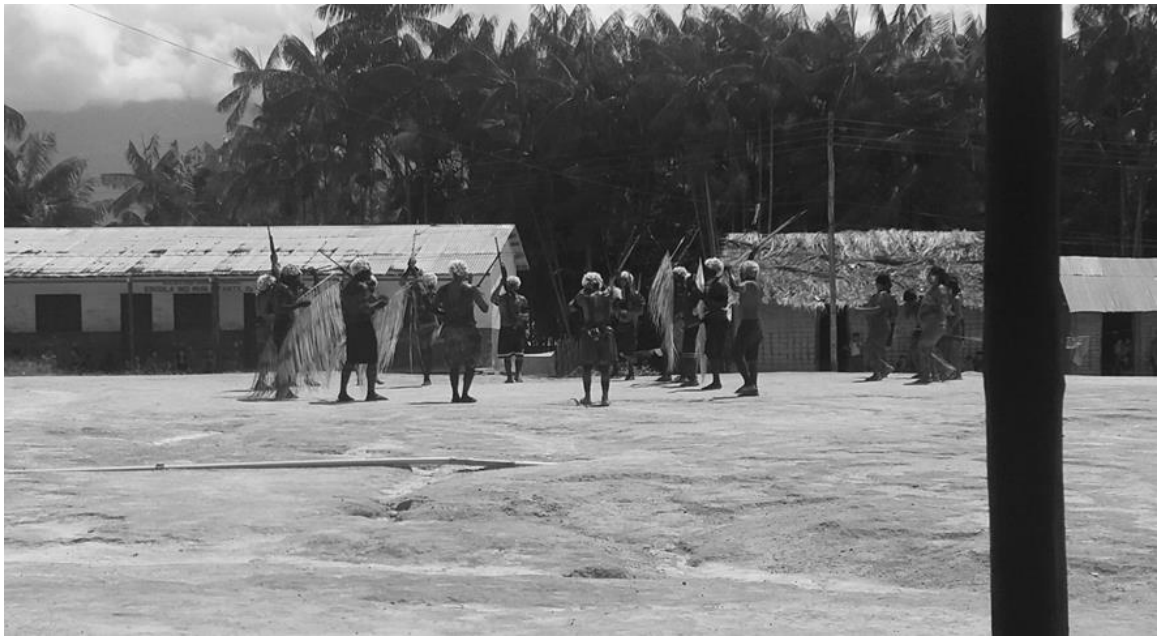


Foto 12 – *Reahu*: *praiprai* e recepção dos moqueadores. Acervo do pesquisador.

Foto 13 – Sede das associações AYRCA e AMYK. Acervo do pesquisador.

Foto 14 – Reunião de planejamento do Projeto Yaripo na sede. Acervo do pesquisador.

Fotos 15 – Reunião de planejamento do Projeto Yaripo. Acervo do pesquisador.

Foto 16 – Comemoração da semana dos povos indígenas, pátio da missão salesiana. Acervo do pesquisador.

Foto 17 – Comemoração da semana dos povos indígenas, ginásio da escola estadual. Acervo do pesquisador.

Foto 18 – Comemoração da semana dos povos indígenas, casa ritual *toxasike* de Maturacá. Acervo do Pesquisador

Capítulo 2 – Os Yanonamɨ e o Projeto Yaripo: turismo, transformações, conhecimentos, "cultura" e território

> Esse projeto se tornou uma defesa pra a gente também. A gente tem que preservar esse parque que é tão belo e a montanha que é tão sagrada, eles merecem um projeto dos Yanonamɨ. É para o governo reconhecer que os Yanonamɨ moram dentro do Parque Nacional. (Salomão Mendonça Ramos, morador de Ariabú e coordenador do Projeto Yaripo. Abril de 2018).

O mote deste capítulo é a participação dos Yanonamɨ na elaboração e implantação do Projeto Yaripo Ecoturismo Yanomami, que consiste em uma proposta de desenvolvimento de atividade de ecoturismo de base comunitária em território Yanomami, no PARNA Pico da Neblina. Primeiramente, repassarei o histórico de visitação ao *Yaripo*, como é chamada a montanha pelos Yanonamɨ, e dos contatos iniciais dos moradores de Maturacá com o turismo. Em seguida, tenciono esboçar o processo de criação do projeto, desde suas fases iniciais até a etapa em que se encontra atualmente, além de descrever como será o envolvimento dos Yanonamɨ com a atividade. Ademais, buscarei indicar quais são as principais expectativas locais quanto à recepção de visitantes em seu território. Como veremos, o projeto foi proposto como uma fonte de renda em alternativa ao garimpo de ouro e foi pensado como um meio para solucionar antigos conflitos, produzidos, principalmente, pelo envolvimento com a mineração e com o turismo semiclandestino.

A segunda seção será voltada para uma discussão sobre possíveis efeitos e desdobramentos do envolvimento *yanonamɨ* com o turismo. Em primeiro lugar, abordarei a intensificação das alianças com os parceiros externos, buscando esboçar, nesse

contexto, como o trato com as "coisas do branco" é pensado localmente. Além disso, a hipótese aqui é que há uma outra expectativa, para além daquilo que o ecoturismo persegue, suscitada pela visitação em áreas indígenas. Nesse sentido, a cultura *yanonam~~i~~* – ou, a "cultura" *yanonam~~i~~*, nos termos sugeridos por Carneiro da Cunha (2017) – também parece emergir como importante atrativo para o Projeto Yaripo.

Por fim, a última parte diz respeito à compreensão dos sítios destinados à visitação turística, ou seja, a floresta *urihi* e o *Yaripo*, bem como sobre o trânsito por esses espaços. A partir da sociocosmologia *yanonam~~i~~*, nota-se que esses espaços são habitados por seres não humanos: os espíritos *hekura*, com os quais as relações são mediadas pela ação dos pajés. Abordarei a noção de *urihi* – a floresta *yanonam~~i~~*, que consiste em um espaço cosmopolítico habitado por diversas subjetividades díspares (SZTUTMAN, 2005), como os espíritos *hekura* – e o "engagement" (INGOLD, 2000) dos Yanomami com a "natureza" de maneira mais ampla, a fim de pensá-la também como constituinte de sua socialidade. Nesse sentido, a "paisagem" não é, aqui, somente um pano de fundo externo à vida social: tanto as interações *com* a natureza e as construções conceituais *sobre a* natureza são modos de habitar o mundo (INGOLD, 2000: 57). Ademais, dada a inflexão de outras formas de compreender o território – presente, por exemplo na Constituição brasileira e no Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) –, que definem conceitos como Terra Indígena e Unidade de Conservação, sobrepostos de maneira muito particular na região de Maturacá, como foi indicado no capítulo anterior, procuro mobilizar os conceitos de "encontro pragmático" (ALMEIDA, 2013) e "equivocidade" (VIVEIROS DE CASTRO, 2004b, 2015) para discutir como diferentes modos de compreender esse espaço podem se relacionar, combinar e contrastar na elaboração do projeto de turismo.

2.1. O Projeto Yaripo

2.1.1. Os Yanonamɨ e o turismo

Yaripo (cujo significado se aproxima de "montanha do vento") é o nome dado pelos Yanonamɨ ao Pico da Neblina, que é o ponto de maior altitude em território brasileiro, com cerca de 2995 metros[47]. Devido a essa particularidade, bem como a presença de fauna e flora próprias à região, trata-se de um local com grande procura para visitação turística, para a prática de trilhas, montanhismo e realização de pesquisas. Antes do fechamento do parque, no ano de 2003, a região recebia turistas sem o consentimento dos Yanonamɨ, o que representava, para além de possíveis conflitos, riscos para os moradores das comunidades que vivem dentro das imediações do PARNA, como foi indicado por Smiljanic (2004: 370):

> Além dos problemas já expostos, nos últimos anos, as comunidades da região do Cauaburis passaram a ter que lidar com um número crescente de turistas que, atraídos principalmente pela presença dos Yanomami na região, visitam o Parna Pico da Neblina. Até pouco tempo atrás, era possível comprar pela internet pacotes turísticos para a região, vendidos pela Swallows and Amazon, agência de viagem sediada em Manaus. Em 2000, turistas de diversos países, acompanhados por guias autorizados pelo Ibama e, em alguns casos, pela Funai, visitaram as comunidades da região, levando pessoas doentes para área, tirando fotos e realizando filmagens sem autorização prévia, desrespeitando assim a privacidade dos Yanomami. Não podemos nos esquecer que as atividades de turismo incidem não apenas nas comunidades, mas também nas demais regiões do Parna que são utilizadas pelos Yanomami desde o início do século passado.

[47]Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-02/ibge-reve-altitudes-de-sete-picos-brasileiros-pico-da-neblina-fica-mais-alto>. Acesso: 25 de agosto de 2018.

Segundo Salomão, os impactos representados pelo turismo ilegal entre a década de 1980 e meados dos anos 2000 dificultaram a compreensão do povo Yanonam~~i~~ sobre "o que vem a ser o turista" e a visitação pública em suas terras. Durante esse período, houve conflitos internos quanto ao posicionamento em relação a essa atividade, além de acusações, a uma liderança de Ariabú, de ser o único a se beneficiar com o turismo entre o final dos anos 1990 e início dos anos 2000. Nesse sentido, em conformidade com as observações de Smiljanic (2004), os Yanonam~~i~~ afirmam que, apesar de seu território compreender a sobreposição de duas figuras jurídicas (PARNA e Terra Indígena), que exigem maior fiscalização e acesso restrito, a região também recebeu visitação, turística ou não, sem seu consentimento. Acusam, inclusive, agências governamentais de exercer tais práticas: "o Ibama trazia turistas por conta própria, carregadores e guias. [Enquanto isso, o exército] Camuflava os turistas, metia farda e trazia de helicóptero", me afirmou um morador de Ariabú[48].

A presença de visitantes indesejados também é tema presente no laudo antropológico redigido por Coutinho Júnior (2013), publicado junto ao Ministério Público Federal e elaborado após encaminhamento da Procuradoria da República no Amazonas em resposta à solicitação da AYRCA para a reinauguração do turismo na região. Segundo Coutinho Júnior (2013), além de facilitar a entrada ilegal de visitantes, funcionários das instituições estatais também fizeram "vista grossa" para o acesso de membros da fronteira extrativista na região, como garimpeiros e madeireiros. Quando não entravam sem o consentimento dos Yanonam~~i~~, esses agentes contatavam ou pediam autorização somente

[48] As acusações direcionadas aos militares parecem fazer referência a um episódio ocorrido em 2006 e presenciado por Menezes (2010: 175-179), no qual um Coronel do exército levou consigo ao pelotão de Maturacá, sem consulta prévia aos Yanonam~~i~~, um grupo de jornalistas, cinegrafistas e fotógrafos para a realização de um documentário. Após longo desenrolar de reuniões e discussões, as lideranças das comunidades, em conjunto com a AYRCA, acabaram por exigir a saída dos documentaristas de seu território.

a alguns membros e lideranças das comunidades, o que gerava inúmeros conflitos internos e até acusações contra antigos membros da AYRCA de se beneficiarem financeiramente de tais situações. Também se notou um aumento significativo da presença de turistas no PARNA do Pico da Neblina e na TI Yanomami a partir de meados dos anos 1990 (figura 9, abaixo), o que parece ter motivado o posicionamento da AYRCA em favor do fechamento do parque para visitação no início dos anos 2000 (COUTINHO JÚNIOR, 2013: 40).

Ano	**1988**	**1989**	**1990**	**1991**	**1992**	**1993**	**1994**	**1995**	**1996**	**1997**	**1998**	**1999**	**2000**	**2001**	**2002**	**2003**	**2004**
Brasil	-	3	8	2	-	22	5	14	16	26	26	47	25	45	58	9	7
Outros	3	2	18	6	4	30	3	32	20	35	12	54	40	38	37	7	-
Total	**5**	**5**	**26**	**8**	**4**	**52**	**8**	**46**	**36**	**61**	**38**	**101**	**65**	**83**	**95**	**16**	**7**

Figura 9 – "Número de visitantes do PARNA Pico da Neblina (1988-2004), por procedência".
Fonte: COUTINHO JÚNIOR (2013: 38).

Conforme Coutinho Júnior (2013: 6-7), no ano de 2003 e já após o fechamento do PARNA, a Procuradoria Geral da República no Amazonas (PR/AM) promoveu uma audiência pública em São Gabriel da Cachoeira que contou com a presença de integrantes da AYRCA e outras lideranças Yanomami, o então chefe do parque, o administrador geral da FUNAI, representantes do 5º PEF, e representantes dos governos estadual e municipal, além de empresários ligados ao turismo. A partir dessa audiência, produziu-se um termo de acordo que impunha ao IBAMA a elaboração do Plano de Manejo[49] para garantir a

[49] Conforme regulamentação prevista na lei nº 9.985, o Plano de Manejo é definido como "documento técnico mediante o qual, com fundamento nos objetivos gerais de uma unidade de conservação, se estabelece o seu zoneamento e as normas que devem presidir o uso da área e o manejo dos recursos naturais, inclusive a implantação das estruturas físicas necessárias à gestão da unidade".

implementação da UC, bem como mantinha o fechamento do parque e condicionava sua abertura à elaboração do plano ou de um laudo pericial que atestasse a viabilidade e o consentimento do povo Yanomami em relação ao ecoturismo. Contudo, devido à transição institucional do gerenciamento da UC (do IBAMA para o ICMBio)[50], a elaboração do Plano de Manejo, bem como a realização de oficinas para a capacitação em ecoturismo nas comunidades de Maturacá, iniciada em 2005, foram descontinuadas e o parque continuou fechado.

Entre os anos de 2005 e 2010, a atividade turística na região continuou ocorrendo a partir de vínculo estabelecido entre a AYRCA, pessoas físicas de São Gabriel da Cachoeira e agências de turismo nacionais e internacionais. A título de exemplo, em 2008, a AYRCA enviou um requerimento ao administrador regional da FUNAI e ao chefe do PARNA solicitando autorização para a realização de um "projeto piloto" para o desenvolvimento de "atividades de ecoturismo de caráter experimental", a partir de acordo feito entre a associação e a agência de turismo *Roraima Adventures*, com sede em Boa Vista (COUTINHO JÚNIOR, 2013: 52). Tal proposta teria sido informalmente aprovada pelos servidores das instituições mencionadas.

De acordo com Coutinho Júnior (2013: 54-57), nesse cenário, a AYRCA costumava exigir o pagamento de uma taxa, que seria direcionada ao fundo da associação, e a contratação de moradores das comunidades para trabalharem como condutores de barco, guias e carregadores. Além disso, "também se nota, no período, a promoção de atividades turísticas sem a participação da AYRCA" (Idem, 2013: 56). No entanto, novas desavenças despontaram com essas práticas: primeiro, por desconfianças quanto ao destino do dinheiro arrecadado pela associação com o turismo; em seguida, devido às

[50] Após sua criação em 2007, o ICMBio passou a ser o órgão responsável pelo gerenciamento das Unidades de Conservação.

queixas de que só pessoas da diretoria da AYRCA e famílias de lideranças estavam se beneficiando com a atividade. Segundo Salomão e Xavier, esse quadro gerou novos conflitos internos no espaço da associação e das comunidades de Maturacá, já que, novamente, poucas pessoas eram favorecidas financeiramente com o turismo, além de "caboclos" de São Gabriel da Cachoeira e a empresa de turismo. Ainda, acusava-se algumas pessoas de usar indevidamente o nome da AYRCA para enriquecimento próprio.

Diante dessa situação controversa, no início de 2010 uma nova reunião foi marcada na sede da PR/AM, por pedido conjunto da AYRCA e do ICMBio. Dentre as resoluções, o acordo previa a suspensão das atividades turísticas promovidas pelos Yanonamɨ e destacava a importância da realização de um diagnóstico técnico "com a descrição dos possíveis impactos da visitação para as comunidades indígenas localizadas ao longo do percurso de acesso ao pico e de sua disposição face a essa atividade" (COUTINHO JÚNIOR, 2013: 8). Contudo, alguns meses após essa reunião, ainda em 2010, a AYRCA enviou um novo documento direcionado à PR/AM, pedindo a "reativação do turismo consciente" e alegando que, embora tivessem sido favoráveis ao fechamento do parque em 2003, os Yanonamɨ já haviam adquirido conhecimento sobre o que é o turismo e que a atividade era economicamente fundamental para as comunidades. Face às reivindicações da AYRCA, a PR/AM determinou a elaboração de um laudo antropológico para apurar a liberação do turismo na área. A partir dessa providência, foi iniciada, em 2010, a produção do documento – publicado em 2013.

Dentre as disposições sugeridas no laudo para a reelaboração das atividades turísticas na região, destaco as seguintes:

1. Dissociação entre turismo e atividade garimpeira:

> A coexistência entre o turismo e essa atividade predatória, francamente ilegal e clandestina, tende a produzir uma espécie de

> mixórdia que mina a capacidade de acordo entre os órgãos governamentais e a sociedade indígena quanto a exigibilidade e observância das restrições inerentes ao ordenamento territorial (COUTINHO JÚNIOR, 2013: 130).

2. Elaboração do Plano de Manejo:

> Se o objetivo é retirar da informalidade e do voluntarismo o turismo que hoje se desenvolve no pico da Neblina, torna-se necessária a definição prévia sobre vários tópicos que somente encontrarão o seu devido enquadramento no plano de manejo da unidade [...] é preciso selecionar indicadores que possam servir para o monitoramento dos seus impactos ambientais e sociais (Idem, 2013:132).

3. Informação e consenso das comunidades:

> O debate com a população envolvida [...] deve ser conduzido de forma a obter não somente uma tomada de posição global (aquiescência ou recusa) mas principalmente, conforme o caso, uma pactuação interna sobre a forma de desenvolvimento das atividades turísticas [...] Por meio dele será possível discutir e validar, entre outros temas sensíveis, os critérios no revezamento na convocação dos carregadores e práticos que acompanham os grupos de visitantes (entre as distintas comunidades e no interior de uma mesma comunidade) e a forma de repartição dos benefícios auferidos com a respectiva taxa de visitação (Idem, 2013: 133-134).

4. Ajustamento da atuação do 5º PEF:

> Assim, é de extrema importância que o exército, por intermédio do contingente sediado no 5º PEF, passe a cumprir o papel que lhe foi reservado em legislação específica no combate aos delitos transfronteiriços e ambientais, atuando na repressão de ilícitos (com destaque para a garimpagem) praticados na faixa de fronteira no interior do PARNA Pico da Neblina. [...] Por fim, os integrantes do 5º PEF também devem passar a cumprir, no seu relacionamento com as

> comunidades yanomami, o que dispõe a legislação indigenista, devotando maior respeito, de modo amplo, à autonomia, alteridade social e manifestações culturais da sociedade indígena (Idem, 2013: 134).

5. "Incremento da governança territorial":

> É inconcebível, na verdade, que as três principais instituições públicas presentes na área (FUNAI, ICMBio e Exército) continuem a se digladiar e a se desentender sem que os propósitos de cada uma delas sejam alcançados e sem que o objetivo geral estatal comum seja atingido (Idem, 2013: 135).

Em suma, por efeito da falta de fiscalização e regulamentação pelas entidades responsáveis, duas formas de turismo foram realizadas no PARNA Pico da Neblina, do ponto de vista jurídico, desde sua criação: a primeira delas é o turismo ilegal, praticado em território indígena sem o consentimento das comunidades e devido à negligência ou conformidade das instituições fiscalizadoras (Exército, IBAMA, ICMBio e FUNAI), o que trouxe impactos como novas doenças e epidemias entre os Yanonam~~i~~, além de degradação ambiental para a região (SMIJANIC, 2004); a segunda é o turismo semiclandestino, realizado – embora sem consenso geral das comunidades – com o respaldo de alguns Yanonam~~i~~, mas sem regulamentação por parte de agências administradoras do parque, IBAMA e ICMBio (COUTINHO JÚNIOR, 2013). Essa segunda forma de turismo principiou no início dos anos 2000, quando alguns Yanonam~~i~~ perceberam que essa atividade se apresentava como alternativa econômica ao garimpo e se envolveram diretamente com ela. Contudo, a discordância interna quanto à prática, as acusações em torno do uso indevido do nome da AYRCA e a falta de repartição dos benefícios financeiros trouxeram conflitos internos à associação e às comunidades da região de Maturacá.

2.1.2. A intensificação das parcerias e a elaboração do projeto de ecoturismo

Em 2012, através do decreto nº 7.747[51], foi instituída a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI), que garante:

> Protagonismo e autonomia sociocultural dos povos indígenas, inclusive pelo fortalecimento de suas organizações, assegurando a participação indígena na governança da PNGATI, respeitadas as instâncias de representação indígenas e as perspectivas de gênero e geracional.

Ainda:

> Elaborar e implementar, com a participação dos povos indígenas e da FUNAI, planos conjuntos de administração das áreas de sobreposição das terras indígenas com unidades de conservação, garantida a gestão pelo órgão ambiental e respeitados os usos, costumes e tradições dos povos indígenas. [...] promover a participação indígena nos conselhos gestores das unidades de conservação localizadas em áreas contíguas às terras indígenas.

Por fim:

> Apoiar iniciativas indígenas sustentáveis de etnoturismo e de ecoturismo, respeitada a decisão da comunidade e a diversidade dos povos indígenas, promovendo-se, quando couber, estudos prévios, diagnósticos de impactos socioambientais e a capacitação das comunidades indígenas para a gestão dessas atividades.

Desse modo, também em 2012, foi criado, conforme as normas da PNGATI, o Conselho Gestor do PARNA Pico da Neblina, composto por representantes da FUNAI, ICMBio, Exército e dos povos indígenas que habitam territórios sobrepostos ao parque,

[51] Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm> Acesso: 10 de setembro de 2018.

sendo quatro do povo Yanomami. Foi nesse contexto que Salomão pôde participar de oficinas de capacitação promovidas em São Gabriel da Cachoeira pelo ICMBio e FOIRN e ser indicado, pelas oito comunidades da região de Maturacá e em assembleia da AYRCA, como um dos conselheiros do PARNA; com isso, segundo ele, os Yanonamɨ puderam passar a se sentir um pouco mais inseridos na gestão de seu território junto às instituições estatais.

Conforme Salomão, a partir da participação Yanonamɨ no conselho gestor do parque foi debatida, no ano de 2012 e durante assembleia da AYRCA, a ideia de elaboração de um projeto de turismo para o *Yaripo* que pudesse ser gerido pelos Yanonamɨ e se apresentar como uma alternativa econômica ao garimpo ilegal:

> A ideia já era nossa, dos jovens serem capacitados para receber turistas; as lideranças já discutiam que o Yaripo era um benefício do povo Yanonamɨ [...]o povo está crescendo demais, tem que gerar emprego para o povo ter uma vida melhor, a caça e a pesca ficaram muito difíceis (Salomão Mendonça Ramos, março de 2018).

Nesse contexto, a associação se reuniu com o então chefe do PARNA, Flavio Bocarde, e sugeriu o desenvolvimento da atividade. Ainda segundo Salomão: "a voz pública pedia para o Flavio não trazer conflitos e trazer diálogo, para buscar outros parceiros". Logo, em 2013, o ICMBio promoveu uma pequena expedição de cinco dias ao Pico da Neblina para realizar um diagnóstico quanto à proposta feita pela AYRCA. Após pedido e autorização dos Yanonamɨ, o ICMBio contatou outras instituições, como FUNAI e ISA, para construir o que viria a ser o Projeto Yaripo Ecoturismo Yanomami. Assim, do ponto de vista dos meus interlocutores, ao menos conforme Salomão, o projeto é de autoria dos Yanonamɨ, e deles partiram os convites aos parceiros externos.

Desde 2012, portanto, após os problemas vivenciados com o turismo ilegal e semiclandestino, os Yanonamɨ buscaram, através da AYRCA, reunir parcerias e se adequar à regulamentação exigida para inaugurar uma forma legal de turismo em seu território, que pudesse trazer benefícios econômicos e ser gerida por eles. A partir de 2013, passaram a demandar a promoção de oficinas e realizar reuniões periodicamente com as "instituições parceiras", a fim de conhecerem e se conformarem quanto aos requisitos legais para a promoção da atividade. Em 2015, a FUNAI publicou a instrução normativa nº 3 (IN Nº 03/2015), estabelecendo normas e diretrizes referentes ao turismo em Terra Indígena. Esta considera, dentre outros fatores, o apoio a iniciativas indígenas de turismo sustentável, já previstas na PNGATI. Além disso, também prevê que essas propostas deverão ser apresentadas mediante um Plano de Visitação, que deve ter como proponentes as comunidades indígenas ou suas organizações, permitindo o convite a parceiros públicos ou privados de seu interesse para sua execução e elaboração.

A partir de 2014 começaram, com efeito, as oficinas e procedimentos para a efetivação do Projeto Yaripo. O processo se desenrola até hoje, buscando adequação às exigências da instrução normativa da FUNAI e aos encaminhamentos sugeridos no mencionado laudo antropológico (cf., Coutinho Júnior, 2013); a previsão para o início das atividades turísticas é 2020. Para atender as demandas de capacitação dos Yanonamɨ, bem como de construção de infraestrutura e de elaboração do Plano de Visitação, sete etapas foram realizadas entre os anos de 2014 e 2017. Dentre elas, destaco: a oficina de formação para uso de GPS; a análise das propostas contidas nas determinações da instrução normativa; a oficina de elaboração do plano, em que foram definidos, entre outros aspectos, o público alvo, a frequência e a duração das visitas, a distribuição das competências nas comunidades e os parceiros envolvidos; a oficina e expedição de

etnomapeamento; e, por fim, a elaboração do plano de negócios[52]. No ano de 2018, foi feita a estruturação da trilha destinada ao ecoturismo e promovido o curso de primeiros socorros.

A regulamentação do turismo em território indígena, implementada através da IN Nº 03/2015, prevê através do artigo 12º que na hipótese de sobreposição de terras indígenas com unidades de conservação, o Plano de Visitação deve ser analisado por ambos os órgãos competentes, isto é, FUNAI e ICMBio. Nesse sentido, o documento foi aprovado pelo ICMBio através de portaria publicada no Diário Oficial da União em maio de 2018[53]. Já a carta de anuência da FUNAI foi assinada no dia 30 de setembro de 2019[54]. Portanto, o Projeto Yaripo se encontra em sua última fase de elaboração: a de formalização do contrato entre as associações proponentes (AYRCA e AMYK) e as operadoras de turismo que comercializarão os pacotes. Os representantes de três agências turísticas já participaram de assembleia da AYRCA em julho de 2019, quando um acordo informal foi estabelecido entre as associações e as operadoras. São elas: *Amazon Emotions*, *Ambiental Turismo* e uma antiga conhecida, a *Roraima Adventures*, que já promoveu visitas ao *Yaripo* com aquiescência da AYRCA nos anos 2000.

Todo o processo de elaboração do Projeto Yaripo foi realizado com recursos provenientes do ISA, ICMBio e FUNAI. Algumas etapas contaram, ocasionalmente, com prestação de serviços ou financiamento de outras instituições, como a Universidade de Boston, condicionados à consulta e aprovação das associações locais. O Exército também

[52] Todas as etapas são descritas e detalhadas no Plano de Visitação. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/plano_de_visitacao_versao_final_julho2017.pdf> Acesso: 10 de janeiro de 2019.

[53] Disponível em: <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=11/05/2018&jornal=515&pagina=53&totalArquivos=90 > Acesso: 25 de maio de 2019.

[54] Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5676-povo-yanomami-abre-pico-da-neblina-a-visitantes>. Acesso: 4 de outubro de 2019.

prestou suporte em alguns momentos, como para a instalação de uma antena de rádio ao longo da trilha e com cursos de primeiros socorros. Assim, devido ao planejamento participativo que envolve os Yanomami, FUNAI e ICMBio, o Plano de Visitação é visto, por essas instituições, como a integração entre dois instrumentos de gestão territorial e ambiental: o Plano de Manejo do PARNA Pico da Neblina, ainda em elaboração, e o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da Terra Indígena Yanomami, finalizado em julho de 2019[55]. Façamos uma pequena pausa na apresentação do projeto de turismo para olhar mais de perto para alguns aspectos dessa recente política pública de gestão territorial em áreas indígenas.

O PGTA é um instrumento de implantação da PNGATI que busca construir meios de diálogo entre instituições estatais e organizações da sociedade civil, como as associações indígenas, e procura instituir meios de gestão territorial e ambiental com a participação destas. O PGTA da TI Yanomami começou a ser elaborado em 2015 sob a coordenação da Hutukara Associação Yanomami e do ISA, reunindo a participação de outras associações Yanomami – inclusive AYRCA e a AMYK –, além de ICMBio, FUNAI, IBAMA, Exército, MPF e SESAI. Segundo Maryelle Ferreira (2017: 133-134), que acompanhou a criação e as atuações iniciais da AMYK, o PGTA se tornou a política pública de referência através da qual os Yanonami – e, conforme a autora, os Yanomami em escala mais ampla – apresentam suas demandas diante das entidades de apoio não indígenas (como o ISA) e dos órgãos governamentais (tal como ICMBio e FUNAI). Assim, ICMBio, ISA e FUNAI: "têm sido as instituições da rede interétnica acessadas através da política pública do PNGATI" (FERREIRA, 2017: 134). Isto posto, as três

[55] Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/arquivos/yal00051.pdf#overlay-context=pt-br/o-isa/projetos-estrategicos/gestao-das-terras-indigenas-das-bacias-do-rio-negro-e-xingu>. Acesso: 30 de setembro de 2019.

instituições também são as principais parcerias interétnicas acessadas a partir do Projeto Yaripo.

Nesse sentido, busca-se construir, com o PGTA, um espaço de diálogo interétnico que conecta as agendas indígenas, indigenistas e ambientalistas. Do ponto de vista das instituições que a elaboraram, a PNGATI deverá promover a preservação dos recursos naturais e o protagonismo indígena nos processos de "governança e tomada de decisões relativos a seus territórios" (Idem, 2017: 134). Portanto, a elaboração do Plano de Manejo do PARNA do Pico da Neblina, iniciada em 2018, também deve estar articulada ao PGTA Yanomami e, consequentemente, às normas da PNGATI. Em depoimento à revista eletrônica do ICMBio[56], Luciana Uehara, gestora do parque, afirmou:

> A gestão do Parque Nacional do Pico da Neblina trabalha para transformar a visão rígida imposta pela 'dupla afetação' para que possa ser percebida a sobreposição com as Terras Indígenas como uma dupla proteção para o território. Para tanto, é necessário respeitar e valorizar a governança dos 14 povos indígenas com representantes na área de interface territorial.

De modo consoante, Marcos Wesley de Oliveira, atual coordenador do Programa Rio Negro do ISA, deu o seguinte depoimento em reportagem publicada no site da instituição[57]:

> Esse plano de manejo é muito inovador e pioneiro porque fortalece os direitos indígenas sobre seus territórios e reflete uma gestão

[56] Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/comunicacao/downloads/icmbioemfoco489.pdf>. Acesso: 18 de agosto de 2019.

[57] Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/alianca-para-proteger-o-ponto-mais-alto-do-brasil> . Acesso: 20 de setembro de 2019.

> compartilhada entre os entes públicos, a sociedade civil organizada e as comunidades que moram no Parque.

Em alternativa, do lado dos Yanomami, o PGTA parece ser pensado como um instrumento de defesa contra agentes invasores e de reivindicação de direitos perante o Estado. Diante de um passado marcado por um quadro catastrófico de degradação ambiental e calamidade sanitária em seu território, impulsionado por políticas de desenvolvimento econômico do governo militar nos anos 1970 – tal como o PIN, que promoveu uma acentuada invasão garimpeira na área Yanomami, como foi apontado no primeiro capítulo desta dissertação –, os Yanomami parecem ver o PGTA como uma forma de se defenderem de cenários como esse, bem como de serem consultados e participarem da tomadas de decisões relativas a políticas públicas que envolvam suas terras (cf., PGTA Yanomami, 2019: 89-90). O propósito desta pesquisa não é discutir a participação *yanonamɨ* na elaboração do PGTA, uma vez que não disponho de dados para tanto. Todavia, essas questões foram apresentadas por apresentarem certa convergência com as expectativas evidenciadas pelos Yanonamɨ no que diz respeito ao Projeto Yaripo e às elaborações do Plano de Visitação e do Plano de Manejo do PARNA.

Em depoimento à reportagem supracitada e divulgada na página eletrônica do ISA, Floriza Cruz Pinto, presidenta da AMYK ressaltou sua expectativa de que o Plano de Manejo "seja bom para o nosso ecoturismo Yanomami, que foi uma escolha nossa". Salomão Mendonça Ramos, então coordenador do Projeto Yaripo ao longo da realização desta pesquisa, me afirmou que o "projeto se tornou uma defesa" também para os Yanonamɨ, contra invasores indesejados, ou seja, também é uma forma de cuidar e gerir o território: "é para o governo reconhecer que os Yanonamɨ moram dentro do Parque Nacional". Vale reter esse aspecto de proteção ao território evidenciado pelas

expectativas locais quanto ao projeto de turismo, pois será retomado mais adiante. Retornemos agora à descrição do projeto, aos trabalhos desempenhados pelos Yanonamɨ e às outras expectativas que envolvem essa proposta.

A gestão do empreendimento e sua comercialização, para com pessoas físicas ou agências de turismo, como brevemente mencionado, serão realizadas pela AYRCA e pela AMYK[58]. Conforme o mencionado Plano de Visitação, os pacotes deverão custar entre cerca de quatro e oito mil reais por cliente, a depender do número de visitantes, que pode constituir em um grupo desde duas até dez pessoas. O valor compreende uma estadia de dez dias em território Yanomami, sendo dois para o percurso fluvial de ida e volta, desde o porto da Frente Sul até Maturacá, e oito para a trilha ao Pico da Neblina. No pacote, portanto, estarão inclusos: transporte, alimentação, hospedagem e os serviços prestados pelos Yanonamɨ durante o período de estadia em seu território, além da destinação do montante de setecentos reais, por visitante, para um fundo comunitário que será gerenciado pela AYRCA. Sem dúvida, dado o alto preço da atividade, somente um público restrito e dotado de alto poder aquisitivo terá acesso a ela, já que o custo também não abrange hospedagem e transporte até a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Para que se tenha uma ideia, apenas o deslocamento aéreo de São Paulo à São Gabriel da Cachoeira pode custar, entre ida e volta, mais de de três mil reais.

Conforme lista divulgada na sede da AYRCA, até a etapa que pude acompanhar em 2018 o Projeto Yaripo contava com o envolvimento direto de cerca de setenta e seis Yanonamɨ, designados pela categoria de "cursistas"[59]. Estes deverão desempenhar os

[58] Uma discussão mais detalhada sobre as associações locais, seu histórico de criação e seu envolvimento com a gestão do Projeto Yaripo será realizada no próximo capítulo desta dissertação.

[59] Destes, trinta e oito são moradores da comunidade local maior de Maturacá, vinte e seis de Ariabú, cinco de Maiá, três de Inambu, três de Ayari e um de Nazaré.
O termo "cursista" parece ter sido adotado devido aos cursos e oficinas de capacitação exigidos para a participação no projeto, como primeiros socorros e mecânica básica de motores de popa.

seguintes serviços: “coordenador do projeto”, “auxiliar de expedição”, “guia”, “carregador de cume”, “carregador”, “cozinheira chefe”, “cozinheira auxiliar”, “cozinheira da sede”, “piloto de barco”, “proeiro” e “comissão de recepção”. Cada expedição deverá incluir a participação de até vinte e seis Yanonam~~i~~, a depender do tamanho do grupo de visitantes, visto que os carregadores podem transportar uma carga máxima de vinte e cinco quilos cada – definida conjuntamente em reuniões similares a que presenciei – e composta, exclusivamente, pelos alimentos a serem consumidos ao longo da trilha. A remuneração por cada serviço foi definida conjuntamente com os parceiros e, para um grupo de dez pessoas, segue a seguinte disposição:

Serviço	Valor a ser recebido por pessoa	Total por expedição
Coordenador do projeto	R$1200,00	R$1200,00
Auxiliar de expedição	R$500,00	R$500,00
Guia	R$1700,00	R$1700,00
Carregador de cume	R$1200,00	R$2400,00
Carregador	R$1000,00	R$7000,00
Cozinheira chefe	R$1200,00	R$1200,00
Cozinheira auxiliar	R$1000,00	R$1000,00
Cozinheira da sede	R$300,00	R$600,00

Piloto de Barco	R$600,00	R$1800,00
Proeiro	R$400,00	R$1200,00
Comissão de recepção	R$400,00	R$1600,00

Figura 10 – Remuneração dos Yanonam~~i~~[60].

Isto posto, para um grupo de dez visitantes e para além do coordenador e vice coordenador do projeto (o auxiliar de expedição), a atividade contará com: um guia, encarregado de liderar e planejar a expedição (velocidade de locomoção pelo trajeto, locais e horários de parada), orientar os carregadores e informar sobre a trilha aos turistas; dez carregadores[61], responsáveis por auxiliar o guia e transportar os alimentos a serem consumidos durante todos os dias do percurso; duas cozinheiras (chefe e auxiliar), incumbidas de preparar as refeições nos acampamentos ao longo da trilha; outras duas cozinheiras (da sede), designadas para preparar as refeições no decorrer da estadia em Maturacá (no dia de chegada dos turistas e no dia de retorno do *Yaripo*); três pilotos, encarregados de conduzir as voadeiras nos percursos entre o porto da frente-sul e Maturacá e nos deslocamentos fluviais até a trilha ao Pico da Neblina; três proeiros, cujas atribuições são as de auxiliar os pilotos[62]; e, por fim, quatro anciães (*patapë*) responsáveis

[60] Essa tabela foi elaborada a partir dos dados disponíveis no Plano de Visitação Yaripo (2018: 41) e atualizada segundo informações fornecidas por Marcos Wesley de Oliveira (em comunicação pessoal), uma vez que alguns valores e trabalhos foram redefinidos pelos Yanonam~~i~~ e parceiros na reunião de planejamento de 2019.

[61] A diferença entre os carregadores e carregadores de cume diz respeito ao trajeto percorrido. No sexto dia de expedição, prevê-se o "ataque ao cume do Yaripo", que consiste em uma caminhada de oito horas da base até o topo da montanha. Dado o difícil acesso e a irregularidade do relevo nesse trecho, somente alguns carregadores – os carregadores de cume – deverão acompanhar o guia e os turistas nesse percurso, transportando menos alimentos e equipamentos, enquanto os demais esperarão junto às cozinheiras no acampamento da base (PLANO DE VISITAÇÃO YARIPO, 2019).

[62] Para longos deslocamentos de barco a motor ou em ocasiões nas quais as voadeiras se encontram muito carregadas, os Yanonam~~i~~ costumam conduzi-las em duas pessoas: um piloto e um proeiro, que se posiciona

por recepcionar os visitantes no momento da chegada em Maturacá, contar a eles narrativas locais sobre o *Yaripo*, orientá-los quanto aos comportamentos adequados no decorrer da viagem e proteger a todos (Yanonam̈i e estrangeiros) durante o deslocamento pela floresta – ponto que será retomado ao final deste capítulo e discutido mais profundamente no seguinte. Os valores serão pagos, em dinheiro, aos Yanonam̈i pelas agências de turismo que comercializarão os pacotes e o grupo de trabalhadores envolvidos seguirá certa alternância, por cada expedição, para abranger todos os participantes do projeto

Segundo o que me foi relatado por meus interlocutores, qualquer Yanonam̈i pode participar do projeto, desde que se inscreva e participe dos cursos e oficinas e não desempenhe outra atividade remunerada, como a de professor ou militar. Salvo as ocupações de coordenador e vice coordenador do projeto, que são escolhidas através de votação durante as assembleias da AYRCA – como discutirei no próximo capítulo –, a integração de uma pessoa para desempenhar uma função no projeto é realizada em reuniões com os parceiros similares às que participei e acatada informalmente por meio de votações. Inclusive, durante a reunião de planejamento de 2018, alguns novos carregadores foram escolhidos. Infelizmente, não disponho de dados para descrever como se deu a negociação das quantias a serem pagas por cada trabalho desempenhado pelos Yanonam̈i no projeto, entretanto, algumas condições como tempo de serviço, escala de esforço físico e número de diárias parecem ter sido estabelecidas como critérios para esses ajustes. O que vale reter aqui, é que, segundo Marcos Wesley de Oliveira (em comunicação pessoal), o acordo dos valores com os Yanonam̈i foi definido de modo a

na parte dianteira da embarcação e é incumbido de verificar a profundidade do rio e a presença de pedras salientes, buscando evitar acidentes, além de auxiliar o primeiro durante as reposições de combustível e do óleo do motor.

que todos os participantes do projeto ganhem mais com o turismo do que ganhariam com o garimpo de ouro.

Além disso, conforme as disposições da lei 11.771[63], de setembro de 2008, que dispõe sobre a Política Nacional de Turismo, e da IN Nº 03/2015, da FUNAI, alguns critérios de segurança são estabelecidos tanto para o turismo em geral como para o ecoturismo em território indígena. Nesse sentido, para algumas das ocupações exercidas pelos Yanonamɨ (no caso, as de guia, piloto de barco e proeiro) foram ministrados, pelo Exército, cursos de capacitação em primeiros-socorros e manutenção de motores. Certamente, apenas o desenrolar do projeto fornecerá mais elementos para uma investigação sobre os desdobramentos da implantação de tais oficinas, todavia, a realização dos cursos parece já ter motivado uma certa "hierarquização" das funções. A título de exemplo, cheguei a ouvir afirmações como: "tal pessoa quer ser guia – ou piloto –, mas não começou ou faltou às aulas da oficina. Eu fiz o curso, então eu posso trabalhar. Ele não pode, fala que sabe mexer com motor, mas não tem formação".

Após anos de contato com práticas de turismo ilegal e semiclandestino em seu território, os Yanonamɨ compreendem que, para a implementação de uma variante legalizada e regulamentada dessa atividade – tanto por tratar-se de uma área composta por TI e UC, como por regimentos jurídicos em relação ao turismo, que requerem segurança aos visitantes e locais, bem como resguardo ao território –, uma série de normas e diretrizes pré-estabelecidas devem ser atendidas. Nesse sentido, a própria AYRCA solicita as oficinas de capacitação, que parecem ser recebidas com bastante entusiasmo pelos Yanonamɨ. Uma das pautas colocadas diversas vezes durante a realização desta

[63] Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11771.htm>. Acesso: 10 de setembro de 2019.

pesquisa, era a demanda por cursos de capacitação em informática, para que as associações pudessem gerir o projeto de modo mais abrangente.

De modo geral, um dos principais anseios dos Yanonamɨ com o Projeto Yaripo é que os participantes tenham uma fonte fixa de renda, antes buscada através do envolvimento com a garimpagem. Como foi apontado no capítulo anterior, nas últimas três ou quatro décadas, alguns moradores das comunidades de Maturacá viam o garimpo ilegal de ouro como o único meio possível para obter algum dinheiro. Entretanto, tal como na época das atividades turísticas ilegais e semiclandestinas, a mineração nunca foi consenso entre os Yanonamɨ, principalmente, por ter trazido desavenças internas, conflitos com os garimpeiros e excesso de lixo na floresta. Assim, a reativação do turismo, que foi do ponto de vista dos Yanonamɨ, uma demanda deles próprios, despontou como um meio de transformação para a criação de uma fonte fixa de recursos em alternativa à garimpagem e de modo a resolver alguns conflitos constantes entre os moradores de Maturacá. Vejamos como essas questões foram colocadas durante as reuniões de planejamento do projeto em 2018.

Muitos dos questionamentos feitos pelos Yanonamɨ nas reuniões destacavam os problemas do envolvimento com o garimpo. Segundo Salomão, em fala direcionada aos cursistas: "se vocês ficarem no garimpo, vai ter gente morrendo de várias doenças. Essas pessoas que não são daqui [os garimpeiros] estão acabando com o futuro de vocês". Agostinho, por outro lado, realçou o aspecto exploratório da atividade e o baixo retorno financeiro que ela traz: "o garimpo é exploração da nossa terra e dos Yanonamɨ e quem ganha com isso são os caboclos". Assim como Marcos Figueiredo da Silva, professor da escola estadual e então membro da diretoria da AYRCA:

> Vamos pensar a coisa melhor para a vida. Se nós estamos aqui para defender os nossos direitos, é o nosso direito dizer: "pessoa estranha

> que tá lá trabalhando, que tá tirando riqueza, é ilegal!". Então, os *napë*, eles devem entender, se tem regulamento, se tem norma que não pode entrar pessoas estranhas dentro do parque, dentro do território *yanonam~~ï~~*, não é pra entrar mesmo. Chega de Yanonam~~ï~~ cair no prato, temos que acabar com isso. Vamos trabalhar junto com os parceiros. Os jovens continuam se sacrificando, levando nas costas um peso de 50kg. É um exagero de peso. E qual dos garimpeiros se preocupa?

Rene da Cruz Pinto, que é cursista no projeto, evidenciou também os problemas que a mineração pode trazer para o bom andamento da proposta de turismo, uma vez que parte do trajeto percorrido pelos garimpeiros coincide com a trilha que leva ao *Yaripo*:

> O que o garimpo pode trazer para nós de ruim? Já trouxe e vai trazer coisa pior. O trânsito de garimpeiros está atrapalhando nossas trilhas, devido ao lixo deixado e ao desmatamento para a construção de barracas. Quer dizer que toda a vez que os carregadores dos garimpeiros forem lá, vai ter que derrubar uma árvore para construir barracas. Todas as vezes que eles vão é isso que acontece. Toda a barraca que nós cursistas vamos parar com os turistas eles vão olhar [e dizer]: "o desmatamento tá igual roça". Isso é uma preocupação para o nosso projeto de ecoturismo. Vamos tentar ganhar nosso dinheiro de uma forma limpa, que não possa prejudicar nosso projeto, nossa natureza. Vamos pensar no futuro, gente!

Como já foi mencionado, uma discussão sobre os entendimentos locais quanto aos sítios destinados ao ecoturismo será realizada ao final deste capítulo. Um debate a respeito dos modos de atuação das associações e lideranças locais para o combate ao garimpo ilegal será apresentado no terceiro capítulo desta dissertação. O que vale reter aqui é que o projeto é visto pelos Yanonam~~ï~~ como um plano de futuro, como um meio de transformação, como uma via alternativa de obtenção de recursos, tanto para as associações como para as outras pessoas envolvidas. Como me disse Floriza, a proposta

de ecoturismo é uma "oportunidade para os que não têm emprego". Um exemplo disso é o cálculo feito para definir os valores a serem recebidos pelos Yanonamɨ, que, como foi indicado, serão maiores do que se receberia com o garimpo. Ainda, a partir da participação Yanonamɨ no conselho gestor do PARNA, conforme as normas da PNGATI, e do desenvolvimento do Plano de Visitação, a proposta de turismo também é vista localmente como um modo de cuidar do território.

Embora algumas desavenças ocorram no espaço das associações, como discutirei no próximo capítulo, o Projeto Yaripo parece ter sido pensado pelos Yanonamɨ como um meio para a resolução de antigos conflitos. Anteriormente o garimpo e os turismos ilegal e semiclandestino traziam inúmeras brigas devido, sobretudo: às contradições na repartição dos recursos entre as comunidades, ao acesso exclusivo que algumas pessoas tinham a essas fontes de renda e à destruição de áreas de floresta. Em contrapartida, o posicionamento unânime contra a extração mineral defendido nas últimas assembleias da AYRCA e a elaboração de um projeto de ecoturismo que seja gerido pelas associações e provenha recursos para elas, que compreenda uma alternância das pessoas beneficiadas e que não destrua a floresta, parecem ter sido propostos justamente para impedir a emergência de um cenário conflituoso como ocorreu anteriormente. Como me disse Salomão: "o projeto não é de uma pessoa, é coletivo. O projeto é comunitário!".

Nesse contexto de combate ao garimpo e elaboração do projeto, a incompatibilidade entre mineração e ecoturismo despontou como tema tanto no discurso dos parceiros como no dos Yanonamɨ – tal como a fala de Rene reproduzida acima. Diante de um cenário como esse, tanto nas reuniões que contaram com a presença das instituições parceiras, como em encontros mais reservados que ocorreram nos meses seguintes na sede das associações, trocas de acusações sobre o envolvimento com a garimpagem se tornaram relativamente comuns. A título de exemplo, algumas vezes nas quais os

cursistas se mostravam descontentes com o trabalho de Salomão, seja porque o responsabilizavam por alguma dificuldade na comunicação com os parceiros ou pela falta de diálogo com os demais envolvidos com o projeto, costumavam acusar a ele e seus irmãos de ter trabalhado com o garimpo no passado. Por outro lado, Salomão também se defendia denunciando o envolvimento de outras pessoas com a atividade. Embora, pelo que pude investigar a partir dos relatos das pessoas, a maioria dessas acusações fossem infundadas, vale ressaltar que o envolvimento com a mineração ilegal – que ainda ocorre em pequena escala – se tornou algo muito mal visto em Maturacá, principalmente após o início da elaboração do Projeto Yaripo.

Ademais, embora as expedições técnicas que ocorreram nos últimos anos – como as de estruturação da trilha, instalação da antena de rádio, e etnomapeamento – incluam pagamentos aos Yanonamɨ, o retorno financeiro ainda é, do ponto de vista deles, muito pequeno se comparado às expectativas de quando a visitação turística for inaugurada. Nesse sentido, dada a demora dos trâmites burocráticos para a aprovação do plano de visitação – dois anos se passaram desde o remate do documento até sua aprovação pelo ICMBio e anuência da FUNAI –, ao menos uma expedição clandestina foi realizada nesse meio tempo. A visita, sobre a qual tive conhecimento através das redes sociais e que envolveu um pagamento à AYRCA, bem como a contratação de guias e carregadores do projeto, foi planejada por um Yanonamɨ que vive em São Gabriel da Cachoeira e levou um grupo de montanhistas ao Pico da Neblina.

Essas últimas questões foram colocadas para enfatizar que uma atividade apresentada como alternativa econômica ao garimpo ilegal pode também ter múltiplos efeitos e desdobramentos. Em primeiro lugar, para além de uma possível fonte de renda, outra expectativa relacionada à visitação turística que me foi expressa pelos Yanonamɨ é a de que os mais jovens possam vir a "recuperar" um conhecimento sociocosmológico

cuidado pelos mais velhos referente à noção de *urihi* (a "floresta" *yanomami*), sobre os espíritos que nela habitam e as narrativas que envolvem o monte *Yaripo*, também local de morada de muitos deles. São nessas conversas que noções como "território", "tradição", "cultura y*anonam~~i~~*" e "conhecimentos tradicionais" são acionadas. No entanto, quais sentidos essas noções podem carregar? Como o Projeto Yaripo é visto localmente sob o aspecto de intensificar a relação com parceiros externos, no caso os *napë*? Além disso, que outro tipo de atrativo, para além daquilo que o turismo de aventura persegue, a visitação em território indígena pode vir a suscitar? Por fim, se temas como "proteção à floresta" e "proteção ao território" também eram comuns nos encontros de planejamento do projeto, o que pode vir a ser território nesse contexto? São essas as principais questões que orientam as próximas páginas deste capítulo.

2.2. Os conhecimentos e a "cultura"

2.2.1. *Napëprou* e o "conhecimento dos mais velhos"

Como indicado por Albert (185: 190), a lógica compreendida pelos gradientes de alteridade Yanomami, abordada no primeiro capítulo, também incide no campo de suas relações interétnicas e com os "seres da natureza". Sobre as primeiras, considero que os trabalhos de Kelly (2003; 2005) representam grande contribuição para o tema. Em um contexto constituído a partir da articulação entre o sistema venezuelano de saúde e comunidades *yanomami* do Alto Orinoco, Kelly (2003; 2005) apontou, mais recentemente, que as transformações que chamou de "virar branco" e de "brancos domesticados", produtos de um contato interétnico mais intenso e diversificado, são igualmente interpretadas e fundadas sob a lógica do sistema *yanomami* de alteridade. Compreende-se como indícios dessa transformação tanto a incorporação do *habitus* branco (ligado a uma noção de corporalidade – apropriação de comportamentos, roupas e alimentos), quanto a aquisição de "conhecimento dos brancos". (KELLY, 2005: 210).

Como já foi discutido, o gradiente de alteridades *yanomami* contrasta a figura de *Yanomami* – desde os consanguíneos aos aliados políticos – a de *napë*, estrangeiro, que se referia, em um primeiro momento, aos inimigos que vivem para além do conjunto multicomunitário – ou conjunto de aliados – a partir de uma comunidade de referência. Viveiros de Castro (2017) apontou que essa lógica de diferenciação ternária – entre corresidentes, aliados e inimigos – constitui um aspecto geral do pensamento ameríndio na região amazônica. Não lidamos, portanto, com sociedades fechadas em si mesmas, mas constituídas por relações supralocais de dimensão político-ritual que são fundamentais para a constituição de seu 'interior' (KELLY, 2005: 204).

Como foi indicado por Albert (1992; 2002), o dispositivo de alteridades *yanomami* foi deslocado para contextos interétnicos a partir do momento em que as relações entre índios e brancos se intensificaram e, portanto, o termo *napë* passou a ser usado para designar os brancos de maneira geral. Nesse sentido, segundo Kelly (2005: 209): "napë é um conceito estritamente relacional, que se refere ao modo como uma pessoa ou grupo se coloca face a outro".

No contexto específico de sua pesquisa – no caso, a implantação de serviços de saúde a partir da base missionária de Ocamo, rio Orinoco – Kelly (2005: 209) mostrou que essa "extensão criativa da convenção yanomami [produziu] um eixo de inovação", de modo que *napë* veio a se estabelecer como uma categoria de diferenciação entre os próprios Yanomami. Nos termos do autor, se configurou um "eixo de transformação em branco": os moradores das comunidades localizadas nas adjacências da missão passaram, após transformações no *habitus* e aquisição de conhecimento dos brancos, a ser vistos como "civilizados" pelos grupos que viviam rio acima. Nesse sentido:

> Ambos estabelecem um elo entre 'como costumávamos ser' e como aqueles que vivem rio acima continuam sendo. Assim, esses contextos de transformação em branco têm uma referência tanto histórica quanto sincrônica, tanto temporal quanto espacial". (KELLY, 2005: 210).

Entretanto, quando diante dos *napë* "de verdade" – missionários e agentes do sistema de saúde – esses "yanomami civilizados", bem como os que viviam à montante, eram vistos igualmente como Yanomami: "diferenças internas entre *yanomami* 'civilizados' e *yanomami* 'de verdade' foram obviadas para produzir uma diferença máxima com respeito aos napë" (KELLY, 2005: 225). Nesse sentido, "virar branco" seria na verdade "virando branco", *napëprou*, condição da qual se aproximam sem jamais

atingir. Isso se deve, segundo o autor, à composição eu/outro das noções ameríndias de personitude, "como fusão reflexiva de diferentes perspectivas" (Idem, 2005: 211), e ao aspecto processual do mundo ameríndio: "muitos etnólogos já observaram que os mundos vividos indígenas apontam mais para um constante 'devir' que para um 'ser' estável. (Idem, 2005: 212). Portanto, ao passo que esses *napë* (médicos e missionários) se viam como provedores da "civilização" entre os índios, os Yanomami, por sua vez, mantinham uma motivação diferenciante, isto é, não almejavam "virar brancos" completamente. Como bem sintetiza Andrello (2016: 88):

> Esse fenômeno difere radicalmente de um processo de mestiçagem, uma mistura que fundiria os dois termos anteriores [*yanomami* e *napë*] em um terceiro tipo. Tratar-se-ia, portanto, de "antimestiçagem".

Antes de realizar minha pesquisa de campo, uma das hipóteses que propus ao longo da elaboração de meu projeto de pesquisa era se a aproximação dos Yanonam~~i~~ face aos *napë* parceiros e a realização do Projeto Yaripo poderiam estimular a configuração de um "eixo transformacional *napë*" interno à concentração *yanomami* de Maturacá. Contudo, após conversas com os Yanonam~~i~~, sobretudo Agostinho, percebi que, em Maturacá, esse contraste yanonam~~i~~/branco é pensado de maneira distinta: apesar de comentários como "a civilização já chegou em Maturacá" ou "aqui já somos civilizados" serem relativamente comuns, a expressão *napëprou* parece assumir um aspecto geracional, ou seja, temporal.

Conforme me relatou Agostinho, no tempo de sua infância sua geração "não praticava o que os jovens praticam hoje"; ele diz que aprendeu com seu pai como organizar as festas *reahu*, as caçadas coletivas *henimu*, os cantos *yanonam~~i~~*, a fabricar o

arco (*hato*) e flecha (*xereka*) *yanonam~~ɨ~~* e completou: “hoje em dia eles não sabem o que os antepassados faziam, naquele tempo eu praticava só o que meu pai fazia”. Agostinho afirma que só um de seus filhos está “praticando” os conhecimentos *yanonam~~ɨ~~*, que os jovens de hoje só querem saber das “coisas dos brancos”. Inclusive, segundo ele, isso é tema de debate entre as comunidades e há cobrança aos professores das escolas locais – hoje em dia, todos são Yanonam~~ɨ~~ – para que eles não ensinem somente os conteúdos disciplinares dos brancos, como matemática e português. Os jovens estão, conforme Agostinho, *napëprou*: tornando-se brancos e passando a ser, em parte, *napë*.

Na contramão de uma análise que entende as relações entre xamanismo e o contato com a sociedade nacional a partir de uma determinação de sentido único, isto é, que a intensificação do contato poderia provocar o fim do xamanismo ou seu aquecimento, Aparecida Vilaça (2000) veio apontar que entre os Wari’ (povo falante de língua Txapakura da Amazônia Meridional) o movimento de contato com os brancos é pensado a partir da lógica do xamanismo. Debruçada sobre a centralidade atribuída pelos Wari – e, quiçá, por todos os povos ameríndios das terras baixas da América do Sul – às noções de corpo e personitude em seu xamanismo, a autora argumentou que tal como os xamãs, que possuem estatuto múltiplo e são simultaneamente humanos e animais, os Wari’ de hoje também possuem uma condição plural: são a um só tempo Wari’ e Brancos.

Na esteira dos argumentos de Viveiros de Castro (1996) sobre o perspectivismo ameríndio, que retomarei na mais adiante, Vilaça (2000) indicou que para os Wari’ o lugar de expressão desse duplo estatuto índios-brancos é, precisamente, o corpo, que aqui não é pensado apenas como uma exterioridade genérica que envolve um interior verdadeiro, mas como algo construído continuamente através das relações sociais; o corpo é o lugar da diferença, é de onde emana o ponto de vista, uma vez que o mundo é habitado por diferentes subjetividades e diversos seres – animais e plantas, por exemplo,

possuem algum aspecto de personitude. Em outros termos, para além de substância física, a noção de corporalidade ameríndia é "um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 128). É nesse sentido, argumentou a autora, que tanto as roupas manufaturadas trajadas pelos indígenas, como ornamentos e adereços corporais "são todos igualmente recursos de diferenciação e de transformação do corpo, que não podem ser isolados de recursos análogos tais como as práticas alimentares e a troca de substâncias através da proximidade física" (VILAÇA, 2000: 60).

Em linhas gerais, a hipótese de Vilaça (2000) é que assim como no xamanismo Wari', em que o xamã adota uma perspectiva outra ao trajar temporariamente "roupas animais", a expressão da dualidade Wari'-branco se constitui também pelo uso, por estes, das roupas manufaturadas ocidentais:

> É importante marcar que, embora possa funcionar como um equipamento, a roupa não pode ser dissociada de todo um contexto de transformação. Assim, quando os Wari' dizem que estão virando Brancos, explicam que hoje comem arroz e macarrão, usam shorts e se lavam com sabão [...]. A roupa é parte constitutiva de um conjunto de hábitos que formam o corpo (VILAÇA, 2000: 67).

Semelhante ao que foi apontado por Kelly (2005), para os Yanomami de Ocamo, e por Vilaça (2000), para os Wari', compreende-se em Maturacá essa transformação em *napë* tanto como a incorporação de comportamentos e habitus – consumo demasiado de alimentos industrializados e uso excessivo de celular são alguns exemplos que me foram dados – como a aquisição de conhecimentos dos brancos – o exemplo da escola ilustra bem esse ponto –, ou seja, um afastamento do que vem a ser o *ethos* Yanomami. Contudo, frente aos missionários, parceiros ligados ao projeto de turismo, militares e antropólogos – os *napë* "de verdade" – a nova geração é, ainda, Yanonam~~i~~.

Em Maturacá também se compreende, portanto, uma semelhante lógica de "anti-mestiçagem" (ANDRELLO, 2016). Entretanto, diferente do que foi verificado por Kelly (2005), em que essa dualidade Yanomami/*napë* como expressão da constituição eu/outro depende da perspectiva adotada, à montante ou à jusante, mais próximos ou mais distantes dos missionários e dos funcionários da saúde; em Maturacá esse eixo transformacional não parece incidir quanto à proximidade ou distância em relação à base missionária, já que todos estão muito próximos dela. Em vista disso, não é pertinente falar em um eixo transformacional na chave espacial, e sim na chave geracional, isto é, os jovens estão *napëprou*, tornando-se brancos, condição da qual se aproximam sem nunca atingir.

Se, por um momento, pensei que a aproximação dos Yanonam~~i~~ aos *napë* parceiros no Projeto Yaripo poderia instituir um eixo transformacional nos termos de Kelly (2005), meus interlocutores parecem apontar que o processo não é tão simples. De acordo com o que pude registrar em campo, uma das expectativas construídas em relação ao projeto de turismo é que ele possa servir como uma ferramenta para a recuperação de um conhecimento ou memória cuidados pelos mais velhos, como um meio contrastante à transformação *napëprou* da juventude. Ao colocar os jovens participantes – em sua maioria, carregadores – em contato com os *patapë* – homens com idade avançada, sobretudo pajés – e com os espaços destinados ao turismo, espera-se que eles recuperem o aprendizado de narrativas e saberes relacionados aos seus antepassados, à floresta *urihi* e aos espíritos *hekura* que nela habitam, antes transmitidos por outros meios. Em outros termos, há aqui uma motivação extramonetária, se assim pode-se dizer, para o Projeto Yaripo, e que foi também sinalizada no Plano de Visitação Yaripo (2017: 19), segundo Valdemar, por indicação dos Yanonam~~i~~.

Mais a oeste, entre os povos indígenas falantes de línguas *Tukano* do médio rio Uaupés, Andrello e Ferreira (2016) apontaram, em um momento de repatriação de

ornamentos e outros objetos de uso ritual do Museu do Índio (Manaus, Amazonas) por esses grupos, que um patrimônio material e imaterial – ornamentos, objetos, nomes, cantos e narrativas – que antes circulava e se transmitia por dispositivos rituais próprios, por meio das gerações no interior de clãs agnáticos, passou, no presente, a "ser revalorizado, ou revitalizado, por intermédio de recursos aportados, instituições externas e políticas culturais" (ANDRELLO & FERREIRA, 2016: 35). Salvo os múltiplos entendimentos e os diferentes efeitos que essa repatriação produziu no contexto do médio Uaupés, e cujos desdobramentos não abordarei aqui, os Yanonamɨ parecem ver o Projeto Yaripo também como um meio para recuperar a transmissão, para os mais jovens, de conhecimentos e narrativas que antes eram repassados em outros momentos e, portanto, fomentar o interesse da juventude em aprendê-los.

Por outro lado, em um contexto de integração crescente dos povos indígenas rionegrinos na política partidária em São Gabriel da Cachoeira, no qual movimento indígena e partidos exercem influências recíprocas, Aline Iubel (2015a) apontou que no processo de ocupação de cargos públicos e inserção nos partidos, alguns índios passaram a ser vistos como "um pouco brancos". Isto é, a autora argumentou que a ocupação contínua de posições políticas poderia ser entendida por esses povos como um movimento de transformação em branco, muito semelhante ao observado por Kelly (2005) entre os Yanomami de Ocamo. No entanto, Iubel (2015a: 144) alerta que essas transformações nunca possuem sentido único, mas são sempre alternáveis e convertíveis: "se é possível virar branco, é possível virar índio de novo, visto que, entre muitos povos habitantes das terras baixas da América do Sul, cultura e aculturação são duas faces de um mesmo processo". Ainda: "dado que há uma noção indígena de transformação que difere da nossa, tornar-se branco não implica necessariamente deixar de ser índio" (IUBEL, 2015a: 216).

Se Iubel (2015a) sugeriu, para o contexto rionegrino, que o processo de transformação em branco nunca possui sentido único, em Maturacá, de mais a mais, os Yanonamɨ também parecem indicar que essa transformação não é unicamente ruim. Conforme José Mario Pereira Góes, morador da comunidade de Maturacá, "nossos jovens não tão olhando pra coisa boa do *napë*. É essa a nossa preocupação. Se copiar o *napë*, tem que copiar coisa boa deles, não coisa ruim". Na ocasião, José Mario se referia principalmente ao envolvimento dos jovens com o garimpo de ouro, o que associa a atividade às "coisas ruins do *napë*". Por outro lado, o projeto de turismo, ao ser pensado como um momento proveitoso para a transmissão de saberes, pode também ser entendido enquanto um meio constituído de coisas boas dos brancos.

Isto posto, como sugeriu José Antonio Kelly (em comunicação pessoal), dado o aspecto de geração de renda e a associação com a burocracia estatal no contexto do turismo, o envolvimento com essa atividade pode vir a ser pensado pelos Yanonamɨ como um movimento na direção de uma transformação em branco, um problema a ser enfrentado, porém necessário. A hipótese aqui é que ao perseguirem a recuperação da transmissão de conhecimentos e narrativas através do mesmo projeto, os Yanonamɨ parecem vê-lo também como um dispositivo para frear, ou desacelerar, esse movimento. Assim, através do Projeto Yaripo, os Yanonamɨ buscam a um só tempo amenizar os efeitos negativos do processo de transformação em branco e retirar benefícios dos aspectos vistos como positivos.

2.2.2. Para além do ecoturismo: o "turismo cultural"

Em Maturacá, certa noção de "cultura *yanonamɨ*" era mobilizada em alguns momentos, sobretudo, para dizer que será "mostrada" aos turistas e que não deve ser

deixada de lado, já que seu abandono compõe parte do processo de "virar-branco". Não consegui, ao longo da pesquisa, identificar junto aos meus interlocutores o uso de algum termo na língua local para se referir à "cultura". Certa vez, na ausência aparente – ou deliberada – de uma expressão em yanonamɨ para designá-la, Salomão a traduziu como *reahu*. Posteriormente, quando perguntei a outras pessoas sobre essa correspondência, me foi dito que *reahu* quer dizer "festa" e não "cultura", não havendo nenhuma palavra na língua local para tratar do segundo termo.

Como já foi indicado por Carneiro da Cunha (2017), o termo "cultura" pode ser dotado de diversos sentidos e ser acionado para diversos fins. De um lado, há um uso antropológico do termo – sem aspas –, do qual a disciplina procura se desfazer, seja por motivos políticos ou metodológicos, entendido como algo que se aproxima de "esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação entre grupos sociais" (CARNEIRO DA CUNHA, 2017: 306). Em contrapartida, há uma objetivação desse conceito, em que o uso do termo "cultura" – com aspas – produz um "metadiscurso reflexivo sobre a cultura" (Idem, 2017: 369). Entre outros fatores, o contato com o discurso multiculturalista que foi adotado como política de Estado e reconhece "aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições" (art. 231 da Constituição Federal) teria permitido, aos grupos indígenas, de múltiplas formas e com diferentes sentidos, acionarem a ideia de "cultura" como ferramenta política para afirmar identidade, poder e dignidade perante Estados nacionais.

"As aventuras da 'cultura', contudo, não param por aí" (CARNEIRO DA CUNHA, 2017: 307): como argumenta Capiberibe (2016), o limiar entre os dois sentidos da cultura é mais sutil do que sua descrição analítica pode compreender e, portanto, essa fronteira deve ser posta à prova em diferentes realidades através da experiência etnográfica. No caso do Projeto Yaripo, embora não haja previsão de visitação às

comunidades, para além dos atrativos que o turismo de aventura persegue, como as trilhas e a visitação ao Pico da Neblina, há um outro aspecto da atividade que é oferecido aos visitantes. Trata-se do "turismo cultural", que tem como atrativo a "cultura" Yanomami: "o Yaripo e a cultura Yanomami são os atrativos principais oferecidos aos visitantes" (PLANO DE VISITAÇÃO YARIPO, 2017: 35). A título de exemplo, a agência de turismo *Roraima Adventures*, uma das operadoras que firmou acordo informal com a AYRCA para a comercialização dos pacotes de visitação, já divulga a atividade através de um anúncio em seu endereço digital e retrata o Pico da Neblina como "a montanha sagrada dos Yanomami", descrevendo-os como "um dos povos mais antigos do planeta"[64]

Um arranjo bastante semelhante foi verificado por de la Cadena (2015) ao longo de sua pesquisa com grupos *runakuna*, falantes de uma das variantes da língua quéchua, nas proximidades da cidade de Cusco, Peru. Para além da visitação à própria cidade e às ruínas de Machu Picchu, grande atrativo turístico da região, a "cultura andina" também se tornou uma importante mercadoria para a economia da cidade nas últimas décadas. Conforme a autora, a ascensão do turismo na região de Cusco a partir dos anos de 1990, devido, entre outros fatores, à uma política econômica de âmbito estatal que promoveu a atividade, produziu efeitos que transformaram a vida dos Runakuna. Anteriormente, a principal atividade econômica praticada que garantia a eles acesso a bens manufaturados era a venda de lã – principal mercadoria entre as décadas de 1950 e 1970. No presente,

[64] Disponível em: <https://roraimaadventures.com.br/produto/pico-da-neblina/>. Acesso: 5 de outubro de 2019.
Ao enviar uma mensagem para a empresa questionando sobre o valor do pacote e as datas disponíveis, recebi a seguinte resposta: "depois da anuência final da Funai, haverá ainda alguns ajustes a serem feitos, depois a finalização do pacote e elaboração do calendário de saídas, e estima-se que os primeiros grupos abertos ao público devem ocorrer a partir de janeiro de 2020. Assim que tudo estiver pronto, faremos divulgação. "

os runakuna também se tornaram vendedores da "cultura andina", uma commodity única e dependente, sobretudo, do mercado internacional:

> During the 1950s and 1960s, wool was the main commodity, and land ownership was an important source of power and prestige. Today, land has lost its grip on power, and alpaca wool from the southern Andes is not the internationally coveted commodity it used to be back then. Instead, the successors of the former landed class have turned to tourism – a profitable industry for some – and have made 'Andean culture' an important regional commodity (DE LA CADENA, 2015: 193-194).

De la Cadena (2015) argumenta que essa "cultura" foi e é produzida tanto pelos Runakuna como por empresários que operam o turismo na região, processo que foi potencializado diante de um discurso multiculturalista adotado como política de Estado para lidar com a diversidade – em suma, a realocação das práticas *runakuna* dentro da categoria "religião" ou "crença", cuja pluralidade deve ser respeitada – e permitiu a ascensão do turismo cultural, assim como a transformação da "cultura andina" em mercadoria transacionada com visitantes de fora.

No caso *yanonam~~i~~*, a partir do contato com atividades de turismo ilegal e semiclandestino em seu território, eles parecem ter percebido que, além do Pico da Neblina, a condição de alteridade intrínseca que os visitantes lhe atribuíam também compunham elementos que incentivavam a visitação turística à região. Conforme Valdemar Pereira Lins, atual coordenador do projeto[65], os moradores de Maturacá também almejam "mostrar" sua "cultura" – com aspas – e seus "conhecimentos" para os *napë*. Exemplo disso é o aspecto performático que essa "cultura" pode assumir: embora

[65] Durante a realização da pesquisa de campo, em 2018, a posição de coordenador do Projeto Yaripo era ocupada por Salomão Mendonça Ramos. Como indicarei no capítulo seguinte, nas eleições do ano de 2019, Valdemar, morador da comunidade de Maturacá, foi escolhido como o novo coordenador.

no dia a dia somente os pajés costumem portar arco e flecha e trajar ornamentos – como penas de arara, plumas, e pinturas corporais –, quando os Yanonamɨ candidatos a guias, carregadores ou o coordenador do Projeto Yaripo iam prestar alguma entrevista ou tirar fotos para divulgação do projeto, todos se preparavam com pinturas, plumas e penas para a ocasião. Para mais, como foi apontado anteriormente, o recurso adotado para incluir diretamente os pajés mais velhos (*patapë*, ou, simplesmente *pata*) na atividade de turismo consistiu na criação de uma "comissão de recepção", que deverá ser composta de dois *patapë* por expedição. Estes ficarão encarregados de receber e contar aos visitantes narrativas sobre o *Yaripo*, histórias de seus antepassados e de orientá-los quanto aos comportamentos adequados ao longo da trilha.

Sobre esse aspecto performático da "cultura", uma situação também abordada por Kelly (2005) parece contribuir para a discussão no tocante ao caso descrito acima. Inspirado pela reflexão stratherniana, o autor define a ideia de "performance" de modo a se afastar da noção de teatralidade, consistindo em: "uma ação intencional que visa fazer com que as pessoas respondam em um sentido determinado – visando produzir uma resposta que constitua tanto evidência da efetividade daquele que age, quanto uma forma de auto-conhecimento" (KELLY, 2005: 221). Desse modo, os Yanomami "civilizados" – que viviam próximos a base missionária de Ocamo – realizavam uma "performance *yanomami*", através da combinação de aparência guerreira, tom e conteúdo do discurso, quando queriam conseguir objetos dos médicos, os napë "de verdade", cuja marca era a posse de bens e a capacidade de fornecê-los. Portanto, conforme Kelly (2005), os Yanomami reafirmavam, por meio dessa performance, sua "*yanomami*-dade" e pressionavam os brancos a responder.

No contexto do Projeto Yaripo, essa "performance *yanomami*", praticada para a divulgação do turismo e durante encontros externos, também parece procurar uma

resposta determinada: atrair recursos e parceiros para o projeto, além de estabelecer com o público alvo (os *napë*) condições de diferença e alteridade intrínseca – elementos perseguidos pelo turismo cultural.

Em um trabalho de síntese conceitual, Rodrigo Grünewald (2003: 151) definiu como "turismo étnico" aquele que tem o "nativo" como foco da visitação turística. Nessa prática, um dos movimentos mais relevantes para a Antropologia seria o da construção de uma etnicidade própria para a exibição no turismo. A noção de "etnicidade" é pensada pelo autor nos termos da "produção cultural de tradições a serem exibidas com sinais diacríticos em arenas turísticas" (Grünewald, 2003: 152). Se, aqui, a ideia de etnicidade está ligada a uma imagem construída pelos indígenas para sua expressão na relação com o "outro", ela vai ao encontro, de certa forma, da noção de "cultura" sintetizada por Carneiro da Cunha (2017), como uma ferramenta para a afirmação da identidade e expressão da diferença. Valendo-me das implicações sugeridas por Grünewald (2003) para o turismo, opto por manter o termo "cultura", por ser o utilizado pelos Yanonamɨ – ao invés de "etnicidade" – e, consequentemente, a expressão "turismo cultural".

Decerto, o que está em jogo aqui não é uma dicotomia entre autenticidade e inautenticidade no movimento de produção dessa "etnicidade" específica – "autenticidade aos olhos de quem?" (GRÜNEWALD, 2003: 152), vale ressaltar –, e sim a construção de uma "cultura", isto é, a objetivação da cultura sem aspas (CARNEIRO DA CUNHA, 2017), feita de modo inovador: através de uma "performance *yanomami*" (KELLY, 2005), uma ação intencional que persegue a produção de uma resposta.

Para além de uma ferramenta política de aspecto identitário que busca a afirmação da indianidade de uma sociedade frente ao Estado (CARNEIRO DA CUNHA, 2016), essa noção de "cultura" também parece ser, nos episódios narrados, reconhecida por seu potencial para geração de renda através do turismo, de modo muito similar ao que foi

discutido por de la Cadena (2015). Embora os Runakuna sejam, em seu contexto, funcionários de agências e hotéis, e o caso Yanonamɨ preveja que sejam os gerenciadores do Projeto Yaripo, os dois grupos definiram estratégias muito bem calculadas de como mobilizar essas noções e transformá-las em fontes de recursos através do turismo cultural. Isso não quer dizer que essa "cultura" seja pensada localmente como mercadoria. Certamente, o início das atividades turísticas e uma etnografia mais extensa em Maturacá são necessários para investigar o que compõe essa noção para os Yanonamɨ. Por ora, almejo apenas indicar como essa ideia pode ser mobilizada deliberadamente para atrair os visitantes e, consequentemente, ser transformada em benefício econômico.

É difícil precisar como se deu o encontro entre os Yanonamɨ e essa noção de "cultura", se foi a partir do contato com salesianos, antropólogos ou instituições estatais e não governamentais. No entanto, o que me parece mais relevante são as formas pelas quais sua operacionalidade emerge. O acionamento desse relativismo cultural, ou multiculturalismo, que "supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 65), e uma "objetivação da cultura" (CARNEIRO DA CUNHA, 2017), que traduz as práticas Yanonamɨ através das ideias de "crenças", "costumes" e "tradições", são discursos que podem ser usados localmente tanto como recurso político estratégico como econômico, para a manutenção de direitos frente ao Estado e das necessidades básicas das comunidades.

Nota-se ainda que o manejo dessa ideia de "cultura" pelos Yanonamɨ parece estar em vias de produzir algo inovador. Por um lado, a compreensão e o acionamento de tal noção não são equivalentes ao que é mobilizado a partir de uma orientação multiculturalista – esta que a adota como política pública para lidar com a diferença e permite até que a noção de "cultura" seja manejada como mercadoria para o turismo. O aspecto performático que essa "cultura" pode assumir para os Yanonamɨ, bem como seu

uso como recurso político e econômico, foram alguns exemplos citados de outras formas pelas quais essa ideia é operada. Além disso, ao conversar com Valdemar, percebi que a incorporação dos conhecimentos e tecnologias dos brancos no cenário do projeto de ecoturismo também fomenta algumas expectativas em Maturacá. Retomemos, pois, o processo de "virar-branco" a luz do debate sobre a "cultura".

Nas palavras de Agostinho, a expressão *napëprou* faz referência aos "que não querem mais aprender sua cultura, a fazer festa e andar no mato; só usam coisas do homem branco". Para Valdemar, com o Projeto Yaripo, os Yanonam*ɨ* poderão "aprender" com os "conhecimentos" dos *napë* para "melhorar" o conhecimento local e seus modos de "cuidar" da "floresta e do território" – temas que discutirei mais adiante –, sem deixar de lado a "cultura" *yanonam**ɨ***. Embora se trate de um processo ainda em fase inicial, cujos efeitos e desdobramentos são imprevisíveis, tudo indica que os jovens e a geração que ocupa a maioria das posições das associações almejam manejar as "coisas dos brancos" para produzir algo *yanonam**ɨ***, isto é, "aprender" os conhecimentos alheios sem deixar de lado sua própria "cultura".

Se a "cultura" acionada pelos Yanonam*ɨ* não é a mesma operada pelo multiculturalismo estatal, o mesmo pode ser dito sobre a noção de território. Nesse sentido, as categorias de "cultura" e "território" carregam aqui, nos termos propostos por de la Cadena (2015), "mais que uma e menos que muitas" compreensões. Como foi indicado no capítulo anterior, a região de Maturacá situa-se em uma área de sobreposição de duas figuras jurídicas distintas, Terra Indígena e Unidade de Conservação, ambas associadas a definições de território conceituadas, respectivamente, na Constituição brasileira e no Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Decerto, as noções sociocosmológicas *yanonam**ɨ*** sobre seu território não são as mesmas compreendidas pela regulamentação estatal e, portanto, na elaboração do Projeto Yaripo

há mais de uma forma de pensar e se relacionar com esse espaço. Esse é o tema que guia a próxima seção deste capítulo.

2.3. O(s) território(s) e a(s) floresta(s)

Não é novidade, no contexto amazônico, a atribuição de elementos de personitude a "seres da natureza". Como já apontaram Descola (1992; 2006; 2016) e Viveiros de Castro (1996; 2004a; 2004b; 2006; 2015; 2017;), as noções ocidentais de cultura e natureza não são, nas cosmologias ameríndias, separadas por limites ontológicos, e as relações com esses seres – "naturais" ou "sobrenaturais" – são também pensadas como relações sociais. Nesse sentido, a floresta *Yanomami* – *urihi* – não foge a essa compreensão.

Conforme Latour (1994), uma das particularidades do pensamento moderno é compreender, a partir de domínios separados, as noções de natureza e cultura. Nos termos do autor, essas práticas criam, "por 'purificação', duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não-humanos, de outro" (LATOUR, 1994: 16). Descola (2006), mais recentemente, veio a chamar essa *ontologia* – isto é, esse sistema de distribuição de propriedades aos elementos do cosmos, ou *framework* pela qual se percebe e interpreta a realidade – de "naturalismo", preeminente na modernidade. O naturalismo compreenderia a existência de uma natureza constante e uma diversidade de culturas; entre humanos e não-humanos, haveria uma descontinuidade quanto à interioridade e uma continuidade material. Ou seja, o que particulariza a humanidade é a mente, a alma, a subjetividade, a capacidade de produzir signos. Assim, as "cosmologias multiculturalistas modernas", para utilizar os termos de Viveiros de Castro (2015: 43), se apoiariam:

> Na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados.

Em contrapartida, própria ao pensamento ameríndio da Amazônia haveria a ontologia "animista" (DESCOLA, 1992, 2006)[66]. Esta compreenderia todas as classes de seres como dotadas de uma interioridade similar a dos humanos e que, portanto, viveriam em coletivos estruturalmente semelhantes – dito de outro modo, existiria uma continuidade das almas e descontinuidade dos corpos:

> Human and non-human persons have an integrally 'cultural' view of their life sphere because they share the same kind of interiority, but the world that all these entities apprehend and use is different, for each employs distinct bodily equipment (Idem, 2006: 141-142).

Viveiros de Castro (1996, 2004a, 2015, 2017), por outro lado, sugeriu a noção ontológica de "multinaturalismo" como marca contrastante do pensamento ameríndio em relação ao "multiculturalismo" moderno. O conceito de "perspectivismo ameríndio" traçado pelo autor consistiria em um modo de apercepção: "os animais e outros não-humanos dotados de alma 'se veem como' pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, 'são' pessoas, isto é, são entidades complexas com estrutura de dupla face" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 43-44). Além disso, não se trataria de animismo enquanto projeção do humano sobre os demais seres: o perspectivismo se funda em "uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não-humano *para o interior de cada existente*" (Idem, 2015: 61. Itálico do original). Sumariamente, o multinaturalismo compreende todos os seres como pensantes: humanos são aqueles que podem ocupar a

[66] É necessário ressaltar que, como admite Descola (2006), o limiar entre as diferentes ontologias é mais tênue do que sua distinção analítica pode compreender. Nesse sentido, tais categorias devem ser confrontadas etnograficamente, podendo existir em diferentes graus e como emaranhados. Retornarei a esse debate mais adiante.

posição de “sujeitos cosmológicos”; ao passo que a diferença entre os seres do cosmos se dá no corpo – que aqui não é pensado somente sob um viés anatômico ou fisiológico, mas como um conjunto de afecções, que compõem um *habitus*.

Por outro caminho, Ingold (2000) olhou para as relações entre humanos e os ambientes em que habitam conectando práticas, percepções e conhecimentos; para ele, as fronteiras entre pessoas, animais e lugares – entre humanos e não humanos – podem ser borradas e, no limite, se dissolver inteiramente. Além disso, sugere o autor que todas as formas de compreender o mundo, sejam elas apoiadas em pressupostos ontológicos modernos ou não modernos, não são apenas composições conceituais categóricas ou sistemas mentais de representação, mas constituem modos de *engajamento*, isto é, visões construídas *no* mundo e não somente visões *sobre* ele. Nesse sentido, a construção de formulações conceituais e os modos de habitar são processos indissociáveis:

> Knowledge of the world is gained by moving about in it, exploring it, attending to it, ever alert to the signs by which it is revealed. Learning to see, then, is a matter not of acquiring schemata for mentally *constructing* the environment but of acquiring the skills for direct perceptual *engagement* with its constituents, human and non-human, animate and inanimate (INGOLD, 2000: 55. Itálico do original).

Ingold (2000) anuncia que o chamado “pensamento ocidental”, enviesado pelo método científico, se funda em dicotomias como sujeito e objeto, pessoas e coisas, razão e instinto, moralidade e fisicalidade, e, acima de todas, sociedade e natureza. Assim, os seres vivos se dividiriam entre aqueles que são, simultaneamente, pessoas e organismos (humanos) e os que são somente organismos (animais e plantas) desprovidos de moral e intencionalidade, ou seja, a personitude não está implicada na condição de ser vivo. Também diante desse fundamento ontológico, o ambiente e a “paisagem” seriam apenas

panos de fundo e, portanto, espaços físicos ou materiais brutos a partir dos quais a mente humana age como produtora de significados, representações e cosmologias. Em contrapartida, os regimes de pensamento não modernos retratados pelo autor – a partir de dados etnográficos elaborados junto a povos caçadores-coletores da América do Norte – traçariam uma equivalência ontológica do tipo "organismo-pessoa": a personitude não é adicionada ao organismo vivo, mas implicada na condição de estar vivo (Idem, 2000: 51). Dito de outra forma, os diferentes seres do cosmos possuem diferentes pontos de vista, pois, devido às suas distintas capacidades de ação e percepção *do* e *no* mundo, suas experiências também divergem. Aqui, portanto, diante do engajamento dos povos caçadores-coletores no ambiente, a "paisagem" não é pensada somente como plataforma para a vida: "it is rather life's enduring monument" (Idem, 2000: 54).

Embora as propostas dos autores supracitados já tenham sido tema de longo debate na etnologia nos últimos anos, as considero indispensáveis para uma discussão quanto à noção de *urihi* e às relações que os Yanomami estabelecem com as alteridades não-humanas. Além disso, como já indicou Kelly (2003), são teorias que permitem discutir práticas e compreensões indígenas e não indígenas a partir da mesma linguagem conceitual. Os seres sobrenaturais que habitam essa floresta se chamam *xapori* ou *hekura*, termos que me foram apresentados como sinônimos, sendo comumente traduzidos como "espírito". As relações com essas subjetividades são mediadas pelos pajés, também chamados *hekura*, através dos diálogos *hikarimou* – isto é, por meio das práticas de xamanismo *Yanomami*, que discutirei no próximo capítulo desta dissertação. Por ora, me atenho a uma descrição de contornos gerais, a partir das narrativas locais, a respeito da noção de *urihi* e do *Yaripo*, bem como dos engajamentos *yanonam~~i~~* nos espaços destinados ao ecoturismo.

Os *hekura* que habitam a floresta *yanonamɨ* moram nas serras e montanhas, que são, em sua perspectiva, como comunidades. Conforme Agostinho: "[eles] moram nas serras, na visão deles seria uma casa deles né. Aquela serra ou aquela montanha é onde eles moram, é igual como esse *xapon*o aqui [aponta em direção à comunidade de Maturacá], aquela serra é o *xapono* deles". As montanhas são, segundo os relatos, habitações *toxakesi* (como as dos antepassados dos meus interlocutores) na perspectiva desses seres, e só podem ser vistos da mesma forma – ou seja, do ponto de vista dos espíritos, como casas – pelos Yanonamɨ que também são *hekura*, durante estado de transe ou em seus sonhos.

Sobre as serras e montanhas na cosmologia *yanomami*, Davi Kopenawa expõe uma compreensão semelhante ao que me foi explicado por Agostinho:

> Os *xapiri*, apesar de serem sem número, habitam todos no topo dos morros e das montanhas. É sua morada. Não pensem que a floresta é vazia. Embora os brancos não os vejam, vivem nela multidões de espíritos, tantos quantos animais de caça. Por isso suas casas são tão grandes. Tampouco pensem que as montanhas estão postas na floresta à toa, sem nenhuma razão. São casas de espíritos; casas de ancestrais. [...] É do topo delas que os *xapiri* descem para as terras baixas, por onde andam e se alimentam, como os animais que caçamos. É também de lá que eles vêm a nós quando bebemos *yãkoana* para chama-los e fazê-los dançar. (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 118).

O Pico da Neblina não foge a essa concepção, uma vez que está situado no interior da floresta *yanonamɨ*. Segundo Xavier: "é a casa de todos os espíritos dos pajés, de todo mundo. Esse daí já é o central, é igual Brasília! Brasília não é central? O *Yaripo* também é central; é um *xapono* grande". Conforme Agostinho, o *Yaripo* "é um lugar sagrado, por isso que lá é o lugar dos pajés. Aquela pessoa, os mais pajés que morrem, espiritualmente,

vai embora para lá". São inúmeras as histórias e narrativas que envolvem o Pico da Neblina: conforme Salomão, foi lá que sua avó paterna "se transformou em seres naturais, se transformou em mulher espírito e mora lá no *Yaripo* com corpo e tudo"; ainda de acordo com ele, "seres naturais" são "espíritos que se transformam". Também me disse que o *Yaripo* é o local de morada de *Yoyoma*, um espírito auxiliar, uma "mulher pajé que vivia no mundo dos espíritos, o nome [*Yaripo*] saiu da boca dela".

Ainda sobre os espíritos, Agostinho me disse: "são gente, os espíritos, se chama *hekura*"; e completou: "não são yanonamɨ que morreram, eles são outros; só quando eu for preparado eu consigo ver; só aquele que é preparado que tá vendo na visão dele"[67]. Conforme Xavier, uma pessoa não "preparada" que estiver caçando ou caminhando pela floresta pode escutar a voz dos espíritos, o que se apresenta como algo perigoso, pois se ela ficar com medo, pode "ser dominada, vai adoecer e morrer". Nesse sentido, embora os *hekura* se apresentem como auxiliares dos pajés, o encontro com esses seres por pessoas não preparadas em momentos e espaços impróprios pode se apresentar como grande risco aos Yanonamɨ.

O conceito de *urihi* parece convergir, portanto, com o que Sztutman (2005: 151) veio chamar de "espaço cosmopolítico", isto é, trata-se de um meio que extrapola o domínio unicamente humano das relações multilocais, "dada a inflexão, a todo momento, de um plano cósmico" povoado por agentes não humanos. A noção de *hekura*, por sua vez, mais que designar uma categoria de seres, parece compreender uma rede de relações estabelecidas *com* e *no* espaço entendido por *urihi* – que aqui, vale ressaltar, também não significa unicamente um espaço físico, mas "uma trama de coordenadas sociais e de

[67] "Preparado" indica que somente os pajés ou pessoas orientadas por eles conseguem ver esses seres.

intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua [*Yanomami*] existência cultural como 'seres humanos' (*yanomae thëpë*) " (ALBERT, 2002: 248).

Há ainda outros espíritos que habitam a floresta *yanonam~~i~~*, os *haprap~~i~~*: "mais poderosos e perigosos" e "donos dos animais da floresta" – como me disseram Agostinho e Lucilene, também moradora de Maturacá. Esses seres parecem se assemelhar às imagens dos animais mitológicos descritos por Kopenawa e Albert (2015: 116-118), que são também *xapiri* e aos quais os animais "imitam" e são como "fotografias", isto é, essas imagens – *utupë* – seriam a "forma mítica primordial" dos animais (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 621)[68]. Junior, morador da comunidade de Maturacá, me relatou que os *haprap~~i~~* só são vistos em sua "forma espiritual" pelos pajés durante as práticas de xamanismo, enquanto que aos olhos das "pessoas comuns", assumem sua "forma animal" – narrativa semelhante à de Kopenawa e Albert (2015: 117). Segundo a descrição dos meus interlocutores, os *haprap~~i~~* são, pois, *parimi* (imortais ou eternos), "maiores" e mais belos que os animais de caça. Disse-me Junior que esses donos espirituais são também *hekura*, contudo, são chamados mais comumente por *haprap~~i~~* quando se fazem "espíritos maus". Portanto, *hekura* quando auxiliares dos pajés e *haprap~~i~~* quando praticam atos maléficos, tudo a depender da experiência. Isto posto, essa flutuação parece remeter à eloquente proposta de Viveiros de Castro (2006: 326) em seu artigo sobre os *xapiri* (termo utilizado pelos Yanomami orientais), quando o autor destacou a limitação conceitual da

[68] Kopenawa e Albert (2015) indicam que todos os animais da floresta possuem uma imagem mítica – *yarori* –, ao passo que os animais de caça (atuais) são como simulacros dessas imagens. Na narrativa de Davi Kopenawa, os animais atuais são ex-humanos – antepassados dos humanos atuais – que se metamorfosearam em caça no tempo mítico. As imagens vistas pelos xamãs *yanomam* na forma de espíritos *xapiri*, por sua vez, não correspondem aos animais atuais, e sim a seus ancestrais mitológicos. Tratar-se-ia de uma "triangulação ontológica" entre ancestrais animais, animais de caça e imagens xamânicas, elemento fundamental na cosmologia *yanomam* (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 621). Retomarei o conceito *yanomami* de imagem (*utupë*) no capítulo seguinte.

noção ocidental de "espírito" para tratar desse conceito no contexto amazônico, o qual não faria referência a categorias de caráter taxonômico, e sim a modos relacionais.

Sobre os atos maléficos praticados pelos espíritos, pude registrar que podem acontecer durante experiências de caça e após ocorrer um "insulto"[69] ao animal presa. Conforme me explicou Lucilene, a "quebra de etiqueta" (ALMEIDA, 2013) relacionada à caça ocorre, por exemplo, se o caçador mata animais em demasia e com grande frequência, ou, ainda se vende sua carne. Para os Yanonam~~i~~, algumas espécies de animais da floresta (queixadas, antas, pacas e macacos foram os exemplos dados) possuem "donos"[70] e é por isso que não se pode insultá-los durante a caça. O insulto pode envolver aqui, portanto, uma retaliação conduzida pelo "espírito dono" (*haprap~~i~~*) do animal, que não ocorre de imediato: o caçador se expõe ao perigo quando volta à floresta e, sobretudo, quando se encontra sozinho. Nesses casos, a pessoa pode ser transformada em espírito – ou mesmo animal – e levada para morar com eles.

Durante minha estadia em Maturacá, um jovem *yanonam~~i~~* desapareceu na floresta quando saiu em perseguição a um grupo de porcos-do-mato (queixadas, *warë*) e se perdeu de seu cunhado durante uma caçada. A compreensão dos Yanonam~~i~~ sobre esse evento foi a de que o jovem abateu uma grande quantidade de porcos em um curto período de tempo,

[69] Segundo Mauro Almeida (2013: 15), o "insulto" é a "quebra de etiqueta no trato com o corpo do animal". Em seu contexto de pesquisa, no alto Juruá, o insulto pode ocorrer: no transporte da caça ainda na floresta, no preparo da carne e no seu consumo por pessoas – humanas ou não – que não deveriam fazê-lo.

[70] Certamente, a relação entre os animais e seus donos espirituais não evoca aqui a ideia de propriedade privada. O emprego do termo "dono" pelos Yanonam~~i~~ parece remeter à relação de domínio-maestria sintetizada por Fausto (2008). Segundo o autor, o conceito de dono-mestre é um modo relacional assimétrico que se aplica em diversos contextos: nas relações entre xamãs e seus espíritos auxiliares, entre humanos e xerimbabos e nas relações internas ao mundo não-humano. Tratar-se-ia também de uma forma de englobamento: "o mestre é, assim, a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros" (ibid.: 334), ou seja, ele contém uma espécie. O mestre seria, pois, uma singularidade magnificada. O "dono" seria, ainda, uma figura dupla: um protetor para seus filhos-xerimbabos e um afim predador para as outras espécies. Todavia, uma interpretação do *haprap~~i~~ yanonam~~i~~* enquanto dono-mestre requer uma maior investigação da relação desses espíritos com os animais de caça.

além de ter comercializado carnes desses animais com pessoas de outras comunidades e foi, portanto, transformado em espírito-queixada pelo "dono dos porcos", um *haprapɨ*. Após alguns dias sumido na floresta e da realização de vários contatos dos pajés com os *hekura*, o jovem foi encontrado por outro grupo de caçadores. Em outros termos, se a pessoa é "encantada", como dizem os Yanonamɨ, ela passa a viver e a se comportar como o animal – andar, comer e se comunicar –, podendo se casar no interior do novo grupo e, portanto, se tornar um deles. Tal como afirmou Viveiros de Castro (2015), a distinção entre humanos e animais não parece ser aqui pensada a partir da fisiologia corporal, e sim das afecções, do conjunto de modos de ser que constituem as distinções implicadas na corporalidade.

Por fim, vale uma última consideração sobre a noção de *urihi*. Para os Yanonamɨ, as fronteiras entre o que é domesticado e o que é floresta, humano e não-humano, parecem incidir sobre uma compreensão, de fato, espacial: as roças, por exemplo, que se localizam nos entornos próximos às comunidades, demarcam e demonstram as fronteiras entre o que é *xapono* e o que não é. Portanto, embora haja áreas adjacentes às comunidades ocupadas por mata densa, o espaço entendido por *urihi* começa somente após os limites definidos pelas roças familiares. De maneira similar, Lizot (2004: 445) define o conceito de *urihi* como "selva", isto é, todo espaço que não é compreendido pelas casas coletivas ou pelas roças. Assim, tal qual o gradiente de alteridades *yanomami* proposto por Albert (1985), as bordas que circunscrevem o que é *urihi* e *xapono* – humano e não-humano – também parecem compreender uma dimensão mais que (ou outra que) geográfica do território.

O intuito dessa pequena exposição foi apresentar o conceito de *urihi* enquanto um "espaço cosmopolítico" (SZTUTMAN, 2005), evidenciando os agentes sobrenaturais que nele habitam e indicando que as relações desempenhadas *com* e *nesses* sítios são

comumente entendidas sob a lógica xamânica que, por sua vez, parece ser pautada pelo perspectivismo. Passemos agora a investigar como essas noções incidem nas relações dos Yanonamɨ com os parceiros do Projeto Yaripo e no entendimento local sobre as diretrizes jurídicas (Terra Indígena e Unidade de Conservação) que definem os espaços destinados ao turismo. Em outras palavras, dadas as inflexões cosmopolíticas da noção *yanonamɨ* de *urihi*, quando e de que modo categorias como "floresta", "território", e "natureza" são acionadas nesse contexto? Se os Yanonamɨ os empregam, quais sentidos lhes atribuem?

As reuniões de planejamento do Projeto Yaripo do ano de 2018, que contaram com a presença de diversos "parceiros" (ISA, ICMBio e FUNAI), foram também pautadas por um discurso ambientalista. Explicações sobre categorias como "Unidade de Conservação", "Parque Nacional", "Plano de Manejo", "Sistema Nacional de Unidades de Conservação" foram espalhadas pelos parceiros em lousas e cartazes na sede da associação. Suas falas também enfatizavam o papel preservacionista do projeto de turismo e destacavam que o garimpo ilegal era o principal vilão nesse sentido. Os discursos proferidos pelos Yanonamɨ, por sua vez, também traziam à tona categorias como "natureza" e "meio ambiente", como pode ser visto no depoimento de Marcos Figueiredo, professor *yanonamɨ* e então membro da diretoria da AYRCA, registrado em uma dessas ocasiões:

> É um projeto limpo que não vai poluir o meio ambiente, não vai poluir os rios. É um projeto que vai proteger a natureza. Vai proteger a beleza que o Pico da Neblina oferece para as pessoas. Nossa expectativa é trazer pessoas para visitar, e não pessoas que destroem a beleza da natureza, que estão destruindo cada vez mais, colocando lixo em cima de lixo na trilha.

O garimpo também era condenado pelos Yanonam**ɨ** a partir da articulação de termos semelhantes, como colocou Agostinho: " [o garimpo] é a exploração de nossa terra e dos Yanonam**ɨ**". E também o fez Rene da Cruz Pinto: "o garimpo prejudica nossa natureza". Após o termino das reuniões, ao tentar buscar, junto aos meus interlocutores, possíveis correspondências para os termos "natureza", "meio ambiente", "floresta", "paisagem" e "território" na língua *yanonam**ɨ***, todos me foram traduzidos como *urihi*. Uma tradução para "turista", que me foi dada por Salomão, também pareceu interessante: *urihi m**ɨ**rewë*, cuja tradução literal, segundo ele, seria "[quem] gosta de ver paisagens bonitas"[71]. Vale reter aqui que a geração envolvida mais diretamente com o projeto – no geral, os membros das associações, pessoas na faixa dos quarenta e cinquenta anos, como Salomão, Xavier, Floriza e Marcos Figueiredo – passou a acionar, nas reuniões e nas conversas junto a mim, os conceitos usados pelos parceiros.

Diante disso, o cenário aqui descrito parece apontar para duas abordagens que, como veremos, se conectam de alguma forma. Primeiramente, há que se levar em conta a apropriação estratégica feita pelos Yanonam**ɨ** do discurso ambientalista. Em segundo lugar, deve-se investigar como indígenas e não indígenas se fazem entender, uma vez que o conceito de *urihi* privilegia, como sugeriu Albert (2002), a socialização da natureza, e o naturalismo, que orienta nossa noção de meio ambiente, privilegia sua objetivação. Comecemos com o primeiro ponto.

Como já apontaram, entre outros autores, Carneiro da Cunha e Almeida (2017) e Albert (2002), nos encontros entre populações tradicionais ou povos indígenas com linguagens e projetos conservacionistas, diferentes sentidos podem ser atribuídos a suas categorias, assim como múltiplos efeitos podem ser produzidos. Por um lado, como

[71] Conforme Lizot (2004), o termo *m**ɨ*** pode corresponder ao verbo "olhar" e *rewë*, por sua vez, consiste em uma partícula substantivizadora (no espanhol, "sustantivizador").

sugeriu Carneiro da Cunha (2017), tal qual ocorreu com o conceito de "cultura", a apropriação indígena das categorias de "natureza", "meio ambiente" e "floresta" faz parte de um movimento de ida e volta, isto é, tais noções chegam aos povos indígenas por intermédio de agentes da sociedade brasileira (como antropólogos, funcionários de instituições estatais e membros de ONGs) e são transformadas pelos primeiros, retornando a nós com outros sentidos – como vimos, ao acionarem tais categorias, os Yanonam~~i~~ mobilizam o conceito de *urihi* e, com ele, toda uma gama de agentes sobrenaturais. De outra parte, há uma motivação política e estratégica na apropriação desse discurso.

Conforme Albert (2002), no contexto da demarcação da TI Yanomami, Davi Kopenawa encontrou, nos discursos ambientalistas e indigenistas, um engenhoso dispositivo de tradução cultural para a luta política pelos direitos de seu povo. Em escala diferente, os moradores de Maturacá parecem traçar um caminho semelhante: ao mobilizar, junto aos membros das instituições fiscalizadoras da TI e do PARNA, categorias e imperativos que alinham sua motivação com o propósito desses parceiros, os Yanonam~~i~~, por meio de suas associações, almejam conquistar aliados não somente para obter uma fonte constante de renda, mas também para combater o garimpo ilegal em seu território. Declarações como: "o Yaripo é um lugar sagrado", "o projeto vai proteger a natureza" e "o garimpo é a exploração da nossa terra" parecem ilustrar o reconhecimento da potência dessas alianças. Vale lembrar que os moradores de Maturacá já se envolvem com o turismo há pelo menos dez anos, que eles mantêm um "representante" no conselho gestor do PARNA desde 2012, que o desenvolvimento do projeto principiou em 2014 e que, nesse intervalo, os membros da AYRCA e AMYK participaram de oficinas previstas na PNGATI e da elaboração do PGTA Yanomami. Afinal, como afirmou Salomão, em depoimento que serve de epígrafe a este capítulo, o projeto também se tornou uma

"defesa" para os Yanonamɨ; o parque, que é "tão belo", e a montanha, que é "tão sagrada", "merecem um projeto".

Em contrapartida, esse diálogo entre os Yanonamɨ e os parceiros, pautado pela "proteção à natureza", estava marcado por "equívocos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2004b; 2015), isto é, por uma comunicação pela diferença, em que práticas ou conceitos são pensados a partir de pontos de vista ontologicamente distintos. Em outros termos, pode-se pensar os conceitos de "natureza" e "floresta" nesses encontros entre os Yanonamɨ e os parceiros na chave das "conexões parciais" (STRATHERN, 2004)[72]: nessa comunicação, mostrarei que tais categorias conectam a ideia de *urihi* e a nossa noção de natureza, de forma a constituir uma composição, há aqui "mais que um e menos que muitos" (DE LA CADENA, 2015) desses conceitos, que formam um emaranhado do qual não se consegue captar seus elementos separadamente. Vejamos, pois, como isso pode acontecer.

O PARNA do Pico da Neblina, vale lembrar, é uma Unidade de Conservação, definida conforme a lei 9.985, de 2000, enquanto "espaço territorial e seus recursos ambientais [...] com objetivos de conservação e limites definidos". Já o conceito de "conservação da natureza" é delineado pela mesma regulamentação com a finalidade de "restauração e a recuperação do ambiente natural". Ademais, a UC em questão é uma Unidade de Proteção Integral, que tem como objetivo a "manutenção dos ecossistemas

[72] A partir do diálogo com as noções do "ciborgue" (cf. Haraway, 2009) e da "pessoa fractal" (cf. Wagner, 1991), Strathern (2004) propôs o conceito de "conexões parciais". Em linhas muito gerais, tal recurso conceitual constitui uma ferramenta analítica-metodológica para pensar as interações entre diferentes mundos – a relação com o "outro" – como modos relacionais. Isso implicaria compreender práticas que conectam ontologias distintas como composições, sem desmembrá-las em unidades isoladas e totalizantes, isto é, entidades e coletivos emergem *das* relações e não apenas as constituem hierarquicamente como partes de um todo. Conforme de la Cadena (2015: 31-33), a noção de conexões parciais permite pensar como práticas indígenas e não indígenas aparecem umas nas outras e, ao mesmo tempo, permanecem distintas: são mais que uma e menos que muitas – nem unidades e nem fragmentos isolados, elas emergem da relação.

livres de alterações causadas por interferência humana". Certamente, essas definições fundamentadas a partir de uma ontologia "naturalista", que trata a natureza como um domínio exterior ao humano, como uma realidade objetivada (DESCOLA, 2006: 146), não compreendem o conceito *yanonamɨ* de *urihi*, tal qual discutido anteriormente.

Mauro Almeida (2013: 17) denomina a "conexão entre a experiência e o mundo da ontologia" como "encontro pragmático". Decerto, os encontros possíveis a partir da experiência *yanonamɨ* e sua ontologia "multinaturalista" com as diversas subjetividades – animais e sobrenaturais – que habitam a *urihi* não são os mesmos praticados desde uma ontologia "naturalista" – preeminente nas legislações que regulamentam a relação das agências ambientais estatais com a "natureza" – e sua experiência em uma floresta desprovida de intencionalidade: "[há] diferentes realidades em competição, junto com ontologias que nesse caso são antagônicas" (ALMEIDA, 2013: 21). Entretanto, há uma regra comum nesse palco de multiplicidade ontológica: a (s) floresta (s) deve (m) ser protegida (s), seja para cuidar de toda uma rede de relações e intercâmbios cosmológicos com diversos seres, ou para preservar ecossistemas próprios à região.

Como vimos, nas reuniões de planejamento do Projeto Yaripo, um tema comum presente nas falas de todas as partes era que a atividade garimpeira era prejudicial à floresta e incompatível com uma proposta de ecoturismo. Assunto que foi exposto na fala de Marcos Figueiredo, reproduzida anteriormente. Além disso, um dos objetivos contidos no Plano de Visitação Yaripo (2017: 17) – elaborado em colaboração pelos Yanonamɨ e pelos parceiros – consiste em "proteger a urihi [...] apresentando o ecoturismo ao Yaripo como alternativa ao garimpo de ouro". Embora haja um conflito de pressupostos ontológicos quanto ao entendimento sobre a noção de "natureza", o "efeito pragmático" de "proteger a *urihi*" e "preservar o meio ambiente" parece ser o mesmo. Nesse sentido, as ontologias multinaturalistas e as ontologias científicas "são vastamente diferentes nas

entidades que pressupõem; mas elas podem ser confrontadas pragmaticamente" (ALMEIDA, 2013: 20).

Como foi discutido, na elaboração do Projeto Yaripo há mais de um entendimento quanto aos espaços destinados ao ecoturismo, que são ontologicamente conflitantes e cujas relações são marcadas por "equívocos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2004b, 2015). Entretanto, conforme Viveiros de Castro (2015: 93), mesmo os equívocos não podem ser equivalentes em palcos de comunicação estabelecidos a partir de linguagens diferentes, e, portanto, aqui também não há um sentido único nos enunciados "proteger a *urihi*" e "preservar a natureza". Em suma, a hipótese aqui é que se a proteção da biodiversidade – visada pela legislação ambientalista – é garantida pelo propósito *yanonamɨ* do cuidado de uma rede de relações "cosmopolíticas", e vice-versa, esse suposto efeito pragmático único é, na verdade, um equívoco por excelência. Assim, o propósito de "proteção à floresta" emerge sob uma condição de "mais que um e menos que muitos" (DE LA CADENA, 2015): os modos de engajamento com o território se conectam pragmaticamente, mas não se tornam o mesmo; se sobrepõem e, ao mesmo tempo, permanecem distintos.

2.4. Xamanismo e turismo

Até o momento, almejou-se esboçar um entendimento quanto ao conceito *yanonam~~i~~* de *urihi* e os modos pelos quais ele se conecta parcialmente com nossa concepção de natureza, todavia, pouco se falou das implicações e dos efeitos dessa compreensão para a visitação turística, ou seja, para o trânsito pela floresta *urihi*, momentos nos quais a ação dos pajés deve ser requisitada. Como me afirmou Agostinho: "quando eles [turistas] chegarem, o guia, igual como eu né, vai lá falar com o pajé. O pajé fica lá na casa ritual. Aí ele vai fazer o trabalho dele e cada pessoa [turista ou yanonam~~i~~] vai receber a proteção"[73]. Embora as atividades turísticas em Maturacá não tenham começado e, assim, não seja razoável tecer projeções de como essa relação poderá se desenvolver, é possível indicar como essa conexão veio a ocorrer em outros contextos e apontar contrastes e convergências com o momento abordado nesta pesquisa. A conexão entre turismo e "cosmopolítica" [74] é um tema novo na literatura das terras baixas sul-americanas e, portanto, para o cotejo com o caso *yanonam~~i~~*, buscar-se-á na obra de

[73] Por "trabalho dos pajés", Agostinho se refere à comunicação com os espíritos *hekura* realizada diariamente nas casas rituais. Tal relação é mediada pelo consumo da *epena* ou paricá. Esse assunto será retomado em maior profundidade no próximo capítulo desta dissertação.

[74] Proposta primeiramente pela filósofa das ciências Isabelle Stengers (2010), a noção de "cosmopolítica" foi posteriormente sintetizada por Bruno Latour (2004). Conforme o autor (Ibid.: 454), Stengers reinventou o termo ao trata-lo como uma *composição* entre o sentido mais potente de "cosmos" e o sentido mais potente de "política", isto é, o novo conceito recusa a tendência de tratamento do fenômeno político como tocante exclusivamente ao domínio do humano e, ao mesmo tempo, resiste à disposição da ideia de cosmos de ser pensada como uma lista finita e acabada sobre a qual age a mente humana. Se os dois autores estavam, a suas maneiras, preocupados com os meios pelos quais a ciência produz verdades, Sztutman (2012) veio apontar, mais recentemente, que a noção de "cosmopolítica" pode ser bastante proveitosa para as discussões sobre o campo das políticas ameríndias. Conforme o autor, os xamanismos das terras baixas sul-americanas e seus movimentos (no caso, a guerra e o profetismo) compreendem toda uma cosmopolítica que ultrapassa o domínio exclusivo do humano: "[...] a preocupação recai sobre um modo de compreender as políticas ameríndias, modo que deve incluir, necessariamente, o que a etnologia tem chamado de cosmologia, esta que não se reduz às representações humanas sobre os não humanos, mas que deve ser tomada como campo de relação entre humanos e não humanos" (Ibid.: 100-101, nota 59).

Marisol de la Cadena (2015) as principais referências conceituais e etnográficas para as reflexões aqui propostas.

Como já foi mencionado brevemente, de la Cadena (2015) investigou o envolvimento dos Runakuna, falantes de língua quéchua, com o turismo na região de Cusco, no Peru. Segundo a autora, a "cultura andina" – movimento que é produzido pelo encontro entre os Runakuna e empresários ligados ao turismo, e assegurado por políticas estatais de cunho multiculturalista – se tornou uma importante commodity regional a partir dos anos 1990, em uma realidade socioeconômica de decadência da atividade agropecuária e incentivo, por meio de políticas públicas, ao turismo, que veio a se tornar uma das principais atividades econômicas da região. Nesse sentido, o "xamanismo andino" – expressão que emergiu a partir da ascensão do turismo, sendo até então estranha aos Runakuna, como apontarei mais adiante – se tornou um dos principais elementos dessa "cultura andina" a ser almejado pelos visitantes:

> Rather than sheer imposition, domination, and exploitation, the successful commoditization of "indigenous culture" in Cuzco results from the encounter of the global tourist industry (neoliberal and capitalist, to be sure) multiculturalist policies, and a decaying regional agricultural economy. In this encounter, practices with earth-beigns – which runakuna and non-runakuna Cuzqueños share – provide an organic template to organize the networks of collaboration that articulate the proliferation of what is currently known as "chamanismo Andino", or Andean shamanism (DE LA CADENA, 2015: 189).

Argumentei, neste capítulo, que o Projeto Yaripo não tem como único fomento o Pico de Neblina, mas que a "cultura *yanonamɨ*" também é um atrativo oferecido aos visitantes, como é indicado no próprio Plano de Visitação e mobilizado de maneira estratégica pelos Yanonamɨ. Entretanto, diferente do que ocorreu na realidade andina, na

qual o interesse dos turistas pelas práticas locais – as traduzidas como "xamanismo andino" – surpreendeu os Runakuna (Idem, 2015: 196), para os Yanonamɨ a ação xamânica é uma exigência para o trânsito pela floresta e pela região do *Yaripo*: tanto os Yanonamɨ como os turistas devem ser protegidos pelos pajés. Em outros termos, se no caso andino as práticas locais se tornaram objeto de desejo dos visitantes, gerando estranheza entre Runakuna, para os Yanonamɨ a ação dos pajés é uma condição para a realização do turismo. Contudo, antes de avançarmos por essa discussão, olhemos mais atentamente para as práticas *runakuna* e para o movimento de proliferação do "xamanismo andino".

Segundo de la Cadena (2015), entre os Runakuna o termo *yachaq* – "alguém que sabe", um "conhecedor" – é usado para designar as pessoas (em sua maioria do sexo masculino) que possuem grande destreza no trato das relações com os *tirakuna* – ou *earth-beings*, seres da "natureza" dotados de agência e elementos de personitude, ponto que retomarei adiante –, isto é, são pessoas que mediam as relações entre tais seres e os humanos, animais e plantações. Além disso, *yachaq* é, conforme de la Cadena (Idem, 2015: 47-48), uma "palavra-prática" que qualifica as pessoas capazes de buscar, nas folhas de coca, indicações e interpretações sobre eventos; são sujeitos que também detêm um conhecimento sobre doenças e práticas de cura que borram as divisões ontológicas entre natureza e cultura e corpo e alma.

A comunicação com os *tirakuna* é, sobretudo, realizada através dos *despachos*, que consistem na queima de um conjunto de diversos alimentos secos, flores e, ocasionalmente, corpos de animais, embrulhados em papel, com o intuito de intensificar ou aprimorar sua relação com os *earth-beings* (Idem, 2015: 94). Tal procedimento implicaria uma série de perigos e, portanto, a queima do *despacho* deve ser realizada sempre em privacidade. Tornar-se um *yachaq* compreende um longo processo que é,

geralmente, difundido entre consanguíneos (pai e filho), mas que, semelhante ao "xamanismo horizontal" (HUGH-JONES, 1994), não exige transmissão por descendência: é passado através de um aprendizado que envolve a observação e o acompanhamento de um parente próximo ou amigo (DE LA CADENA, 2015: 48). No entanto, há um outro componente indispensável ao processo de iniciação, a *qarpasqa*, traduzida pela autora como "sorte", que constitui um modo pelo qual os *tirakuna* podem escolher uma pessoa para se tornar *yachaq*: "qarpasqa connects person and earth-being by imersing one in the other" (Idem, 2015: 49). Esses conhecimentos permitiriam que os *yachaq* fossem requisitados entre os Runakuna, em troca de um pequeno pagamento, para ler folhas de coca e enviar *despachos* aos *tirakuna*, visando o sucesso na criação de animais e a fertilidade das plantações.

Os *earth-beings*, por sua vez, são não humanos (por outro ponto de vista, podem ser montanhas, rios ou lagoas) que participam da vida dos Runakuna e que borram nossas distinções entre natureza e cultura, uma vez que, em sua cosmologia, humanos e *tirakuna* compartilham alguns modos de ser; os *earth-beings* não são apenas objetos de sujeitos humanos (Idem, 2015: 207). Inspirada pelo conceito de "habitar" (INGOLD, 2000) a autora argumenta que, para os Runakuna, humanos e não humanos compõe o *ayllu* – grupo de seres heterogêneos ligados por relações de parentesco que habitam o mesmo território e constituem um contexto relacional – e, portanto, conformam um coletivo socionatural: "'being in-ayllu' means that runakuna and tirakuna emerge *within* as a relationship, and from this condition they, literally, take-place" (DE LA CADENA, 2015: 102, itálico do original). Conforme de la Cadena (2015), haveria ainda um entendimento dos *tirakuna* a partir de sua capacidade de agência, isto é, haveria earth-beings mais ou menos importantes, mais ou menos perigosos e mais ou menos poderosos, sendo *Ausangate* (pico da cordilheira dos Andes) o mais notável para seus interlocutores.

Isto posto, observa-se que a cosmologia e as práticas *runakuna* descritas pela autora encontram alguns paralelos com a realidade *yanonamɨ* e das terras baixas sul-americanas em geral: as relações com seres não humanos borram nossas distinções ontológicas entre sujeito e objeto e natureza e cultura, de maneira que tais relações são fundamentais para a composição de suas socialidades. Mais que isso, uma cosmopolítica opera na constituição dos grupos e mesmo para a existência desses povos. No entanto, que transformações ocorreram a partir da ascensão do turismo em Cusco? Quais conceitos e práticas emergiram dos encontros entre os Runakuna, agências de turismo e os visitantes? Como se deu o despontamento do "xamanismo andino" na região? E, por fim, quais as contribuições dessa discussão para se pensar o envolvimento dos Yanonamɨ com o turismo?

Com a decadência da economia agropecuária (sobretudo do comércio de lã) desde a década de 1970, de la Cadena (2015) argumenta que a grande presença de povos indígenas nas regiões rural e urbana de Cusco, aliada à existência das ruínas de Macchu-Picchu a pouco mais de uma centena de quilômetros da cidade, se tornou, a partir dos anos 1990, grande motivação para a implantação de políticas públicas de fomento ao turismo na área por parte do Estado peruano. Embora a promoção do turismo fosse uma velha prática regional na província de Cusco, a novidade naquele momento era um incentivo em escala nacional da atividade através da implantação de políticas neoliberais que traduziam como "religião" as práticas indígenas contemporâneas. Nesse sentido, a "cultura andina" também se tornou um importante atrativo para os turistas. Além disso, o transporte para a região de certa noção de "xamanismo", produzida pela combinação da linguagem antropológica com a espiritualidade "Nova Era" e com o ativismo indigenista, permitiu que os empreendedores do turismo – grupo que também inclui a classe intelectual urbana de Cusco – incorporassem o tal "xamanismo", expressão de seu

entendimento das práticas *runakuna*, nos pacotes de "cultura andina" oferecidos aos visitantes (Idem, 2015: 195). Nesse longo processo sócio-histórico, os Runakuna teriam passado de pequenos produtores de lã, a serviço dos grandes proprietários de terra, para empregados de agências de turismo, trabalhando para o empresariado urbano.

Nota-se aqui alguns contrastes e semelhanças entre as experiências *runakuna* com o turismo em Cusco e a *yanonamɨ* com o turismo no *Yaripo*. Em primeiro lugar, alguns aspectos do envolvimento dos Runakuna com as agências turísticas parecem se aproximar do turismo semiclandestino realizado no PARNA do Pico da Neblina e descrito por Coutinho Júnior (2013), quando os Yanonamɨ também recebiam pagamentos de operadores de turismo para trabalhar como carregadores e guias em excursões. Nesses casos, Coutinho Júnior (2013:55) aponta, ainda, que além do atrativo da subida ao Pico da Neblina, os anúncios de tais agências atribuíam, aos Yanonamɨ, certas noções de exotismo e primitivismo. Na realidade andina, de la Cadena (2015: 198) afirma que os donos das agências de viagem também estavam preocupados em fornecer uma imagem dos "índios de Cusco" que correspondesse às expectativas dos visitantes e, assim, pediam aos Runakuna que substituíssem suas roupas cotidianas (calças, camisas e suéteres) pelas "autênticas" (como os ponchos e gorros de lã). Em suma, em ambos os casos, as expectativas dos visitantes parecem recair em certa ideia de "etnicidade" que é construída especificamente para exibição no turismo (GRÜNEWALD, 2003: 151). Se, por algum momento, visitantes e operadores de turismo estiveram preocupados com certa "autenticidade" das culturas indígenas, essa não é uma questão para os Yanonamɨ (ver seção 2.2.2 deste capítulo) e nem o foi para os Runakuna (DE LA CADENA, 2015: 199). Portanto, o que está em jogo aqui, vale ressaltar, não é uma oposição entre autêntico e inautêntico, e sim uma comunicação por "equívocos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2004b, 2015), ou seja, práticas que são pensadas a partir de pontos de vista distintos. Vejamos,

pois, como de la Cadena (2015) se propôs a discutir o entrelaçamento entre realidades indígenas e não indígenas.

Inspirada pelo conceito stratherniano de "conexões parciais", de la Cadena (2015: 187) argumenta que, em Cusco, cidade e campo, indígenas e não indígenas, quéchua e espanhol, emergem uns nos outros de modo a conformar uma complexa composição da qual não se consegue captar separadamente os elementos que a constituem, pois ambos os mundos – moderno e indígena – são, a um só tempo, distintos e parte um do outro, são "mais que um e menos que muitos". Cusco seria, segundo a autora, um agregado indígena e não indígena, um "circuito de conexões" que não forma uma unidade homogênea, e sim uma composição de fragmentos que aparecem uns nos outros, mesmo sendo também diferentes (Idem, 2015: 188). Nesse sentido, práticas indígenas e não indígenas também se entrelaçam e aparecem umas nas outras, de maneira que não correspondem a uma simples divisão entre modernas e não modernas.

Foi justamente a partir dessa ideia de composição e do conceito de "equivocidade" (VIVEIROS DE CASTRO, 2004b, 2015) que a autora se propôs a pensar as noções de cultura e xamanismo andinos no envolvimento dos Runakuna com o turismo. Embora um aspecto bastante chamativo no momento fosse a promoção de um multiculturalismo neoliberal, havia algo a mais nessa economia política do turismo: ela se encontrava parcialmente conectada a um mundo diferente e às práticas *runakuna* com os *earth-beings* (DE LA CADENA, 2015: 183). Ao serem contratados pelas agências de turismo como xamãs andinos, os Runakuna também passaram a ler folhas de coca e realizar *despachos* para os turistas. Trabalhar como xamã andino exigia que os Runakuna transitassem entre suas obrigações com os *earth-beings* e as demandas do turismo: o desafio era agradar tanto os *tirakuna* como os visitantes – neste caso, ser reconhecido como alteridade, principal anseio dos turistas (Idem, 2015: 197). Por outro lado, a prática dos *despachos*

envolve uma série de perigos e o processo deve ser realizado integralmente: em algumas áreas urbanas e noutras rurais, protegidas por legislações de âmbito conservacionista, a queima dos embrulhos não podia ser feita e, nesses casos, os Runakuna realizavam parte do *despacho* com os turistas e, posteriormente, faziam sua queima reservadamente em outro lugar para não insultar os *earth-beings*.

Para além dos *despachos* – condição específica de relação entre humanos e não humanos mediada pela fumaça da queima dos objetos –, outro efeito importante do florescimento do xamanismo andino diz respeito ao controle *runakuna* do poder das palavras locais. Segundo a autora, os termos *yachaq* e *paqu* – usados para designar aqueles que desenvolveram destreza no trato com os *tirakuna* – devem ser usados com cautela, pois pronunciá-los de maneira irresponsável pode trazer consequências. Nesse sentido, ao se identificarem como "xamãs", os Runakuna também se protegem dos perigos potenciais dos outros nomes que tal prática pode receber – *yachaq*, *paqu*, *layqa* (Idem, 2015: 201).

Se, por um lado, as práticas *runakuna* foram traduzidas para os turistas como crenças, isto é, através dos *despachos* os indígenas estariam acionando entidades sobrenaturais e transcendentais – deuses e espíritos, separados ontologicamente dos humanos, – por outro, para os Runakuna, esses não humanos não são nem naturais e nem sobrenaturais, são seres que, *com* eles, compõem coletivos socionaturais que borram as divisões entre deus, humanidade e natureza (Idem, 2015: 206). Nesse sentido, argumentou a autora, ser xamã andino e ser *yachaq* não é a mesma coisa, embora as duas práticas também não sejam diferentes. Portanto, as relações entre turistas e os Runakuna seriam marcadas por equivocidades. Há mais de um ponto de vista em jogo, mas pontos de vista que são destotalizantes (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), ou seja, xamanismo andino e *yachaq* formam uma composição – que, lembrando, não são partes

independentes, mas emergem da relação – de práticas conectadas parcialmente que são mais que uma e menos que muitas: múltiplas, porém indissociáveis.

No Projeto Yaripo, de maneira distinta da realidade andina, as práticas que compreendem o trato com os *hekura* afloraram como uma preocupação dos próprios Yanonam̈i para o trânsito pela região do Pico da Neblina, e não como anseio e curiosidade dos visitantes. Para os Yanonam̈i, como já foi apontado anteriormente, o *Yaripo* é um "xapono grande" dos *hekura*, "é o central, é igual Brasília", e, portanto, é um espaço cosmopolítico "povoado por subjetividades díspares" (SZTUTMAN, 2005: 151). Nesse sentido, a preocupação recai, aqui, em como enfrentar os perigos – como o caso já mencionado do *encantamento*, em que um jovem foi transformado por um espírito-queixada – implicados pelos deslocamentos em lugares destinados ao turismo, sobretudo, com a presença de forasteiros despreparados. Para tanto, segundo Agostinho, "o guia que vai levar eles [os turistas] tem que conversar com o pajé e pedir proteção". "Proteção" não somente ao guia *yanonam̈i*, mas também aos visitantes. Entretanto, nesses casos, ainda de acordo com Agostinho, os pajés fazem seus trabalhos nas próprias casas rituais e, assim, é difícil saber qual contato os visitantes terão com tais práticas, posto que a visitação às comunidades não está prevista no projeto.

Voltemos novamente à paisagem andina. Conforme de la Cadena (2015), a ascensão do turismo em uma Cusco pensada como "circuito de conexões" entre diferentes mundos teria também contribuído para o florescimento do xamanismo andino – um novo termo para uma nova condição. Para mais, a percepção dos Runakuna de que tal prática é economicamente rentável teria contribuído para estimular, entre os jovens, a vontade de aprender como realizar *despachos*, como reconhece o principal interlocutor da autora (DE LA CADENA, 2015: 195). Não é possível afirmar, contudo, se a ascensão do turismo e a proliferação do xamanismo andino teriam colaborado para o aumento do número de

yachaq – dados os perigos implicados na comunicação com os *earth-beings* e a necessidade da *qarpasqa* para a iniciação –, mas, ao serem contratados pelas agências de turismo, esses Runakuna acabaram por realizar mais *despachos*. Em outros termos, aparentemente, produziu-se um aquecimento das comunicações com os *tirakuna*.

Entre os Yanonamɨ, o *Yaripo* em si era uma localidade pouco frequentada devido à possibilidade de inflexão "de um plano cósmico" (SZTUTMAN, 2005), isto é, dada a intensa presença de agentes "sobrenaturais". Aparentemente, os Yanonamɨ caçam e coletam alimentos apenas em alguns lugares nos entornos da serra do Imeri, onde se localiza o Pico da Neblina. No entanto, desde que se receba proteção dos pajés, o aumento do trânsito pelo *Yaripo* não me foi apresentado, em nenhum momento, como um problema. Por outro lado, se a frequência de deslocamentos por tais espaços se intensificou, é possível que o trabalho dos pajés também tenha passado a ser mais requisitado.

A título de exemplo, durante minha estadia em Maturacá, houve um episódio em que Agostinho e Edivaldo tiveram que percorrer boa parte da trilha que leva ao Pico da Neblina para recolher alguns equipamentos usados na última expedição que ainda se encontravam por lá e para realizar manutenção em um dos acampamentos. Nessa ocasião, perguntei a Agostinho se mesmo desacompanhados pelos *napë* eles careciam de conversar e pedir assistência a um pajé. Ele me respondeu que sim, pois "sempre tem que ir protegido" (Agostinho dos Santos Pinto, abril de 2018). Marcos Wesley de Oliveira (em comunicação pessoal) também me relatou que em julho de 2018, durante outra expedição técnica ao *Yaripo*, um servidor da FUNAI adoeceu e a preocupação dos Yanonamɨ se voltou para a exigência de maior proteção aos pajés.

Embora não seja possível, infelizmente, entrar em maiores detalhes sobre essas práticas dos pajés *yanonamɨ*, me parece que o aumento do trânsito por esses espaços

cosmopolíticos a partir da visitação turística pode vir a potencializar um aquecimento da comunicação com os *hekura*. Isto é, a hipótese aqui é que a reativação do turismo pode intensificar a atividade xamânica em Maturacá – que, recordando, já acontece com bastante intensidade, uma vez que os pajés trabalham todas as tardes nas casas rituais –, de modo semelhante ao que ocorreu na realidade andina. Ademais, parece-me que a própria viabilidade do turismo no *Yaripo* pode ter sido aceita pelos Yanonami, precisamente, pelo vigor do xamanismo em Maturacá.

Capítulo 3 – A "imagem do povo": associações, lideranças e a (cosmo)política *yanonamɨ* no Projeto Yaripo

Como foi brevemente indicado, a Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) será a principal gestora do Projeto Yaripo, com o apoio da Associação das Mulheres Yanomami Kumirãyõma (AMYK). Todavia, até o presente momento pouco ou quase nada foi discutido, nesta dissertação, sobre as associações, seus processos de criação, composições e atuações como mecanismos políticos de representação – tanto internos às comunidades como para diálogo em palcos interétnicos, com agências do Estado, ONGs e outras instituições. Este, portanto, será o mote central da primeira seção deste capítulo.

A segunda seção é reservada à discussão sobre possíveis conexões entre a prática do xamanismo e as relações políticas y*anonamɨ*. Como já foi brevemente mencionado, em Maturacá há um estreito vínculo entre o xamanismo e as relações políticas locais: todas as pessoas reconhecidas como "chefes" ou "lideranças" (*përɨomɨ*) são também qualificadas como pajés (*hekura*). Nesse sentido, tomarei o conjunto dessas práticas como "ação política", tal qual sugerido por Sztutman (2012), de modo a compreender as relações e mediações estabelecidas com alteridades não-humanas no espaço cosmopolítico – através do xamanismo – e a constituição das posições políticas internas às comunidades como práticas indissociáveis. Assim, busca-se esboçar um entendimento sobre a importância dada pelos Yanonamɨ às lideranças e aos pajés no espaço das associações e do Projeto Yaripo.

Além disso, argumentar-se-á que os pajés, lideranças tradicionais ou *përɨomɨ* atuam como mediadores na amenização de desacordos internos às associações e, ainda, que essas duas posições (associações e lideranças) não são antagônicas, mas sim

complementares no contexto do Projeto Yaripo – tal como sugeriu Menezes (2010) no cenário das assembleias da AYRCA. No momento da realização desta pesquisa, o combate ao garimpo emergiu como uma motivação para os Yanonam~~i~~ demandarem a atuação das associações e das lideranças tradicionais. Assim, como as diferentes posições políticas (lideranças tradicionais e associações) se conectam no contexto da elaboração desse projeto? Em quais momentos sua ação é requisitada?

3.1. As associações AYRCA e AMYK

A fundação da AYRCA data do ano de 1998, sendo a primeira associação Yanomami criada no Brasil. Menezes (2010) aponta que a iniciativa partiu dos Yanonamɨ como uma forma de "participar do importante movimento político regional liderado por esta federação [FOIRN]" (MENEZES, 2010: 191). Desse modo, o autor afirma tratar-se de um movimento político impulsionado e disseminado a partir da criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FORIN), no ano de 1987.

Conforme Geraldo Andrello (em comunicação pessoal), a FOIRN foi fundada pelos Tukano, Baniwa, Baré e demais povos do alto rio Negro. De certo modo, os povos Maku e Yanomami sempre ficaram um pouco à margem dessa mobilização, embora as sucessivas diretorias da federação tenham deixado entreaberta uma porta para que esses grupos se aproximassem do movimento indígena regional. De qualquer forma, nem Maku ou Yanomami jamais participaram das diretorias eleitas desde os anos 1990. Decerto, isso está relacionado à destreza dos Tukano e outros povos quanto ao manejo da burocracia dos projetos que se avolumaram na área; afinal, foram os que estudaram com os salesianos desde o começo do século XX – fato que elucida o motivo pelo qual os Yanomami se refiram a eles como "caboclos". Assim, tudo isso corresponde a uma outra esfera de relações, a dos Yanomami, mais isolados, com os povos a oeste (Tukano, Baniwa, Baré entre outros) e leste (Macuxi, Wapixana), mais articulados com parceiros e outros atores externos.

Entretanto, diferente das motivações que impulsionaram a criação da FOIRN – cujo objetivo central, era, conforme Andrello (2006), a demarcação de Terras Indígenas da região do rio Negro de forma contínua –, a fundação da AYRCA se relaciona com a reinvindicação de direitos relativos à saúde, educação e proteção do território, já que a

demarcação da TI Yanomami já havia sido homologada no início da década. Segundo Francisco Xavier, então presidente da AYRCA durante a realização desta pesquisa, a fundação da associação se deu como uma forma de defesa para os Yanonam~~i~~: contra mineradores, fazendeiros, pescadores, madeireiros, bem como impactos gerados a partir da construção das estradas pelos militares e contra o próprio Estado.

A AYRCA representa o conjunto das comunidades Yanonam~~i~~ de Maturacá, além das comunidades de Nazaré, Maiá e Inambú. Os principais mecanismos de mobilização da associação são encontros, reuniões e, especialmente, as assembleias anuais. As assembleias constituem momentos em que todas as comunidades se reúnem, contando com a presença de autoridades e representantes não-indígenas – como membros do DSEI-Y, FUNAI, ISA e Exército –, para realizar discussões internas às comunidades, dialogar sobre projetos ligados à gestão territorial e realizar reivindicações diante das instituições estatais (MENEZES, 2010: 191).

Segundo as disposições previstas no estatuto social da associação[75], a gestão da AYRCA é atualmente estruturada a partir de uma "diretoria executiva", um "conselho fiscal" e uma "coordenadoria de programas e projetos" – sendo que a coordenadoria foi criada em 2019 devido às demandas relacionadas ao Projeto Yaripo, como apontarei a seguir. A diretoria executiva é composta por seis membros, sendo o presidente e um vice, dois secretários e dois tesoureiros; o conselho fiscal é formado por cinco membros; e, finalmente, a coordenadoria de programas e projetos é integrada por três membros. Cada um desses três órgãos é eleito por meio de votações independentes durante as assembleias gerais e todos os mandatos têm quatro anos de duração, sendo que para a diretoria executiva é permitida a recondução somente uma vez e para os demais órgãos é facultada

[75] Disponível em: <https://ayrca.files.wordpress.com/2019/09/estatuto_ayrca_final.pdf>. Acesso: 16 de setembro de 2019.

a reeleição sem limites pré-estabelecidos. Embora a possibilidade de remuneração dos dirigentes seja prevista pelo estatuto, até o presente momento a AYRCA não conta com funcionário remunerado e os trabalhos são realizados voluntariamente. A associação também possui um endereço digital[76] criado recentemente, em setembro de 2019.

A sede da associação é localizada entre as duas comunidades locais maiores (Ariabú e Maturacá, ver figura 7, acima) e foi instituída em 2015, após doação feita pelo DSEI-Y da antiga construção que funcionava como posto de saúde. Contudo, as assembleias costumam ser realizadas no prédio da Missão e Escola Estadual Imaculada Conceição, uma vez que, além de possuir pouca infraestrutura, a sede da associação não comporta grande número de pessoas. Durante minha estadia nesse espaço – para além do encontro de planejamento do Projeto Yaripo – pude presenciar e participar de algumas reuniões das diretorias das associações, de reuniões de professores, do encontro das mulheres da AMYK para catalogação de artesanatos, e de uma pequena reforma financiada pela FUNAI, além de ser um ponto bastante procurado para as pessoas se comunicarem, via radiofonia, com outras federações e associações indígenas ou com parentes que moram em outras comunidades da região.

O reconhecimento, pelos Yanonam~~i~~, da associação como frente de diálogo com agentes externos depende, segundo Xavier, da manutenção do que chamam de "movimento", que parece consistir na regularidade e eficiência do atendimento às reivindicações feitas pela AYRCA frente ao Estado ou outras instituições da sociedade nacional. Ainda de acordo com ele, as articulações referentes ao Projeto Yaripo foram capazes de intensificar esse movimento, já que, além de já terem captado investimentos em infraestrutura para a sede, possibilitaram "viagens de representação", que fazem parte

[76] A saber: <www.ayrca.org>. Acesso: 11 de setembro de 2019.

de um plano para divulgar o projeto e oferecer oficinas de capacitação para os Yanonamɨ envolvidos. Desse modo, as mobilizações e a entrada de um certo fluxo de recursos trouxeram, conforme Xavier, maior diálogo da associação com as outras comunidades próximas representadas por ela (como Nazaré, Maiá, Inambú, Aiarí):

> Por isso a maioria do povo dessas comunidades está a favor do projeto, porque tem muito movimento na associação agora. Antes tava parado, não tinha como dialogar com parceiros de fora. Hoje tem diálogo e essas comunidades reconhecem a importância da AYRCA. Quem representa a associação está sozinho, mas a imagem do povo está com ele. Se ficar parado, o povo fica sozinho (Francisco Xavier Figueiredo, morador de Ariabú e presidente da AYRCA, março de 2018).

Se por um lado a fala de Xavier parece ressaltar e enaltecer os feitos e conquistas da então diretoria da associação, por outro também indica as noções e expectativas locais do que almejam auferir através da AYRCA, quer sejam, captação de recursos junto aos parceiros e outras instituições – estatais e não-governamentais – para atender as demandas locais quanto à saúde e educação, além do desenvolvimento de projetos tendo em vista a melhoria da qualidade de vida dos Yanonamɨ; formas de garantir a "representação"[77] da população Yanomami do Amazonas em espaços de diálogo com agências do Estado e outras organizações indígenas; e, finalmente, reforçar e atualizar as alianças estabelecidas entre as comunidades que compõem a associação.

Durante conversa com Xavier na semana seguinte ao término das reuniões, outra colocação interessante foi feita: "para ter expedição ao Yaripo, tem que ter troca". Segundo ele, os Yanonamɨ exigem, de qualquer instituição que venha a se tornar "parceira" ou que queira seguir rumo ao Pico da Neblina, uma contrapartida, seja ela

[77] A conexão feita por Xavier entre a "imagem do povo" e o presidente da AYRCA parece acionar certa noção de "representatividade" muito própria às "cosmopolíticas" *yanonamɨ*. Esses dois conceitos serão discutidos em maior profundidade mais adiante neste capítulo.

doação de bens e materiais (me deu como exemplo os computadores existentes na sede, produtos de doação) ou realização de alguma operação relacionada ao projeto. Para explicar a situação, Xavier narrou um episódio no qual funcionários do Polo Base de Saúde fizeram um pedido aos Yanonamɨ para que os mesmos os levassem em uma expedição rumo ao Yaripo, em contrapartida ao trabalho que realizam nas comunidades. O posicionamento da AYRCA foi definitivo, não haveria excursão, já que os Yanonamɨ têm conhecimento de que a atividade desempenhada por esses funcionários não representa nenhum ato de generosidade ao seu povo: "é o trabalho deles" (Francisco Xavier Figueiredo, março de 2018).

Conforme informações disponíveis no Plano de Visitação Yaripo, para o gerenciamento do projeto de ecoturismo, além da figura do "Coordenador do Projeto", criada em 2016 e então ocupada por Salomão, previa-se a formação do "Conselho Yaripo", composto por membros da associação das mulheres, "lideranças" e professores, cujo propósito seria fiscalizar e auxiliar os trabalhos do coordenador e da diretoria executiva da AYRCA em relação ao turismo:

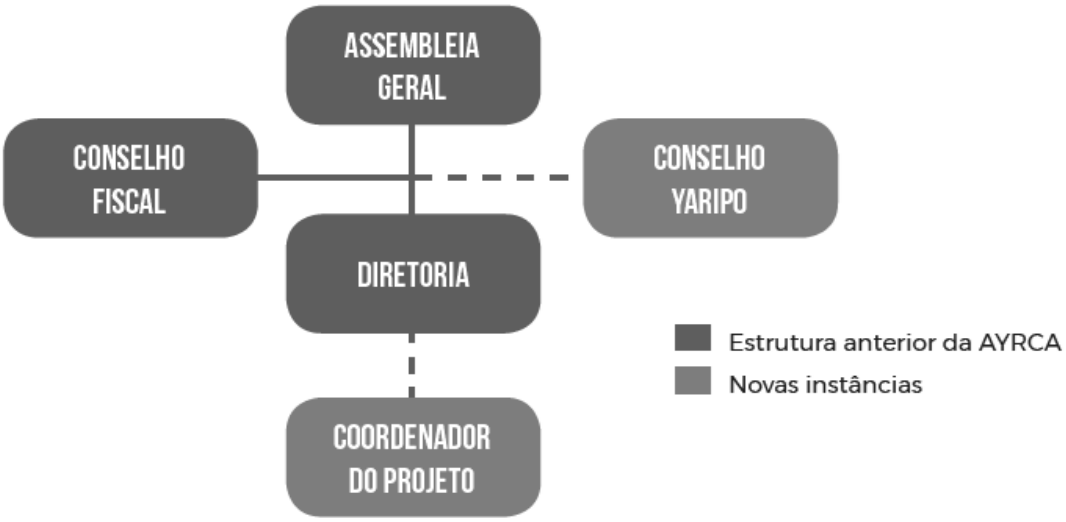


Figura 11 – Disposições para o gerenciamento do Projeto Yaripo.
Fonte: PLANO DE VISITAÇÃO YARIPO, 2017: 10.

Nesse sentido, em recente reformulação do estatuto social da AYRCA, durante assembleia geral em julho de 2019, optou-se pela criação da já mencionada "Coordenadoria de Programas e Projetos", cujos primeiros membros já foram eleitos. A coordenadoria seria formada por três pessoas, cabendo às mesmas eleger uma dentre elas para ser o "Coordenador Geral" – posição ocupada atualmente por Valdemar Pereira Lins, morador da comunidade de Maturacá[78]. Conforme o artigo 37 do Estatuto Social da AYRCA, compete à Coordenadoria de Programas e Projetos:

> I. Promover a discussão a respeito de temas que são parte dos projetos relacionados com o território ou povo Yanonam~~i~~.
> II. Gerir os recursos financeiros dos Programas e Projetos da Associação, inclusive na qualidade de responsável pela(s) conta(s) bancária(s) existentes para esta finalidade, em parceria com a Diretoria Executiva.
> III. Auxiliar na elaboração do orçamento e prestação de contas dos projetos da Associação, em parceria com a Diretoria Executiva e Conselho Fiscal.
> IV. Convocar extraordinariamente a Assembleia Geral por motivo justificado na sua área de competência.

No entanto, como já mencionado no capítulo anterior e reconhecido no Plano de Visitação Yaripo (2017: 10): "apesar do importante papel político que ocupa, tanto na esfera nacional como regional, [a AYRCA] tem pouca experiência com gestão de projetos e administração de recursos". Assim, não acredito ser possível fazer projeções prévias sobre a autonomia da AYRCA diante do gerenciamento do Projeto Yaripo, mas reitero que esse parece ser um dos grandes desafios a serem enfrentados pelos Yanonam~~i~~.

[78] Disponível em: <https://ayrca.org/diretoria-executiva-da-ayrca/>>. Acesso: 16 de setembro de 2019.

Embora a AYRCA seja apontada como o principal dispositivo responsável pelo gerenciamento do Projeto Yaripo, há ainda uma outra frente de atuação política que busca seu espaço no palco interétnico: a associação das mulheres, AMYK, que foi consolidada mais recentemente e se encontrava, no momento da realização desta pesquisa, em seu primeiro mandato. Criada em junho de 2015, a associação foi idealizada, segundo a atual presidenta, Floriza da Cruz Pinto, a partir de sua experiência pessoal como primeira mulher a compor uma diretoria eleita da AYRCA, como secretária. Tal experiência a colocou em contato com o Departamento de Mulheres da FOIRN, ao qual solicitaram e receberam auxílio e assessoria para a criação de uma associação local das mulheres *yanonam~~i~~*. Ainda de acordo com Floriza, a principal motivação para a criação da associação era dar continuidade ao extinto Projeto *Tiëmot~~i~~ma*, voltado para a difusão e geração de renda a partir da comercialização do artesanato *yanonam~~i~~*[79].

Segundo Ferreira (2017), a criação da AMYK se deu com apoio da AYRCA: em meados de 2014, após os primeiros contatos do então presidente, Valdir, com representantes do ISA, o mesmo percebeu que a existência de uma associação local de mulheres ajudaria a própria AYRCA em processos para a aquisição de apoio externo e recursos para a criação de projetos que envolvesse os Yanonam~~i~~, já que "projetos de ONGs, nacionais e internacionais, costumam visar à promoção da igualdade de gênero nos financiamentos" (FERREIRA, 2017: 94). De fato, pude observar, no contexto das

[79]A principal forma de artesanato elaborado pelas mulheres Yanonam~~i~~ é a cestaria, sendo o *w~~i~~* um cesto grande e alto, o *xoto* um cesto largo e baixo e o *motorohima* um cesto com tampa. No cotidiano, os cestos são utilizados principalmente para o transporte e armazenamento de alimentos, sendo também vendidos durante as viagens das mulheres para encontros e reuniões em outras cidades. A cestaria é feita a partir do trançado de cipós secos, decorados com tinta extraída das sementes de urucum e uma espécie de fibra, denominada *për~~i~~s~~i~~*. Fibra que, recentemente, foi classificada como um fungo até então inédito à taxonomia das ciências biológicas (YANOMAMI; VIEIRA & ISHIKAWA, 2019).
O Projeto *Tiëmot~~i~~ma* foi criado e articulado dentro dos moldes do Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas (PDPI) a partir de vínculo estabelecido com a Universidade Federal do Amazonas, cujas especificidades não adentrarei aqui.

reuniões do Projeto Yaripo, que a maior participação de mulheres para trabalhar com o turismo também foi estabelecida como demanda pelo ISA, e, mais que isso, foi colocada como condição para a participação e investimento de uma pesquisadora da Universidade de Boston, que já havia realizado um projeto em parceria com a AMYK.

Floriza afirma que a "AYRCA não dá voz para as mulheres", o que também motivou a criação da associação. Nesse sentido, Ferreira (2017: 128) afirma que "as mulheres fizeram da AMY Kumirayoma a construção de sua visibilidade política" no palco interétnico. Com efeito, o Projeto Yaripo parece consistir em um campo no qual as mulheres Yanonam~~i~~ procuram, a partir de sua associação, garantir sua participação e visibilidade. Segundo Floriza, a inserção das mulheres no projeto foi "uma grande conquista". Além disso, por diversas vezes, ao longo das reuniões que pude acompanhar, as vi discursando sobre sua capacidade e vontade de também trabalhar com o turismo. Desse modo, se ao longo da primeira etapa de elaboração, em agosto de 2014, havia o envolvimento direto de oito mulheres Yanonam~~i~~, a sétima etapa, realizada em março de 2017 – já após a criação da AMYK –, contou com a participação de dezoito mulheres e, atualmente, o projeto tem a participação direta de vinte e uma delas. Além da venda de artesanato aos turistas, as mulheres *yanonam~~i~~* devem participar diretamente do projeto como cozinheiras, durante o acampamento em Maturacá e ao longo da trilha para o Pico da Neblina, como descrito no capítulo anterior.

Outro ponto importante a se destacar é que há momentos de tensão entre as duas associações. A título de exemplo, no final do ano de 2017, Floriza e Maria de Jesus de Lima, que também compunha a diretoria da AMYK, participaram de dois eventos nos Estados Unidos, sobre conhecimentos tradicionais e direitos indígenas, a convite da

professora Julie Klinger da Universidade de Boston[80]. Tal experiência teria gerado certo receio na diretoria da AYRCA, uma vez que, segundo Salomão, foi esta que firmou as parcerias para o projeto e, ainda, estaria à frente da AMYK na representatividade das comunidades da região. Ademais, em outra ocasião, no mês de junho de 2019, outro desentendimento ocorreu durante uma assembleia da Kumirãyõma. Tive conhecimento que, nesse segundo episódio, dois diretores da AYRCA tentaram antecipar as eleições da associação das mulheres por motivo de desavenças com Floriza. Tais conflitos costumam ser amenizados e acordados durante as assembleias e reuniões com os parceiros, principalmente após a atuação das lideranças tradicionais, que sempre cobravam, em suas falas, confluência entre as duas associações. Tratarei da ligação entre os *përi~~i~~omi~~i~~*, a AYRCA e a AMYK mais adiante. Por ora, nos atentemos às disputas implicadas nessas tensões.

Se, por um lado, Ferreira (2017), que também presenciou alguns desses desacordos, afirma que esses conflitos indicariam "estratégias de diferenciação" entre homens e mulheres, o que demarcaria, na organização sociopolítica y*anonami*, práticas políticas distintas compreendidas por uma diferença de gênero, essas tensões também parecem revelar outros aspectos das relações políticas locais. Na região de Maturacá, parece haver uma disputa entre diferentes grupos políticos no campo das associações, e tal disputa parece ser marcada por uma rivalidade existente entre as duas comunidades locais maiores, Ariabú e Maturacá. A chapa que integrava a diretoria executiva da AYRCA durante a realização desta pesquisa (correspondente ao mandato de 2015 a 2019) era formada por um grupo majoritariamente composto por moradores de Ariabú, sendo o então presidente irmão mais novo de dois tuxauas dessa comunidade. A chapa anterior a

[80] Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/a-voz-das-mulheres-yanomami-e-ouvida-nos-eua> . Acesso: junho de 2018.

ocupar a diretoria era constituída somente por membros da comunidade local maior de Maturacá, cujo presidente era filho de um dos tuxauas dessa comunidade[81]. Durante a realização desta pesquisa, a diretoria da associação da AMYK era composta, principalmente, por mulheres da comunidade local maior de Maturacá. Assim, sugiro que além de revelar uma estratégia de diferenciação política compreendida por homens e mulheres, as tensões entre as associações também revelam disputas políticas intercomunitárias por esses espaços.

A questão relevante aqui, nos termos de Dominique Gallois (2005b), parece ser que o Projeto Yaripo se apresenta como uma ocasião na qual os Yanonamɨ têm que se apresentar como unidade social e política diante das ONGs e instituições estatais envolvidas com o projeto, movimento que é feito por meio das duas associações locais. A autora se deparou com uma situação semelhante no contexto de demarcação da Terra Indígena Wajãpi (nos estados do Amapá e parcela norte do Pará). Segundo Gallois (2005b), o termo *Wajãpi* faz referência a uma língua compartilhada por grupos distintos e, para seus falantes, nunca designou uma unidade social ou política. No entanto, no início dos anos 1990, ao compreenderem aspectos dos direitos garantidos aos povos indígenas pela constituição brasileira, os Wajãpi principiaram a construção de uma imagem coletiva e perceberam que a diferença cultural, que antes servia a um jogo de contraste entre diferentes subgrupos, poderia ser projetada em escala mais ampla:

> Apesar da dificuldade em vivenciar uma unidade, eles exercitavam sua posição de intermediários com certa neutralidade, apagando tensões nas relações entre diferentes comunidades locais. Esse exercício [...] teve por objetos a luta pela demarcação de uma terra *wajãpi*, a construção de um conselho reunindo o conjunto das aldeias e a

[81] A chapa atual da AYRCA, eleita em julho de 2019, é composta por um grupo de moradores da comunidade de Maturacá.

> comercialização de um *artesanato wajãpi* (GALLOIS, 2005b: 116. Itálico do original).

Semelhante ao caso descrito pela autora, ao participarem da elaboração do Projeto Yaripo, os Yanonam̷i também parecem almejar a diminuição das tensões entre as diferentes comunidades que compõem o conjunto regional de Maturacá – o qual, como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, é o desdobramento de diversas divisões e transformações sucessivas de uma mesma comunidade de antepassados, tendo se tornado uma composição de grupos distintos. Todavia, Gallois (2005b: 113) sugeriu que essa trajetória foi comum a muitos povos indígenas, que construíram, cada um a seu modo, "uma concepção própria de sua indianidade".

Decerto, diferente do contexto de demarcação de terras, o que está em jogo para os Yanonam̷i no diálogo com os parceiros não parece ser um movimento de reafirmação de sua indianidade ou da cultura *yanonam̷i* – movimento que quiçá possa vir a ser praticado quando a visitação turística iniciar, como apontado no capítulo anterior –, uma vez que essa condição de diferença já está implícita, e sim a construção de uma imagem coletiva de Maturacá. Para o bom andamento do Projeto Yaripo, do ponto de vista dos parceiros, é necessário que os Yanonam̷i se apresentem como unidade, por meio das associações, na tomada de decisões e defesa de posicionamentos. Se Wagner (2010) sugeriu que, na Melanésia, a eliciação de coletividades sociais por meios diretos, através de categorias como clãs ou grupos, era uma preocupação dos antropólogos e não dos "nativos" – que a praticavam apenas indiretamente –, nessa linguagem da realização de projetos e da intensificação de alianças com parcerias externas, a eliciação de coletivos também se tornou um movimento praticado pelos povos indígenas. Isto posto, a hipótese aqui é que também há um esforço desempenhado pelos Yanonam̷i para se apresentar

como unidade para os parceiros. Entretanto, se para os parceiros essa eliciação aparece como homogeneidade, para os Yanonamɨ, como argumentarei mais adiante neste capítulo, ela pode assumir formas da multiplicidade. Façamos uma pausa nessa discussão e passemos a olhar para os modos de mobilização da AYRCA e da AMYK que afloraram ao longo desta pesquisa.

3.1.1. Reuniões, assembleias e articulações políticas

Ao acompanhar o desenrolar de uma assembleia da AYRCA, Menezes (2010: 207-208) indicou que esses momentos também parecem consistir em possibilidades de renovação e criação de alianças não somente entre as duas comunidades locais maiores, mas também entre outras representadas pela AYRCA, principalmente, diante da presença e diálogo com agentes externos. Sugiro que as reuniões de planejamento do Projeto Yaripo que pude acompanhar compreendem ocasiões semelhantes, uma vez que contavam com a presença de moradores de outras comunidades da região (Nazaré e Maiá), além de constituir momentos nos quais rivalidades e conflitos entre as duas associações e entre as duas comunidades locais maiores de Maturacá são atenuados. Tensões que, após o término das reuniões e o retorno dos parceiros, afloravam em alguns momentos.

Assim, para além do *reahu*, apontado por Albert (1985) como um dispositivo de aliança política a partir do qual essas relações são atualizadas dentro do conjunto multicomunitário – como foi discutido no primeiro capítulo desta dissertação –, as assembleias da AYRCA e as reuniões realizadas no contexto de elaboração do projeto de turismo também parecem se constituir em mecanismos de atualização e efetuação de

alianças entre as comunidades, dessa vez em um palco interétnico com a reunião dos parentes, *norimëya*, diante de parceiros e instituições da sociedade nacional.

A respeito das práticas políticas *yanomami*, outro ponto interessante a se destacar é a engenhosa aliança constituída pelos saberes cosmológicos e interétnicos que foi indicada por Albert (2002), de modo a não produzir uma divisão entre lideranças indígenas "tradicionais"/"antigas" e "modernas". Contudo, diferente do que foi verificado pelo autor entre os Yanomam, em que esse elo é realçado pela figura de Davi Kopenawa[82], em Maturacá essa relação se dá de forma divergente. Tanto a chapa atual da AYRCA como as anteriores são compostas por Yanonam~~i~~ reconhecidos por deterem conhecimento sobre as "coisas do *napë*", mas nenhum deles é considerado um *përɨom~~i~~* – liderança ou tuxaua –, já que, entre os Yanonam~~i~~, as duas coisas não se apresentam como coincidentes. Entretanto, como observa Menezes (2010: 224), isso não representa uma oposição entre lideranças "antigas" e "modernas", pois tratam-se de frentes complementares: "a AYRCA é composta por um grupo de Yanonam~~i~~ cujo papel não é desafiar as lideranças tradicionais, ou desclassificar seu discurso, mas assessorá-las com o saber interétnico que eles devem buscar e desenvolver".

De fato, durante minha estadia em Maturacá pude observar que toda deliberação da AYRCA é realizada em conjunto ou mediante consulta e aprovação dos *përɨom~~i~~*, mas isso não quer dizer que a associação se apresente apenas como "porta-voz" dos tuxauas, uma vez que as posições podem se mostrar divergentes e serem negociadas entre eles. Por exemplo, quando a associação busca a parceria de alguma instituição externa, os *përɨom~~i~~* são consultados; a própria abertura do *Yaripo* ao turismo teve que passar por

[82] A saber: "Essa aliança de competências cosmológicas e interétnicas é uma manifestação exemplar da dupla articulação do novo discurso político indígena, articulação que, portanto, não produz necessariamente uma divisão entre líderes indígenas 'antigos' e 'modernos'". (ALBERT, 2002: 245).

aprovação dos tuxauas, caso contrário geraria conflitos internos às comunidades, como ocorreu na década anterior. Além disso, em um caso que envolvia o desligamento de um jovem *yanonamɨ* do projeto após desentendimento com o ISA, a AYRCA teve que, previamente, consultar as lideranças das comunidades para autorizar tal medida.

Por outro lado, ao longo da pesquisa de campo auxiliei as diretorias das duas associações com a redação de documentos e cartas. Uma destas, endereçada à FOIRN e ao Exército, reiterava que qualquer mediação entre os Yanonamɨ e instituições externas – estatais ou não – deve ser realizada unicamente através da AYRCA e da AMYK. Esse episódio sucedeu após um tuxaua da comunidade de Maturacá assinar um ofício, direcionado ao exército, concedendo permissão para o estabelecimento de um ponto comercial (cantina) em sua comunidade. Acontece que o proprietário dessa cantina, segundo me disseram os diretores das duas associações, é um caboclo que não possui laços de parentesco com os Yanonamɨ e, para mais, é acusado de auxiliar o transporte de ranchos de garimpeiros e de ter feito ameaças de morte a um Yanonamɨ em São Gabriel da Cachoeira. Portanto, a AYRCA e AMYK exigiam do Exército maior fiscalização dos rios e a remoção dessa pessoa de Maturacá. Embora, até onde eu saiba, a cantina continue a funcionar, e a permissão para o estabelecimento desses pontos comerciais também dependa de uma permissão dada pelos tuxauas, esse evento revela modos pelos quais a AYRCA reivindica, para si, o diálogo político em um palco interétnico.

Ainda sobre as relações intercomunitárias e a complementariedade das duas formas políticas (AYRCA e tradicionais), pude presenciar mais um episódio que destacarei aqui. Alguns meses anteriores à minha chegada à campo, a sede da associação foi palco de invasões e pequenos furtos. Tais atos foram praticados, segundo me foi dito, por alguns jovens moradores da comunidade local maior de Maturacá devido à falta de reconhecimento destes em relação à chapa atual da AYRCA, já que esta é formada,

majoritariamente, por membros residentes de Ariabú[83]. Diante disso, segundo um tuxaua de Maturacá, as lideranças convocaram uma reunião na comunidade e "apertaram os parafusos deles", para que a associação e seus espaços fossem respeitados.

Esses episódios foram descritos para que se pudesse ter uma noção da complementariedade existente entre a associação e as lideranças tradicionais: se a primeira parece demandar para si o diálogo político com agentes externos, os *përi~~i~~omi~~i~~* compõe um importante dispositivo político no plano interno e devem ser consultados antes de qualquer decisão tomada pela AYRCA. No caso de haver discordância entre essas duas frentes, uma negociação é realizada durante reuniões ou assembleias da associação.

Parece-me que essa complementariedade também está relacionada ao fato de que além de Xavier, todos os presidentes anteriores da AYRCA que detive conhecimento pareciam possuir algum estreito laço de parentesco com alguma liderança: o atual é irmão mais novo de dois tuxauas de Ariabú, o anterior era filho de uma das lideranças de Maturacá e o antepenúltimo, genro de um *përi~~i~~omi~~i~~* de Ariabú. Essas pessoas – irmãos, filhos ou genros de tuxauas – são muitas vezes referidas, em português, como "líderes", mas, como me afirmaram os Yanonam~~i~~, não são *përi~~i~~omi~~i~~* ou lideranças, visto que os últimos acumulam a qualidade de pajés, *hekura*. Retomarei esse tema em maior profundidade na próxima seção deste capítulo, mas vale reiterar aqui que por "liderança", me refiro unicamente aos *përi~~i~~omi~~i~~*.

Albert (2002) indica que a combinação na formação de Davi Kopenawa como xamã e intérprete de "conhecimento dos brancos" – proveniente de sua experiência pessoal de atuação junto à FUNAI – consiste em uma estratégia política minuciosamente

[83] A inserção de um membro de Maturacá na chapa foi posterior à eleição, e parece indicar uma ação com tentativa de amenizar essas tensões.

calculada, por seu sogro, e bem-sucedida. Entretanto, em Maturacá, como busquei indicar, esse elo entre os saberes dos brancos e os cosmológicos se deu de forma diferente. A estratégia criativa adotada pelos Yanonam~~i~~ como "dupla articulação do novo discurso político indígena" (ALBERT, 2002: 245) parece consistir nesse aspecto de complementariedade existente entre dois mecanismos, chefia e associação, que compreendem, respectivamente, os conhecimentos xamânicos e interétnicos.

O autor afirma, ainda, para o caso dos Yanomam, que essa combinação de duas formas de conhecimento se desdobrou, nas últimas décadas, em uma nova composição de seu discurso político, que passaria a realizar "duplo enraizamento simbólico: auto-objetivação por meio das categorias brancas da etnificação ('território', 'cultura', 'meio ambiente') e uma reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato" (ALBERT, 2002: 242). Assim, ao serem inseridos, a partir do final dos anos 1980, em um novo contexto interétnico, diante das pautas como "demarcação de terras" e, mais recentemente, "proteção do meio ambiente", essas categorias seriam remanejadas cosmologicamente e politicamente de maneira estratégica (ALBERT, 2002: 248).

Como foi discutido ao final do capítulo anterior, "proteger a floresta" ou "proteger o *Yaripo*" é, para os Yanonam~~i~~, muito mais do que apenas preservar a integridade física de seu território. Ao longo da comemoração da semana dos povos indígenas e no momento da minha fala para os alunos do ensino médio – a pedido dos professores – sobre os direitos garantidos pela constituição de 1988, sobretudo a respeito do território e do conceito de "terra indígena", foi colocado pelos professores a importância do entendimento do tema pelos alunos pois seriam eles que lutariam, no futuro, pela defesa do território contra invasores, companhias extrativistas e mineradoras. A presença dos *përi~~i~~omi~~i~~* nas reuniões com os parceiros e seu alinhamento junto à AYRCA no discurso contrário ao garimpo, aliadas à expectativa em torno do Projeto Yaripo de que se possa

incentivar a transmissão de um conhecimento cosmológico dos mais velhos para os mais novos – como indicado no segundo capítulo –, além da motivação aos jovens para o aprendizado do "conhecimento dos *napë"*, parecem ser formas de reconhecimento da potência do elo entre as competências cosmológicas e interétnicas, que se pretende fomentar para as próximas gerações.

Em outros termos, se a transformação em branco é sempre um processo de mão dupla (IUBEL, 2015a) que nunca se concretiza de fato (KELLY, 2005), a retomada da transmissão dos conhecimentos cuidados pelos mais velhos através do projeto de turismo constitui a um só tempo um meio de desaceleração do movimento *napëprou* e de aceleração em direção à "cultura *yanonamɨ*". Por outro lado, a aliança entre os saberes cosmológicos e o conhecimento "dos brancos", enquanto nova articulação do discurso político indígena (ALBERT, 2002), consiste na apropriação e transformação estratégica de conceitos aportados – na comunicação com os *napë* parceiros – para a defesa contra os próprios brancos – contra o Estado e a fronteira extrativista em expansão. Em suma, a hipótese aqui é que o aprendizado das "coisas do *napë*" – e o acionamento de categorias do discurso ambientalista –, entrevisto pela geração que compõe a AYRCA e a AMYK, está engenhosamente conectado ao saber cosmológico das lideranças tradicionais: as diretorias das associações e os *përiomɨ* constituem posições articuladas no combate ao garimpo, na defesa do território, na luta por direitos e na busca por parceiros e recursos externos, sendo o Projeto Yaripo, no momento, um meio privilegiado para alcançar tais propósitos.

3.2. Algumas considerações sobre a *ação política* indígena

Anteriormente, argumentei que as associações AYRCA e AMYK, mais que consistirem na principal forma de gerenciamento do projeto de turismo, também são vistas pelos Yanonam~~ɨ~~ como meios fundamentais para garantir sua ação em espaços de diálogo diante do Estado e outras organizações indígenas, além de compreenderem formas de reforçar e atualizar as alianças estabelecidas entre as comunidades que as compõem. Essas alianças dependeriam, conforme me sugeriu Xavier, da manutenção de um *movimento* – isto é, regularidade e eficiência no atendimento às reivindicações feitas pelas associações frente ao Estado – que teria sido potencializado pelas conexões relativas ao Projeto Yaripo, através da entrada de certo fluxo de recursos e novas mobilizações que, por sua vez, teriam trazido maior diálogo entre as comunidades – novas relações, em suma. De mais a mais, também indiquei que as tomadas de decisões feitas pelas associações, sobretudo pela AYRCA, estando ou não relacionadas com o Projeto Yaripo, são realizadas em conjunto ou mediante consulta aos *përi~~ɨ~~omi~~ɨ~~* (ou lideranças tradicionais) e que, portanto, essas duas frentes políticas apresentam algum aspecto de complementariedade.

Esses personagens, referidos comumente como *chefes* ou *tuxauas*, compreendem de algum modo o que se convencionou chamar de "chefia" na literatura antropológica das terras baixas sul-americanas. Além disso, como mencionei brevemente, em Maturacá essa forma de chefia possui uma estreita relação com as práticas de xamanismo, uma vez que todas as lideranças tradicionais são também qualificadas como pajés, ou seja, o domínio político e o xamânico estão, aqui, conectados de alguma forma. Assim, pretendo, nas páginas que seguem, esboçar uma compreensão de como essa relação é entendida pelos Yanonam~~ɨ~~ e como essa forma de chefia é pensada por eles, valendo-me das relações entre os *përi~~ɨ~~omi~~ɨ~~* e as associações que pude acompanhar no momento de realização desta

pesquisa e no contexto do projeto de turismo. Também tenho bem claro que as limitações implicadas pela pesquisa – o curto período de atividade de campo e a barreira da língua – conduzem a abordagem mais à elaboração de questões do que à formulação de respostas. No entanto, antes de entrar no cotejo de dados e como forma de introduzir o problema, cabe realizar uma breve discussão sobre como o tema da chefia e do xamanismo são abordados na literatura antropológica, tendo em vista possíveis modos de conexão entre eles e a discussão aqui proposta.

3.2.1. Chefia e xamanismo

Quando se fala sobre o tema da chefia entre os povos indígenas, é difícil não evocar a imagem da filosofia política indígena proposta e discutida por Clastres (2013, 2014) em suas obras. Em linhas gerais, o autor argumentou em favor de uma revisão das definições, pertinentes à Antropologia da época, das ditas "sociedades primitivas" a partir de seu domínio político: estas não seriam sociedades *sem* Estado – abordagem fundada nos princípios da falta e incompletude, o que as colocaria em uma escala pré-política –, mas *contra* o Estado – que aqui é pensado como um princípio de divisão social entre súditos e governantes, o qual é recusado. Nesse sentido, os "primitivos" reconheceriam, a seu modo, a potência coercitiva do poder político e nesse reconhecimento assumiriam a recusa, por "escolha ontológica", da separação desse poder da sociedade e, consequentemente, da emergência de um domínio político transcendente (STZTUTMAN, 2012: 36).

O chefe clastreano consistiria, portanto, em uma posição destituída de poder político coercitivo e à sua pessoa estariam ligados uma tríade de predicados: dom oratório, possibilidade de poligamia e generosidade (CLASTRES, 2013: 56). É importante realçar

o papel de destaque atribuído pelo autor à linguagem em sua relação com a posição da chefia: o líder seria alguém que a comunidade reconhece como porta-voz quando o grupo deve afirmar sua unidade em relação a outra unidade, uma posição de "prestígio", mas que jamais deve ser confundido com poder (Idem, 2014: 140). Entretanto, o discurso proferido pelo chefe seria, de certa maneira, vazio, isto é, em tempo algum poderia transfigurar-se em voz de comando; o chefe não formula ordens, não profere um discurso de poder: ele fala em nome do grupo em momentos nos quais este se relaciona com outros. Assim, o poder na imagem da "sociedade primitiva" traçada pelo autor estaria localizado no próprio corpo social, seria exercido por este com o único objetivo de manter a sociedade indivisa e incidiria, justamente, sobre a única posição na qual poderia emergir sua assimilação: a chefia – prisioneira do coletivo.

Clastres (2013) encontra a base metafórica de sua teoria contra o Estado na palavra profética tupi-guarani da época da conquista, cujo discurso pregava o abandono da terra má em prol do alcance da "Terra sem Mal": segundo as fontes históricas aludidas pelo autor, a fala desses profetas tupis-guaranis, *karai*, identificavam o "Um" como a fonte do mal e a busca pelo não-Um, o múltiplo, como a procura do Bem. As migrações religiosas desses povos – e adesão aos profetas – foram entendidas pelo autor como recusa das vias em que a chefia cativava a sociedade, como recusa ao poder político cristalizado. Desse modo, ao se questionar sobre o significado dessa analogia metafísica tupi-guarani que equipara o mal ao Um, o autor não hesita em propor uma equação de aspecto político na qual identifica a figura do Um com a emergência do Estado (CLASTRES, 2013: 228-230)[84].

[84] Sobre o "profetismo tupi-guarani", ver também Hélène Clastres (1978).

Isto posto, quais seriam, na teoria do autor, os dispositivos acionados pelas "sociedades primitivas" para frear ou conter a emergência do Estado, ou do poder separado do corpo social? Os dois principais dispositivos indicados, ou "contrapoderes" como bem define Sztutman (2012) em sua pertinente releitura das teses clastreanas, seriam a guerra e, propriamente, o profetismo:

> Lembremos, mais uma vez, que tanto o profetismo como a guerra são apresentados como, fundamentalmente, vetores contra o Estado, responsáveis pela negação do Estado e pela manutenção da indivisão e da autarquia (SZTUTMAN, 2012: 67).

O profetismo tupi-guarani consistiria, portanto, em uma resposta à possibilidade de centralização política em torno dos chefes. Por outro lado, o fenômeno da guerra produziria também um efeito de fragmentação das "sociedades primitivas", pois embora pudesse haver uma exaltação à subjetividade do guerreiro, o fato de estarem fadados a morrer prematuramente – de serem "seres-para-a-morte" (Idem, 2012: 65) – impediria que esses personagens se destacassem politicamente. Em outros termos, não permitiria que transformassem seu prestígio em poder político:

> Não é a guerra que é o efeito da fragmentação, a fragmentação é que é o efeito da guerra. E não somente o efeito, mas a *finalidade*: a guerra é ao mesmo tempo a causa e o meio de um efeito e de um fim buscados, a fragmentação da sociedade primitiva [...]. Em outras palavras, a guerra primitiva é o meio de um fim político. Portanto, perguntar-se por que os selvagens fazem a guerra é questionar o ser mesmo de sua sociedade (CLASTRES, 2014: 235, Itálico do original).

Apesar das muitas críticas recebidas (cf., Sztutman, 2012: 41-42), as contribuições da tese clastreana foram inegáveis para uma reconsideração da Antropologia política

indígena e sua reelaboração conceitual nas últimas décadas. Em primeiro lugar, o autor foi um dos primeiros a se afastar de uma definição "pré-política" das sociedades indígenas, e também a pensar a política para esses grupos de maneira descolada das formas modernas de controle e coerção – posição também acolhida, à sua maneira, por Joanna Overing (1975: 46-47, nota 1), como voltarei mais adiante. Nesse sentido, concordo com Sztutman (2012: 44) quando este afirma que a maior contribuição de Clastres foi sua proposta de repensar a Antropologia política e fazer com que ela deixasse de ser um discurso *sobre* os povos estudados para fundar um diálogo *com* o pensamento indígena. Contudo, não se pode deixar de ressaltar que dadas suas limitações à literatura disponível na época, Clastres abordava o fenômeno do xamanismo dentro da esfera do chamado "domínio religioso", enquanto que o campo político se restringia à "política dos homens", algo que se mostrou limitado para a etnologia nos últimos anos, uma vez que, como vimos no capítulo anterior, o pensamento ameríndio também compreende como políticas algumas das relações com subjetividades não humanas. Desse modo, como alguns autores da Etnologia contemporânea contornaram tais problemas para abordar esses temas? E como esse debate pode contribuir para o contexto desta pesquisa?

Em linhas gerais, ao tomar como referência a crítica filosófica deleuze-guatarriana, Sztutman argumentou que a noção de Estado clastreana deveria ser "compreendida como força ou vetor, passível de ser atualizada em diferentes graus de acordo com a situação vivida" (SZTUTMAN, 2012: 52). A saída conceitual proposta pelo autor para contornar algumas das limitações do argumento de Clastres é a noção de "ação política", "abarcando tanto a política faccional (engendrada, por exemplo, no sistema de agressões) como a constituição de um domínio político (espaços comuns, locais e supralocais, além de posições de chefia e liderança) " (Idem, 2012: 25). Nesse sentido, o autor se propôs a discutir a constituição da dimensão política ameríndia a partir da

articulação entre os domínios ditos "religioso" e "político"; mais especificamente, buscou, apoiado nas fontes históricas sobre os índios tupis seiscentistas, compreender como se dava, entre eles, a composição desses dois domínios por meio de dois personagens: os morubixabas – principais ou chefes de guerra – e os caraíbas – líderes religiosos ou profetas. Em outros termos, Sztutman (2012) propôs uma realocação das questões que orientam o argumento clastreano, uma mudança de abordagem da *posição/forma* (que toma a chefia e a sociedade como formas já estabelecidas, buscando entender o que é a chefia) para uma análise da *ação/força* (que se propõe a pensar como essas dimensões se constituem conjuntamente), como retomarei adiante.

Por outro caminho, Antonio Guerreiro Júnior (2015: 130) argumentou que, antes de mais nada, ao abordarmos modos indígenas de pensamento, nossas categorias conceituais devem ser postas à prova:

> Ao analisarmos uma realidade indígena sem a devida crítica a tais categorias [chefia, autoridade, poder e hierarquia], passamos mais tempo patinando sobre a ideologia moderna do que descrevendo e compreendendo outra forma de pensamento.

Em sua etnografia sobre a chefia *kalapalo*, na região do alto Xingu, embora não abra mão do uso de tais categorias, o autor buscou compreender como os chefes, *anetü*, são pensados e constituídos a partir do ponto de vista dos seus interlocutores. Em suas palavras:

> [...] optei por partir das formas pelas quais a chefia Kalapalo é tornada visível, e de como seus sentidos são contextualmente elaborados através de práticas que vão desde a narração de mitos até a fabricação de efígies para os mortos, passando pela reclusão, pelo aprendizado de conhecimento especializado, pelo envolvimento em longos ciclos de troca de dons e pelas relações com os brancos. Meu objetivo é oferecer

> uma imagem da política alto-xinguana baseada nas formas pelas quais a chefia é (re)conhecida pelos próprios Kalapalo, em primeiro lugar (Idem, 2015: 31).

Assim, para entender como a chefia é pensada por seus interlocutores, Guerreiro Júnior (2015) abordou a constituição do fenômeno político a partir de uma miríade de processos: o parentesco e a questão da hereditariedade alto-xinguana, a fabricação dos chefes (que passa por processos de produção do corpo, subjetividade e do ritual mortuário *egitsü*) e a mitologia – sendo todos co-constituídos. Nesse sentido, o autor argumenta que chefia, parentesco e hereditariedade são todos fabricados tanto pelos chefes como pelo grupo. Além disso, os chefes *kalapalo* são produzidos não somente a partir das suas relações no interior do grupo local, como também o são através da mediação que desempenham no contexto das relações com o exterior humano (estrangeiros) e não humano (espíritos).

Isto posto, não seria pertinente questionar "o que é a chefia e o xamanismo *yanonam~~i~~*", mas, sim, como os Yanonam~~i~~ pensam esses domínios no contexto do Projeto Yaripo. Como podem se articular? Como essas dimensões políticas – lideranças, associações e xamanismo – se constituem e são constituídas no âmbito do projeto de turismo? Como é mobilizada a ação política *yanonam~~i~~* nas articulações associadas ao Projeto Yaripo?

Como já foi enunciado, os Yanonam~~i~~ *hekura* acumulam a qualidade de chefes, *përi~~i~~om~~i~~*. Entretanto, essa terminologia não é muito utilizada, pois, conforme me foi dito, trata-se de um "nome" antigo, *xomayaiwë*, que remete aos tempos da comunidade de *Masirip~~i~~wëi*, quando havia mais pajés e somente um acumulava as duas posições. Atualmente, mesmo quando conversam em língua *yanonam~~i~~*, os termos mais usados são

"chefe", "tuxaua" e "liderança". Há ainda a figura do "cacique"[85], que parece ser mais recente, atribuída a uma das lideranças de cada comunidade local maior: são os pajés "mais velhos", "maiores", os *patapata*, que apresentam maior experiência e tempo de diálogo com os *hekura*, sendo assim "muito poderosos".

Em uma de nossas muitas conversas na sede das associações, nas pausas para descanso durante a reforma da construção, ao longo das tardes em que tomávamos café enquanto ele esperava comunicação pelo rádio, ou simplesmente quando papeávamos sobre assuntos corriqueiros, perguntei a Agostinho se somente os pajés eram tuxauas e se uma pessoa não pajé poderia ser chefe: ele me afirmou que, após um homem ser "preparado e aprender a ser pajé com outro mais velho"[86], ele se torna uma liderança; em suas palavras, ele "ganha cargo, o pajé fala com as outras lideranças, com o cacique [e diz] 'olha esse aqui, eu preparei ele, ele vai ser liderança'". Assim, os Yanonamɨ reconhecem o processo de fabricação dos xamãs também como fundamental para a constituição dos chefes.

Embora possa acontecer em algumas regiões, não é comum na literatura referente aos Yanomami (Albert, 1985; Kelly, 2003, 2017; Ramos, 1990; Taylor, 1996) uma coincidência tão estreita entre chefia e xamanismo tal qual ocorre em Maturacá. José Antonio Kelly (em comunicação pessoal) sugeriu que, de fato, essa conexão parece ser uma composição muito própria aos Yanonamɨ. Essa coincidência também não é comum na literatura das terras baixas sul-americanas de maneira geral: os Piaroa, da região das guianas, retratados nos escritos de Joanna Overing, consistem em uma das poucas realidades ameríndias em que essa relação aparece de modo tão estreito. Na monografia da autora sobre esse povo (OVERING, 1975), seus líderes políticos se constituem através

[85] Termo usado pelos Yanonamɨ.
[86] Voltarei ao tema do processo de "preparação" mais adiante.

do xamanismo, como também parece ocorrer em Maturacá. Apresentarei, portanto, as linhas gerais da reflexão da autora a respeito dos chefes-xamãs *piaroa*, a fim de contribuir com a discussão aqui proposta.

Resumidamente, Overing (1975) se propôs a desenvolver um estudo sobre a composição variável da unidade residencial *piaroa* (i*tso'de*) – casa multifamiliar de formato cônico, cônico-elíptico ou retangular –, buscando elucidar os princípios pelos quais os diferentes agregados residenciais são produzidos: o parentesco, a afinidade e a política. O *itso'de*, isto é, o grupo local *piaroa*, é idealmente descrito pela autora como uma unidade política, econômica e cerimonial, e também o centro de suas atividades cotidianas. No plano do parentesco, o *itso'de* é orientado por um princípio de endogamia e cognatismo, no qual os afins – simultaneamente perigosos e necessários, como conta a mitologia – devem ser consanguinizados a fim de se neutralizar as diferenças internas e produzir um estado de bem-estar. Essa harmonia deve ser garantida, principalmente, pelo *ruwang* – modelo ideal da pessoa *piaroa* – de cada grupo local, compreendido ao mesmo tempo como chefe-sogro e xamã (líder político e religioso, como descrito pela autora): *tu'eparing*, o "homem de pensamentos", como traduz Overing a partir da língua local.

O *ruwang*, como relataram os Piaroa a Overing, é tido como o "dono" do grupo local; relação que, atualmente, pode ser pensada a partir da já mencionada noção de maestria (FAUSTO, 2008). A dimensão (*status* e tamanho, como descreve a autora) e constituição do *itso'de* são como reflexos de seu *ruwang*, ou seja, o grupo local é homólogo ao tipo ideal da pessoa *piaroa* (OVERING, 1975: 30). O "bom" *ruwang*, conforme Overing, é aquele capaz de domesticar certas formas de conhecimento que estão dispersas no cosmos desde o tempo mítico e sob o cuidado dos seres espirituais *tinawa*, com os quais se estabelecem relações a partir das práticas de xamanismo. O devido trato com os *tinawa* e a aquisição de um amplo conhecimento das narrativas míticas

garantiriam, ao grupo local, a proteção contra os perigos do mundo sobrenatural e a fertilidade das plantas e dos animais de caça em seu território. Outra importante ação desempenhada pelos *ruwang* consiste na transformação, por meio do xamanismo, de toda a carne de caça em vegetal, uma vez que os animais são, de acordo com os mitos, humanos transformados, e o consumo da carne sem a realização desse processo seria entendido como uma forma de canibalismo que, por sua vez, é proibido pelos Piaroa.

Overing (1975) indica, ainda, que a influência de um *ruwang* pode ser ampliada desde o grupo local (*itso'de*) para um domínio supralocal (*itso'fha*). O *itso'fha* corresponderia a um conjunto de *itso'de* que realizam entre si trocas matrimoniais e rituais, principalmente, pelas cerimônias *sari* – algo que se assemelha, de alguma forma, ao "conjunto multicomunitário" *yanomam* (ALBERT, 1985) e, portanto, à lógica de diferenciação ternária do pensamento ameríndio que compreende as relações a partir das categorias de corresidentes, aliados e inimigos (VIVEIROS DE CASTRO, 2017). Haveria, pois, dois tipos de *ruwang* entre os Piaroa: o *ruwang itso'de* e o *ruwang itso'fha*. Conforme Overing (1975), a possibilidade de extensão da escala de influência de um líder do grupo local para o grupo territorial dependeria da capacidade deste em adquirir um amplo escopo de conhecimentos mediante a aprendizagem com outro *ruwang* mais velho e experiente, aliada à formação de alianças com outros *ruwang itso'de* através de trocas matrimoniais. Nota-se, todavia, que as fronteiras e composição desses grupos territoriais são extremamente flutuantes e instáveis, já que as alianças devem ser constantemente atualizadas e podem se dissolver. Além disso, tais conceitos (*itso'de* e *itso'fha*) não compreendem somente o espaço físico correspondente ao território, mas definem todas as pessoas e a rede de relações que os compõem.

Como também apontou Sztutman (2012) em sua leitura, Overing apresenta o *ruwang* como pacificador: concerne a ele evitar o que pode desagregar o grupo local e

territorial – o canibalismo e a guerra, que operam no mito. Nesse sentido, embora exista a possibilidade de que ele se torne agressor (o que resultaria em acusações de feitiçaria), o *ruwang* deve abrir mão do aspecto agressivo de suas habilidades, que é a base de outros xamanismos da região das Guianas (SZTUTMAN, 2012: 80) e também o é entre os Yanomam (ALBERT, 1985), caso que apresentarei mais adiante. Nos termos de Overing (1975: 53), o *ruwang*:

> Has the ritual responsibility of protecting the members of his *Itso'fha* from all things of supernatural danger and of ensuring the multiplication and fertility of all plants and animals of his land. Also, as teacher of the correct moral categories on which Piaroa society and the world around it are based, he is responsible for the maintenance of tranquil relationships between men, for order and peace within his *Itso'fha*. The Piaroa ideal of manhood is not the hunter, the warrior, or the one who works hard in the field, but the man who lives peacefully.

Em suma, a análise da autora indica que o espaço de ação política Piaroa é produzido a partir da aprendizagem de conhecimentos xamânicos e trato com os seres espirituais, processos que estão articulados à destreza dos *ruwang* em organizar grandes cerimônias, compor alianças e estender sua influência por meio da efetuação de trocas matrimoniais para, assim, ampliar a dimensão e a rede de relações do grupo local. Se por um lado Overing (1975) ainda manteve, de certa forma, uma separação entre os domínios religioso e político ao enfatizar a constituição de alianças entre os grupos a partir das trocas matrimoniais, por outro, como bem indicou Sztutman (2012: 84), a autora refletiu sobre o "uso moral" de certas forças (os conhecimentos, ou "forças da cultura") que devem ser domesticadas através dos chefes-xamãs Piaroa e que, assim como o poder na teoria clastreana, correspondem a "algo incontrolável que pode significar perigo de degradação, tanto do sujeito singular como coletivo".

Stephen Hugh-Jones (1994) sugeriu uma tipologia que classifica o fenômeno do xamanismo em duas categorias, "vertical" e "horizontal", a partir da divisão feita por povos que falam línguas *tukano*, na região do Uaupés, entre os xamãs-sacerdotes (*kubu*) e os xamãs-jaguar (*payé*), respectivamente[87]. Os primeiros, cuja atuação está associada às relações hierárquicas entre clãs, teriam seu poder (que aqui, obviamente, também não carrega a ideia de coerção) advindo do conhecimento dos cantos e narrativas míticas, sendo, portanto, "donos dos cantos e de encantações". Tais poderes e conhecimentos se voltariam à garantia de fertilidade das plantas, ao diagnóstico e cura de doenças e, sobretudo, ao contato com os ancestrais clânicos, além de desempenhar papel central nas cerimônias e ritos de iniciação. A alcunha "vertical" desse tipo de xamanismo faz referência à transmissão dos cantos e conhecimentos míticos, que se dá pela descendência patrilinear. Esse tipo de xamanismo é particular aos povos *tukano* e *arawak* do noroeste amazônico.

Por outro lado, o xamanismo horizontal praticado pelos *payé*, ou "donos dos jaguares", estaria mais associado à caça, à pesca e à guerra. Através do uso de alucinógenos, esses xamãs se comunicariam com os mestres animais garantindo abundância de peixes e animais de caça, além de deter a capacidade de revidar ataques de feitiçaria praticados por inimigos. Os *payé* também não desempenhariam um papel de destaque em cerimônias específicas e sua atuação poderia envolver trocas entre grupos exogâmicos conectados por afinidade. A transmissão dos conhecimentos relacionados ao xamanismo horizontal não estaria ligada à descendência e, geralmente, envolveria um pagamento pelo aprendizado. Ainda, devido ao seu aspecto agressivo – dada a

[87] Como alerta Hugh-Jones (1994), os papeis dos *kubu* e dos *payé* são complementares na região do Uaupés. Nota-se também que o autor não se propôs a elaborar uma tipologia sincrônica e estática a partir desse fenômeno, mas explorar, a partir do xamanismo, como dois princípios de semelhança e diferença – dentro e fora, consanguíneo e afim, endogamia e exogamia, aliança e descendência – podem se relacionar de forma dinâmica (HUGH-JONES, 1994: 35).

possibilidade imanente da realização de ataques de feitiçaria – tais xamãs possuiriam moralidade ambígua, o que raramente lhes permitiria a conquista de uma posição política importante dentro do grupo. Esse é o tipo de xamã mais generalizado na Amazônia, enfim.

Parece-me que, seguindo a tipologia de Hugh-Jones (1994), o *ruwang piaroa* tenderia ao modo vertical, por assim dizer, uma vez que o aspecto guerreiro e a moralidade ambígua dos xamãs são eclipsados em virtude de ser um especialista nos conhecimentos míticos. Todavia, entre os povos *tukano* e *arawak* do noroeste amazônico, o xamã vertical (*kumu* ou *kubu*) parece jamais ocupar uma posição de liderança política, como é patente para o caso Piaroa, segundo Overing (1975). Em contraste, o xamanismo *yanomam*, em sua forma guerreira apresentada por Albert (1985), ilustraria um exemplo horizontal desse fenômeno, já que enfatiza o aspecto agressivo dessa prática, e atribui ao xamã um estatuto ambíguo pouco relacionado às práticas rituais de reprodução do corpo social (HUGH-JONES, 1994: 33). Antes de retomar os argumentos do autor, bem como discutir a reelaboração de suas ideias a partir da noção de "xamanismo transversal" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), apresentarei as linhas gerais do xamanismo *yanomam* conforme a imagem oferecida por Albert (1985).

Como apresentado no primeiro capítulo, o concentrismo relacional e espacial *yanomam* proposto pelo autor correlaciona a proximidade à convivialidade, à aliança e à redução da diferença; e a distância ao perigo, à inimizade e à agressão. Para Albert (1985), o xamanismo *yanomam* estaria integrado a uma trama de agressões sobrenaturais e compreenderia, juntamente com o *reahu*, uma complexa rede de comunicação supralocal. Nesse sentido, o xamanismo estaria relacionado ao sistema de diagnóstico de doenças e causas de morte, aos "poderes patogênicos humanos" que se dividiriam em quatro tipos: "feitiçaria de aliança", "feitiçaria guerreira", "xamanismo agressivo" e "ataque aos duplos

animais" – sendo cada um deles compreendido por um dos círculos relacionais concêntricos (ALBERT, 1985)[88].

A "feitiçaria de aliança", que operaria no interior do "conjunto multicomunitário" (categoria que circunscreve o grupo local e seus aliados políticos), seria motivada por pequenos conflitos no âmbito das trocas econômicas, matrimoniais ou cerimoniais e apresentaria um potencial de letalidade quase nulo; seus efeitos poderiam ser reduzidos mediante a ação dos xamãs. Já a "feitiçaria guerreira" seria praticada entre grupos considerados inimigos, cujo círculo de relações compreenderia o conjunto dos inimigos atuais (*nabëthebë*). Essa forma de feitiçaria estaria associada a um conjunto de técnicas e substâncias específicas; se realizaria a partir de incursões secretas (diurnas ou noturnas) de pequenos grupos de homens a comunidades inimigas distantes a fim de agredir uma única pessoa ou todo um grupo local, apresentando considerável taxa de mortalidade. Tanto a "feitiçaria de aliança" como a forma guerreira poderiam ser praticadas por pessoas consideradas "comuns", não somente pelos xamãs, o que parece ir ao encontro com a compreensão do xamanismo horizontal como uma qualidade dispersa no cosmos que pode ser apropriada e desenvolvida por qualquer pessoa – como retomarei adiante.

As duas outras formas de manifestação dos poderes patogênicos, o "xamanismo agressivo" e o "ataque aos duplos animais", estariam associadas aos círculos de relações que ultrapassam o "campo sociopolítico efetivo", isto é, se localizariam e seriam imputadas, respectivamente, às esferas dos inimigos antigos ou virtuais e dos inimigos desconhecidos (ALBERT, 1985: 311). O "xamanismo agressivo" (*koyë*) seria acionado

[88] Taylor (1996) verificou uma disposição bastante semelhante entre os Sanumá, na qual essa sorte de agressões pode ser derivada de diferentes procedências, que, por sua vez, também implicam distâncias socioespaciais distintas. Conforme o autor, esses ataques podem vir de espectros dos mortos, de feitiços humanos ou sobrenaturais, de espíritos maléficos, de espíritos de animais mortos e de *hekura* delegados por xamãs inimigos.

pelos pajés mediante o envio de espíritos auxiliares maléficos que neutralizariam e devorariam a vítima. Esses espíritos auxiliares – ou *hekura*, como descritos no início deste capítulo – seriam, conforme Albert (1985), formas de espíritos animais ou imagens de entidades sobrenaturais que se apresentariam aos xamãs sob a forma de seres humanoides em miniatura, convocados em ocasiões de transe alucinógeno através de coreografias e cantos específicos. Por outro lado, o "ataque aos duplos animais" consistiria em uma agressão física ou mediada por um vetor sobrenatural (espíritos auxiliares) à imagem vital da vítima, seu *alter ego* animal (*rishi*), um componente externo da pessoa *yanomam*[89].

Por conseguinte, o autor propôs que nos casos em que as enfermidades não são relacionadas a poderes patogênicos humanos – ou, "quando não se deseja conferir-lhes uma dimensão política" (ALBERT, 1992: 158) –, elas são compreendidas como ações agressivas de seres sobrenaturais, isto é, de espíritos maléficos que habitam a floresta e estão relacionados a sítios inóspitos e fenômenos atmosféricos. Com efeito, Albert sugeriu que a lógica das agressões *yanomam* se basearia em uma dupla metáfora canibal, na qual o ataque aos princípios vitais é entendido a um só tempo como "predação ontológica" – metafísica – e "devoração biológica" – física e do corpo (ALBERT, 1992: 159). No interior do grupo local – o *xapono* ou comunidade *yanomami* – qualquer prática de agressão seria proibida; ao passo que, no interior do conjunto multicomunitário – ou esfera dos aliados políticos –, seriam proibidas as agressões letais, uma vez que tais ações seriam vetadas por uma ética de convivialidade (ALÈS, 2000).

[89] Como bem sintetiza o autor em publicação posterior: "Os Yanomam creem que cada ser humano possui um *analogon* animal que vive nos confins do espaço social de sua comunidade. Esses duplos animais têm uma contribuição cruzada: os *rishi* da comunidade A vivem no território de 'inimigos desconhecidos' B, ao passo que os *rishi* de B vivem no de A. Os destinos do animal e da pessoa são indissociáveis, a morte de um acarretaria inevitavelmente a morte do outro" (ALBERT, 1992: 158).

O fenômeno da chefia entre os Yanomam, por sua vez, foi brevemente discutido por Albert (1985) ao longo de sua tese. Tratados sob a alcunha de "headmen", os chefes são descritos como "homens de influência" no interior do grupo local e como detentores de um conhecimento acerca do "discurso público". Esses personagens, compreendidos sob a forma de "chefes-sogros" – tal como o *ruwang piaroa* e os "chefes" entre os povos guianenses de modo geral (cf. Rivière, 1984) –, seriam responsáveis, no interior do grupo comunitário, por orientar as atividades econômicas coletivas: o cuidado das roças, as expedições de caça e coleta e a construção das casas. No âmbito do "domínio sociopolítico", como apontou Albert (1985: 132), os "headmen" *yanomam* seriam responsáveis pela organização, convites e cuidados acerca das cerimônias intercomunitárias (*reahu*), assim como pela atualização de alianças e lançamento de incursões guerreiras.

Haveria, pois, em todos os casos apresentados, duas formas de ação política: a política dos homens, mediada pelos chefes, e as mediações estabelecidas com seres não humanos, ou a "política cósmica" (SZTUTMAN, 2005). Essas duas formas de se relacionar com a alteridade, seja ela humana ou não humana, seriam indissociáveis e os tratos com o mundo exterior sobrenatural seriam tão políticos como as relações intercomunitárias, tal qual se pode ver na tese de Albert (1985). No entanto, na trilha dos argumentos de Sztutman (2005), tanto Overing (1975) para o caso Piaroa, como Albert (1985) para os Yanomam, esbarraram em uma definição minimalista da esfera política ameríndia, que seria voltada para a manipulação de alianças, isto é, os dois autores destacaram um plano político propriamente humano. Em Overing (1975), argumentou Sztutman (2005), a política é derivada de questões relativas ao domínio do parentesco e ao deliberado esforço desempenhado pelos *Ruwang* para atualizar alianças através das trocas matrimoniais; para Albert (1985), por outro lado, tanto o *reahu* como o sistema de

agressões Yanomam, ao qual o xamanismo está associado, são maneiras de acionar uma comunicação multilocal (e humana) que oscila entre duas direções: aliança e inimizade.

Em Maturacá, além do esforço desempenhado pelos Yanonam~~i~~ (tanto por meio das associações, como pela ação das lideranças) para a atualização de alianças (entre as comunidades e com os parceiros, necessárias para o bom andamento do Projeto de Turismo), a ação política mobilizada a partir de ambos os meios (associações e lideranças-pajés) parece ter ainda outra motivação: a de dar forma ao coletivo, seja diante dos parceiros, de outros Yanomami, ou ainda dos *hekura* que habitam a floresta e os espaços destinados ao ecoturismo. Passemos, portanto às atuações da AYRCA e das lideranças que pude presenciar.

3.3. Turismo, garimpo, representatividade e ação política

No momento abordado por esta pesquisa, ações das lideranças tradicionais e da AYRCA também foram demandadas nas reuniões de planejamento do Projeto Yaripo, que sucederam na segunda quinzena do mês de março de 2018, principalmente quando a pauta da conversa era o combate ao garimpo, tema que tomou mais de um dia de discussão. Como já foi exposto previamente, tais reuniões contaram com a presença das diretorias das associações, de alguns *përiomi*, dos cursistas do projeto, de professores, de outros moradores das comunidades – interessados de alguma maneira nos assuntos em destaque – e dos parceiros externos. Ao longo desses encontros, os Yanonami proferiam discursos com teor de cobrança não somente às instituições fiscalizadoras do PARNA e da Terra Indígena (Exército, ICMBio e FUNAI), mas, também, às lideranças tradicionais e às associações, reclamando ações destes para que o garimpo pudesse ser suprimido. Além disso, as reuniões se tornavam ocasiões comuns de trocas de acusações sobre o envolvimento com a garimpagem e, logo, de defesa contra elas. Assim, esses eventos se apresentaram como momentos importantes para refletir sobre as ações políticas *yanonami* e suas formas (lideranças e associações), bem como a relação entre elas, a partir do Projeto Yaripo[90].

Se, por um lado, o discurso contra o garimpo da maior parte das pessoas era direcionado ao envolvimento dos jovens, por outro, algumas falas deixaram claro que a participação dos Yanonami na atividade não ocorreu sem ter, em algum momento, respaldo das lideranças. Assim afirmou um professor que, à época, compunha a diretoria da AYRCA:

[90] Dada a fragilidade do tema e os conflitos implicados pela atividade garimpeira no território *yanomami*, optei, nesta seção, por não expor os nomes dos meus interlocutores.

> A questão do garimpo nunca trouxe bons resultados para as comunidades. Nós já temos relatos do que aconteceu, [há] muito trânsito de pessoas na exploração de riquezas minerais. Muitos jovens têm esse envolvimento, lideranças também têm esse envolvimento. (Professor Yanonam~~i~~, março de 2018).

Essa e outras acusações eram direcionadas indiretamente a um tuxaua da comunidade de Maturacá e outro de Ariabú – relembrando que são sete *përi~~i~~omi~~i~~* entre todas as comunidades. Conforme os relatos de alguns de meus interlocutores, o primeiro foi apontado como o responsável por permitir que um dos comerciantes locais (que é um "caboclo", nos termos dos Yanonam~~i~~) transportasse alimentos e equipamentos de garimpeiros, recebendo também pequena quantia em ouro. O segundo foi acusado de receber pagamento em troca da hospedagem de um grupo de garimpeiros em sua casa, bem como de ter guardado alguns de seus equipamentos.

Sobre esses episódios, muito se falou que tais lideranças estão, nas palavras dos Yanonam~~i~~, "perdendo autonomia", que o garimpo está "comprando a autonomia das nossas lideranças", que "as lideranças tradicionais têm que exercer papel de liderança mesmo, então, nós temos o direito de fazer essas cobranças". Ainda, um dos tuxauas mencionados participou da redação do ofício referido no capítulo anterior, direcionado à FOIRN e ao Exército, que contrariava o pedido da AYRCA de proibição da continuidade do negócio e da permanência de tal comerciante nas comunidades. Sobre esse evento, a seguinte declaração foi exposta:

> Para vender coisas [abrir e possuir uma cantina] precisa pedir ordem da liderança [...]. Eu encaminhei essa questão para as lideranças, as lideranças são porta-vozes, eles são conselheiros da associação. Eles que demandam a diretora executiva, mas eles ultrapassaram a autonomia da diretoria para fazer a fiscalização. Então, a associação ficou sozinha, ficou sem liderança, e a liderança foi ao lado dos garimpeiros [...]. Uma

> liderança passa ofício contra a associação; será que o comandante [do 5º PEF] pode aceitar? Eu acho que pra mim não. A defesa dos garimpeiros foi assim. Isso tem que acabar! A AYRCA não está credenciada pra fazer fiscalização e pra fazer apreensão dos garimpeiros. Ela não tem nenhum armamento, ela só pode dizer para os militares: "vamos fazer a fiscalização junto com o ICMBio e a FUNAI". Esse é o nosso papel (Conselheiro da AYRCA, março de 2018).

Nota-se, ao longo das discussões sobre um tema delicado como o garimpo, que os modos pelos quais os Yanonamɨ (re)conhecem a ação das lideranças e das associações são evidenciados, bem como o "trabalho" que se espera delas. Ao traduzir a fala de um dos tuxauas durante a reunião, um professor *yanonamɨ* o apresentou como "representante da sua comunidade" – expressão que foi usada mais vezes durante as reuniões com os parceiros – e, ainda, afirmou que alguns dos jovens envolvidos com o garimpo estão "sendo lideranças, autorizando a entrada de pessoas pra ganhar uma merrequinha". Portanto, "representantes da comunidade", "porta-vozes", "conselheiros da associação", essas foram algumas das expressões empregadas em português para se destacar a ação dos *përiomɨ*. Contudo, que noções os Yanonamɨ mobilizam ao servirem-se delas? O que a ideia de "representante" pode implicar nesse contexto? Decerto, deixo essas questões também em aberto para uma pesquisa futura; entretanto, a própria literatura e algumas das conversas com meus interlocutores já podem fornecer algumas pistas para esboçar uma compreensão desses problemas.

Sztutman (2012) argumentou que para se pensar a ação política em realidades indígenas é preciso investigar os modos ameríndios de individuação e coletivização. Nesse sentido, inspirado pela noção de "pessoa fractal" (WAGRNER, 1991)[91] e pelo

[91] Conforme Wagner (1991), nas sociedades melanésias não haveria indivíduo ou coletivo enquanto formas estáveis e dadas de antemão, mas sim algo que se situa entre essas duas noções, a "pessoa fractal", composta a um só tempo por propriedades do todo e por qualidades individuais que podem ser cristalizadas em

debate em torno das relações e posições políticas na Melanésia[92], o autor enunciou que, nas terras baixas sul-americanas, a chefia, enquanto posição política, consiste em um modo de dar forma a um coletivo, de cristalização dos grupos, que não deve ser desvinculado do problema da liderança – da ação – e das formas indígenas de representatividade:

> Um líder é aquele que inicia e coordena uma ação, é aquele que captura a ação (ou quiçá a imaginação) de outrem, reunindo heterogeneidades na construção de coletivos que podem parecer homogêneos e, portanto, demandam em algum nível se não representação política propriamente dita ao menos alguma representatividade (SZTUTMAN, 2012: 316).

Ainda:

> A ideia de personificação do poder, que resulta em tipos diferentes de sujeitos, contrasta com a imagem de um chefe, nomeado ou eleito, que representa uma unidade social dada de antemão. A lição melanésia – e também ameríndia – consiste em apontar que o domínio político, tal como o imaginamos, não é uma necessidade, tampouco algo inerente à socialidade, mas sim a decorrência de certas *ações coletivizadoras*, que o tornam sempre uma totalidade aberta, recusando formas de transcendência (Idem, 2012: 295, itálicos meus).

Na esteira dos argumentos de Sztutman (2012), a partir dos momentos associados ao Projeto Yaripo que pude acompanhar, os *përiomi yanonami* constituem menos formas de subordinação e controle – sujeitos que representam uma unidade social dada *a priori*

determinada escala. Portanto, tais dimensões – individual e coletivo – constituiriam regimes de estabilização temporários, e não posições pré-estabelecidas. Com isso, categorias como "clãs", "linhagens" e "grupo" fariam referência a alguns modos dessa cristalização provisória.

[92]Sobre esse tema, ver Godelier & Strathern (1991). A respeito dos *big-man* e *great-men* melanésios, enquanto fontes de agência e relacionalidade, e sobre sua capacidade de englobamento – de "conter outros homens" –, ver sobretudo Strathern (1991).

– do que pessoas que, por meio da ação, do exercício da liderança, reúnem multiplicidades e operam a favor da estabilização temporária dos grupos. Isto é, são fontes de relacionalidade e dão forma ao coletivo através de ações coletivizadoras: são "representantes" das comunidades, "conselheiros da associação", "porta-vozes", podem "autorizar" a permanência de forasteiros no território, são consultados para a tomada de decisões quanto ao envolvimento das comunidades em projetos e atividades com agentes externos (tal como o turismo e o próprio garimpo) e são requisitados para acompanhar as reuniões com os parceiros.

No entanto, qual ideia de representatividade as ações políticas *yanonamɨ* demandam? Como me disse Xavier (em diálogo supracitado na primeira seção deste capítulo), "quem representa a associação está sozinho, mas a *imagem* do povo está com ele" (Francisco Xavier Figueiredo, abril de 2018). Parece-me aqui que essa noção de "imagem" é fundamental para compreender as ações coletivizadoras entre os Yanonamɨ, não só a partir das associações, mas também para discutir o reconhecimento das lideranças como "representantes" dos grupos. Embora tal reflexão tenha surgido tardiamente, o que impossibilitou o questionamento em campo sobre a ideia de "imagem" acionada por Xavier, o conceito de *utupë* (traduzido como imagem e mencionado brevemente no capítulo anterior) apresentado por Kopenawa e Albert (2015) fornece algumas pistas para pensar a conexão entre representatividade e política no contexto desta pesquisa.

Conforme Albert (2014), os Yanomam qualificam qualquer uma de nossas expressões de iconofilia (fotos impressas ou digitais, filmes, desenhos, gravuras, estátuas, pinturas e representações em miniaturas) pelo termo *utupë*. Em outros contextos, tal conceito pode se referir ao reflexo de uma pessoa (em um espelho, por exemplo), aos espectros dos seres em sua condição humano-animal do tempo mítico (estado que foi

perdido, mas que pode ser restaurado e atualizado a partir do xamanismo) ou à imagem-essência de todo ser existente (um dos componentes da pessoa *yanomam*). Portanto, o conceito de *utupë* não pode ser reduzido à nossa noção de "imagem", uma vez que designa mais que uma representação simbólica de uma realidade dada *a priori* (ALBERT, 2014: 240). A equivalência feita pelos Yanomam entre *utupë* e imagem seria, pois, mais um "equívoco" (VIVEIROS DE CASTRO, 2004b, 2015), não como erro de interpretação, mas como evidência de que "há mais de uma interpretação em jogo" (Idem, 2015: 91). Isto é, na comunicação pela diferença – na tradução – há sempre um equívoco envolvido, uma diferença de perspectiva[93].

Ademais, para Albert (2014: 241), a noção de imagem *yanomam* não é "icônica"[94] e compreende a um só tempo fenômenos visuais e ontológicos, cosmológicos e corporais. Como bem sintetiza Marco Antonio Valentim (2014: 12), o conceito de *utupë* trata "sempre de imagens, irredutivelmente múltiplas, inumeráveis, que atuam como 'representantes' ou donos (no sentido ameríndio do termo) daquilo que, sob a forma derivada da unidade linguístico-nominal, se limita a imitá-las"

Vejamos agora um breve trecho da obra de Kopenawa e Albert sobre tal conceito:

[93] Como alertou Viveiros de Castro (2015: 93): "[...] se o que equívoco não é erro, mas a forma mesma da positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas o unívoco, enquanto pretensão à existência de um sentido único e transcendente".

[94] Inspirado pela semiótica peirceana, Eduardo Kohn (2013: 8) argumentou que a representação poderia ir, em verdade, além do convencional ou linguístico e poderia ser, portanto, mais que simbólica. Haveria, pois, duas modalidades de representação não simbólicas: a indexical e a icônica. A última envolveria signos que, de alguma maneira, partilhariam semelhanças com as coisas as quais representam, ou seja, a representação icônica implicaria, de certo modo, ausência ou ofuscamento da diferença entre o signo e o evento, coisa ou fenômeno que representa (ibid.: 31). Como alerta Viveiros de Castro (2006: 321), e pode-se observar na exposição de Kopenawa, a noção de *xapiri* faria referência a uma "multiplicidade virtual intensiva", e, além disso, designaria a imagem, *utupë*, dos seres da floresta, que não poderia possuir aspecto icônico, uma vez que são "imagens não-representacionais, *representantes* que não são *representações*" (ibid.: 325, itálicos do original). Isto é, tratar-se-ia de uma imagem não icônica pois "não se assemelha àquilo que representa" (VALENTIM, 2018: 226).

> Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer. São elas que, ao se tornarem *xapiri*, executam suas danças de apresentação para eles. São elas o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos. São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! São como fotografias destes. Mas só os xamãs podem vê-las. A gente comum não consegue. Em suas palavras, os brancos diriam que os animais da floresta são seus representantes. [...]. No entanto, quando se diz o nome de um *xapiri*, não é apenas um espírito que se nomeia, é uma multidão de imagens semelhantes. Cada nome é único, mas os *xapiri* que designa são sem número. São como as imagens dos espelhos que vi em um dos hotéis onde dormi na cidade. Eu estava sozinho diante deles mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas espalhadas neles. Assim, há um só nome para a imagem da anta *xama* enquanto *xapiri*, mas existem muitíssimos espíritos anta que chamamos de *xamari pë*. É assim com todos os *xapiri*. Há quem pense que cada um é único, mas suas imagens sempre são muito numerosas. Apenas seus nomes não o são. São como eu, de pé diante dos espelhos do hotel. Parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 116-117).

O conceito de *utupë* estaria, ainda, associado a um aspecto fundamental da cosmologia *yanomam*: à "triangulação ontológica" entre ancestrais animais, animais de caça e imagens xamânicas (Idem, 2015: 621). Conforme o trecho reproduzido acima, o que os xamãs *yanomam* veem sob a forma de espíritos *xapiri* são, com efeito, as imagens dos seres da floresta – dos animais atuais –, estes, por sua vez, são imitações das imagens dos ancestrais míticos – as imagens vistas como espíritos pelos xamãs –, sendo os últimos, "imagens de si mesmos" (VALENTIM, 2018: 224). Haveria, pois, três modos de imagem na cosmologia *yanomam*: a mítica, a atual e a xamânica. Ora, se *utupë* também compreende a imagem-essência de todo ser existente – o que abrange humanos e não humanos, agentes míticos ou atuais –, a relação entre eles, argumentou Valentim (2018:

223), não é de semelhança por imitação, e sim de "dessemelhança por transformação espectral". Isto é, os humanos e os animais atuais são os ancestrais míticos transformados.

Portanto, segundo o autor, a ideia de "espectralidade" estaria nesse caso ligada ao potencial transformativo que constitui todo agente cósmico. Em outros termos, *utupë* é a possibilidade de transformação dos seres. Além disso, ter/ser imagem – ser visto e ver – é, para os Yanomam, a condição fundamental para ser dotado de humanitude, ou seja, *utupë* é a subjetividade espectral de todo agente cósmico: "os *xapiri*, em sendo imagens, são por isso mesmo sujeitos/pessoas" (VLENTIM, 2018: 227). Longe de esgotar a discussão quanto ao conceito *yanomam* de *utupë* – o que sua complexidade, por si só, já não permite – e as possíveis contribuições que os Yanonam~~i~~ possam vir a fornecer para o tema, vale reter, sobretudo, dois de seus aspectos aqui apresentados. Em primeiro lugar, que a noção de imagem na cosmologia *yanomam* está associada menos a uma ideia da unidade que da multiplicidade: quando se nomeia um espírito, uma imagem xamânica, não se designa um único agente, e sim uma infinidade de seres. Por fim, que ter/ser imagem corresponde, nesse contexto, a ser visto/ver.

Dadas as especificidades das relações entre os xamãs *yanomami* e seus *xapiri* o ponto a se destacar nesse caso são as implicações da aproximação feita por Xavier entre a "imagem do povo" e seus "representantes" (a diretoria da AYRCA e as lideranças tradicionais). Parece-me que ele sugeriu que a AYRCA é um meio para tornar o "povo *yanonam~~i~~*" visível, seja como unidade diante dos parceiros, ou na luta contra o garimpo e reivindicação de direitos diante do Estado: se sua imagem está com a associação, é ela que o torna visível no campo interétnico. Afinal, "se [quem o representa] fica parado, o povo fica sozinho"; ser visto/ver é uma condição para ser agente. Ademais, a ideia de multiplicidade compreendida pela noção de *utupë* aparenta ter aqui duas implicações. De início, à luz da filosofia política clastreana revisitada por Sztutman (2012), se nossas

formas de representação tomam o corpo social como unidade, no caso *yanonami*, já que a imagem faz referência sempre a uma infinidade de seres, o "povo" também parece ser pensado menos como unidade do que como multiplicidade: de humanos, comunidades e, quiçá, de não humanos – os *hekura* dos pajés. Enfim, não parece haver aqui uma única fonte/posição de liderança ou representatividade: a AYRCA e seus diretores formam conjuntamente com as lideranças tradicionais uma composição política. Passemos, pois a esse ponto.

Inspirado pela literatura melanesianista, Sztutman (2012) veio também sugerir que os personagens políticos ameríndios são menos figuras da unidade que da multiplicidade. Para o autor, as posições de liderança teriam diferentes procedências, "sendo vários caminhos para a aquisição de prestígio e para a magnificação" (SZTUTMAN, 2012: 297). Isso implicaria a existência de formações políticas de escala variada, sendo o domínio político algo sempre em processo de construção. A partir da ideia de "fractalidade" elaborada por Wagner (1991), não haveria, nas socialidades indígenas, sociedade e nem indivíduo, mas pessoas fractais, singulares e coletivas simultaneamente. Nesse sentido, para Sztutman (2012), os líderes ameríndios seriam pessoas diferenciadas por sua escala, capazes de compreender mais relações que as demais – com o exterior humano e não humano –, seriam "sujeitos magnificados" que produzem agrupamentos e formas de individuação de coletivos.

No caso dos antigos índios Tupi da costa brasileira, segundo Sztutman (2012), a liderança dependia da ampliação das capacidades xamânicas e guerreiras, compreendendo, respectivamente, dois tipos de líderes, ou dois "sujeitos magnificados", o Morubixaba e o Caraíba, que podiam ser concorrentes ou coincidentes. Ademais, o autor alerta que uma discussão da ação política ameríndia não pode tomar as formas de liderança como categorias de representação dispostas de antemão, já que elas não dizem

respeito a unidades dadas, mas a "possibilidades de ação" (SZTUTMAN, 2012: 322). O interessante aqui, portanto, é pensar o domínio político a partir dessas ações que dão forma aos grupos.

Isto posto, a hipótese aqui é que no momento compreendido por esta etnografia, o da elaboração do Projeto Yaripo, as lideranças tradicionais e os membros da AYRCA, como duas formas políticas distintas, eram também reconhecidos pelos Yanonamɨ como modos próprios de representação, uma vez que essas pessoas carregam consigo a "imagem do povo", são "representantes das comunidades" e, portanto, dão forma ao grupo[95] – uma multiplicidade – nas viagens para divulgação do projeto de ecoturismo, nas reuniões externas com os parceiros ou em outras formas de diálogo com instituições estatais e distintas associações indígenas – por exemplo, como me informou Xavier, nas reuniões para a elaboração do PGTA Yanomami que ocorriam em Roraima[96], sob coordenação da Hutukara, os grupos que saíam de Maturacá eram sempre compostos por membros das duas associações (AYRCA E AMYK) e por um dos *përiomɨ*.

No entanto, mais que representatividade propriamente dita, como se pode ver nas reproduções das falas dos Yanonamɨ nas reuniões ou nas comunicações pessoais de meus interlocutores, essas formas políticas eram (re)conhecidas – e requisitadas – através de suas ações, ações que são, tal como aponta Sztutman (2012), "coletivizadoras": a proibição de entrada de garimpeiros nas comunidades, a reunião de mais parcerias e

[95] A ideia de "conter um coletivo" remete às relações de domínio e maestria na Amazônia, tal qual sugerido por Fausto (2008). Como aponta Sztutman (2012: 320): "em suma, toda essa maestria não é senão uma noção cosmológica que inflete sobre o plano sociopolítico, remetendo, em termos muito gerais, a essa ideia de 'conter' – apropriar-se ou dispor de – pessoas, coisas, propriedades e de constituir domínios, nichos, coletivos". Entretanto, tal noção é por vezes referida em termos de filiação, relacionada às relações de parentesco. Dadas as limitações desta pesquisa, não abordarei o tema em maior profundidade.

[96] Ao longo da pesquisa de campo, ocorreu somente uma reunião de elaboração do PGTA Yanomami. Além desse episódio, ainda houve, em maio de 2018, o XI Encontro de Mulheres Indígenas do Rio Negro organizado pela FOIRN, que contou com a presença de membras da diretoria da AMYK. Infelizmente, a data de volta dos dois grupos que se dirigiram a esses eventos coincidiu com o dia da minha partida e, portanto, não tive a oportunidade de conversar com as pessoas sobre tais experiências.

fontes de recursos, o envio de cartas para instituições externas. Ademais, os funcionários (homens ou mulheres) das instituições parceiras eram, comumente, referidos pelos Yanonam~~ɨ~~ como lideranças ou *për~~ɨ~~om~~ɨ~~,* ou seja, *për~~ɨ~~om~~ɨ~~* do ISA, *për~~ɨ~~om~~ɨ~~* do ICMBio e assim por diante. O que também indica que, em um movimento inverso, as posições de representatividade dos parceiros eram traduzidas pela linguagem política local.

Certamente, tais ações também excedem a participação dos Yanonam~~ɨ~~ no projeto de turismo: as lideranças que "autorizam" a construção de novas casas, a fundação de novas comunidades, a permanência de pesquisadores e pessoas de fora naqueles espaços, bem como atuam na resolução de conflitos intracomunitários e intercomunitários. Todavia, essas e outras questões, como as formas pelas quais os grupos e as lideranças se constituem, esbarram nos limites enfrentados por esta pesquisa e devem ser abordadas futuramente. O ponto a se destacar aqui é que nos desdobramentos do Projeto Yaripo, as lideranças tradicionais parecem atuar como "sujeitos magnificados", isto é, personificam a agência e estendem sua capacidade de ação nas relações com o exterior – parceiros do projeto e outras instituições. Por outro lado, como sugeriu Carneiro da Cunha (2017: 329-330), muitos povos indígenas perceberam que a adoção de novas formas associativas consiste em um formato legal e eficiente para a reafirmação de representatividade e a reivindicação de direitos diante do Estado e outras instituições da sociedade nacional. Assim, os Yanonam~~ɨ~~ parecem ver a AYRCA como um meio de se apresentar como unidade diante dos brancos, isto é, um meio de tornar o povo visível.

Além disso, como já mencionado, haveria ainda alguma relação de complementariedade entre as frentes de ação política Yanonam~~ɨ~~, a AYRCA e as lideranças tradicionais, segundo Menezes (2010: 223):

> [...] as principais incumbências da cúpula da AYRCA são: assessorar as lideranças tradicionais, levantar informações sobre as questões externas

> (convênios de saúde, pedidos de entrada em Terra Indígena, etc.), redigir documentos, planejar e promover as assembleias anuais. As lideranças tradicionais, ou tuxauas, diferentemente, são aqueles que detêm o poder de decisão, uma vez que todas as consultas são dirigidas a eles; são eles que promovem a paz interna, mediando conflitos e promovendo alianças; são eles que recebem os convidados e que fazem as divisões de presentes endereçados às comunidades e, principalmente, são eles que têm a legitimidade para publicamente invocar o conhecimento tradicional.

Porém, vale lembrar, como evidenciado na fala do conselheiro da AYRCA, que as lideranças não podem "ultrapassar a autonomia da associação", ou seja, embora os tuxauas sejam seus "conselheiros", o presidente e diretores demandam para si, por meio da AYRCA, essas ações coletivizadoras no trato com as instituições estatais. Ainda, se as ações da diretoria das associações e o empenho manifestado pelas pessoas nas reuniões eram voltadas para o combate ao garimpo, o fato de uma liderança ter ido "ao lado dos garimpeiros" não foi bem aceito pelos Yanonamɨ. Embora a menção a conflitos entre as associações e as lideranças tradicionais possa causar estranhamento, uma vez que o argumento aqui é que as atuações dessas diferentes posições se combinam de alguma forma, o ponto a enfatizar é justamente que nenhuma delas se mostra como meio único e unânime de atuação política e para a reivindicação de representatividade entre os Yanonamɨ.

Retomando os argumentos clastreanos da teoria "contra o Estado" à luz das reflexões de Sztutman (2012: 36), as socialidades indígenas responderiam com "contrapoderes" à possibilidade de constituição de um dispositivo autônomo e transcendente anunciado como capaz de representar os homens e a sociedade. Nesse sentido, ao discutir a gestão indígena na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, Iubel (2015b: 90) sugere que algumas contradições implicadas pela má avaliação local de um

mandato estariam relacionadas ao acúmulo de "muito poder" ou à "ambição de poder" por parte do prefeito em questão, o que estaria associado à contaminação "por lógicas externas ou brancas" (Idem, 2015b: 91), que seria mal vista pelos indígenas.

Longe de propor uma simples analogia entre as inquietações dos Yanonamɨ com a liderança envolvida com o garimpo e o caso descrito por Iubel (2015b), que consistiria em uma sobreposição de contextos distintos, procura-se evidenciar aqui as atualizações próprias às ações políticas *yanonamɨ* para a gestão do Projeto Yaripo. Nesses termos, ao se deparar com forças externas que envolvem uma política representativa (as associações, cujas mobilizações abrangem eleições, assembleias e a formação de uma diretoria), os Yanonamɨ também reinventam suas disposições: nem a AYRCA, como principal associação, e nem as lideranças tradicionais constituem um "aparelho transcendente e autônomo, que se promulga capaz de representar, de modo eficaz, todos (os homens) e o Todo (a Sociedade)" (SZTUTMAN, 2012: 36). O que se vê aqui é uma composição de posições através da qual diferentes sujeitos mobilizam ações coletivizadoras, fazendo do domínio político uma totalidade aberta sempre em transformação.

O intuito desta exposição foi o de apresentar uma possível compreensão a respeito da ação política *yanonamɨ* mobilizada através das associações e das lideranças tradicionais no diálogo com os parceiros, no combate ao garimpo e, de modo geral, na reivindicação de representatividade diante de instituições externas. No entanto, pouco se falou sobre a constituição das lideranças enquanto pajés e sobre o processo de iniciação xamânica. Antes de concluir, passemos, pois, a investigar as linhas gerais do que pude registrar sobre o tema, sem deixar de elencar questões sobre as possíveis implicações da coincidência, tão própria aos Yanonamɨ de Maturacá, entre a posição de chefia e o xamanismo.

3.4. Preparação, corpos, encantamento e cosmopolítica

Como foi brevemente mencionado, semelhante ao que descreve Overing (1975) para os Piaroa, Agostinho afirmou que após uma pessoa "ser preparada" por um pajé mais velho ela passa a ser reconhecida a um só tempo como pajé (*hekura*) e liderança (*përi̱omi̱*) – processo que, como argumentarei, é compreendido como uma transformação nunca acabada e que, portanto, deve ser constantemente atualizada; é entendido como um constante devir. Contudo, o que Agostinho quis dizer ao servir-se da expressão *ser preparado*? Pelo curso de nossas conversas, assim como ocorre com outros xamanismos na região amazônica, essa preparação, ou movimento de iniciação, envolve a transmissão de conhecimentos e potências xamânicas (que aqui corresponde ao envio de espíritos auxiliares do pajé mais velho para o iniciando), além de um processo de preparação do corpo.

De acordo com o que descreveram Agostinho e Xavier, um pajé mais velho, *pata* ("velho" ou "grande"), pode ensinar seus conhecimentos a qualquer homem, desde que o último queira e assim peça ao primeiro. Contudo, como me alertou Xavier, "os pajés já sabem das pessoas que os espíritos são mais próximos" – isto é, aqueles que experimentam relações com a alteridade mais comumente a partir dos sonhos. Em contrapartida, o iniciado deve fabricar seu próprio pó *epena* (paricá) para ser consumido durante o processo, e também deve fornecer determinada quantidade ao *hekura* veterano. Semelhante à descrição fornecida por Davi Kopenawa sobre sua própria experiência (cf., Kopenawa & Albert, 2015: 132-155), os Yanonami̱ afirmaram que a iniciação – ou "preparação", como eles dizem – pode levar dias, ou mesmo semanas; durante esse tempo, o iniciando permanece prostrado em sua rede – que fica, por ocasião, na casa do *pata* – e consome grande quantidade de paricá, soprado copiosas vezes por dia em suas narinas pelo iniciador através de um grande tubo de madeira, *mokohiro kamo*. Há ainda

uma série de restrições que acompanham essa preparação: a pessoa não deve comer carne e deve evitar tomar água, e, além disso, é proibida de tomar banho – todas essas interdições, se não respeitadas, podem afastar os espíritos *hekura*.

A *epena*, segundo Agostinho, ao ser consumida pelos Yanonamɨ, é dada "espiritualmente para os *hekura*" para que estes, dessa forma, se aproximem dos pajés humanos. Ao longo do estado de transe da preparação, envolto por sonhos e alucinações, o iniciador "vai dar tudo o que ele vê na visão dele para quem ele preparar, [dará] o espírito que ele vê" (Agostinho, maio de 2018), isto é, cederá alguns de seus *hekura* para o pajé novato, que passará a ser seu atual dono-mestre. De maneira análoga ao que foi verificado por Taylor (1996) entre os Sanumá, Xavier e Agostinho afirmaram, ainda, que somente algumas pessoas "saem pajé" desse processo, o qual só pode ser feito uma única vez; caso o novato adoeça ou não resista ao uso contínuo do paricá (algo que, pela exigência do processo e teor da conversa, não parece ser incomum) não poderá repetir a iniciação.

Quando perguntei a Agostinho, nestas palavras, o porquê dos pajés passarem todas as tardes nas casas rituais a consumir *epena*, ele me disse: "é o trabalho deles, eles estão trabalhando, estão praticando mais para eles poderem ser mais pajé". Nesse sentido, analogamente ao que afirmam Kopenawa e Albert (2015), o xamanismo é entendido pelos Yanonamɨ como uma qualidade, uma potencialidade, que deve ser constantemente praticada e aprimorada, como um processo constante de transformação que jamais cessa. Não por acaso, os *hekura* mais velhos que vivem nas comunidades são vistos pelos Yanonamɨ também como os mais poderosos; são eles que podem iniciar – *preparar* ou *praticar*, como diziam meus interlocutores – as outras pessoas.

Entre os Wajãpi, como indicou Dominique Gallois (1985), não se afirma que uma pessoa "é pajé", e sim que tal pessoa ou coisa "tem pajé" e, portanto, o xamanismo é um

estado, uma qualidade que provém do mundo não humano; a atuação dos que a controlam consistiria em mediar "os desequilíbrios existentes no relacionamento entre os elementos do universo" (GALLOIS, 1985: 191). Ainda segundo a autora, o xamanismo wajãpi compreenderia diferentes graus de força, relacionados à apreensão das qualidades xamânicas e ao respeito às proibições ligadas ao processo de iniciação do pajé; ou seja, há xamãs, *ipajé*, "fortes" e "fracos". De maneira análoga, Kelly (2003: 220-223) verificou que entre os Yanomami de Ocamo, aos xamãs também são creditados diferentes estatutos – "falsos", "aprendizes" e "grandes" – a depender da quantidade e das qualidades dos *hekura* que comandam, o que, no caso de um grande xamã, corresponderia a um vasto conhecimento cosmológico. Assim, entre os Yanonam*ɨ* de Maturacá, o xamanismo também é algo que se tem – uma vez que os pajés são donos-mestres de espíritos *hekura*, os pajés "têm espírito forte", como me disseram – e que pode ser compreendido em diferentes graus, mas que, aqui, não está relacionado ao processo de iniciação, como entre os Wajãpi, e sim à força desempenhada pelo xamã para estender essa qualidade, ao *praticar* contínuo.

A prática constante do xamanismo e a relação com *hekura* poderosos propiciam aos pajés, segundo Agostinho e Xavier, a aprendizagem de um grande escopo de conhecimentos cosmológicos e a possibilidade de "curar as pessoas": eles se tornam "como médicos". No entanto, é necessário ressaltar que os Yanonam*ɨ* fazem uma distinção entre as enfermidades provocadas por espíritos maus (os *haprap*~~*ɨ*~~, tal como discutido no final do capítulo anterior) e as chamadas "doenças de branco". Conforme Agostinho, os pajés podem "curar as pessoas que são dominadas pelos espíritos" (como no caso do jovem perdido na floresta e "encantado" pelos espíritos, descrito no capítulo precedente), ao passo que as "doenças de branco", ou "doenças que comem sangue" (ao

usar essa expressão, ele me deu como exemplo a tuberculose, o sarampo e a malária) só podem ser curadas pelos médicos e seus remédios[97].

Tanto o xamanismo *yanomami* como outros xamanismos amazônicos de maneira mais ampla implicariam ainda distintas noções de corporalidade, cujos aspectos mais gerais foram retomados por Viveiros de Castro (1996, 2015, 2017) para a elaboração da já mencionada teoria do perspectivismo ameríndio. Conforme o autor, no pensamento indígena a ideia de humanidade consistiria em um ponto de vista, uma posição passível de ser ocupada por diferentes sujeitos cosmológicos. Nesse sentido, o lugar de expressão da diferença é o corpo:

> Os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou me referindo a diferenças de fisiologia – quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos –, mas aos *afetos* que atravessam cada espécie de corpo, as *afecções* ou encontros de que ele é capaz [...], suas potências e disposições: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário, tímido ou agressivo... A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças [...]. O que chamamos de "corpo", portanto, não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 66. Itálico do original).

[97] Ver Kelly (2003: 197-233) para uma discussão sobre a articulação entre o xamanismo *yanomami* e a biomedicina. O autor se propôs a realizar uma análise das relações entre os Yanomami e os médicos na região de Ocamo, buscando entender como os primeiros compreendem a medicina a partir da lógica do xamanismo e da extensão de seu espaço convencional multinaturalista, ao passo que os médicos, por sua vez, interpretam as práticas xamânicas estendendo sua lógica convencional multiculturalista.

Ao retomar novamente o caso do jovem "encantado" (como diziam meus interlocutores) na trilha das reflexões discutidas acima, parece-me que o episódio foi entendido pelos Yanonamɨ a partir da ótica do xamanismo, que, por sua vez, parece se pautar pelo perspectivismo. Conforme Júnior, quando uma pessoa é "capturada" pelo espírito-dono (*haprapɨ*) do animal de caça (que no caso em questão foi o espírito queixada, mas também pode ser de outros seres como pacas, antas e macacos) ela é "levada para morar com eles [grupo de animais]"; isto é, passa a comer, andar, se comunicar – ela passa a viver e a se comportar como o animal –, podendo até se casar no interior do novo grupo, e, assim, se tornar um deles. Semelhante ao que afirma Viveiros de Castro (2015), as diferenças entre humanos e os animais e seus espíritos-donos não são aqui da ordem de uma fisiologia corporal, mas das afecções, do conjunto de modos de ser que constituem as diferenças implicadas pela corporalidade.

Vilaça (2000) apontou que entre os Wari', para os quais essas transformações em outros podem ocorrer tanto no âmbito das relações interespecíficas – quando xamãs se tornam animais – como no das relações interétnicas – nos casos em que pessoas de outras etnias são incorporadas pelos Wari' e vice-versa –, o arremate dessas mudanças se dá a partir do casamento. Nesse sentido, os xamãs, quando já velhos, consumam a transformação em animal ao se casarem em outro plano com uma mulher de outra espécie, passando a ser em parte humanos e noutra parte animais. De maneira análoga, quando um indígena de outra etnia se casa com um homem ou mulher Wari', passa também a ser visto como Wari'. Em ambos os casos, afirma a autora, "a identidade é explicitamente concebida como situada no corpo e relacionada ao parentesco" (VILAÇA, 2000: 62).

Embora as narrativas Yanonamɨ apontem que o casamento "interespecífico" seja uma importante condição para a efetuação do *encantamento* – a pessoa pode se casar com a (o) filha (o) do espírito-dono –, diferente do que indica Vilaça (2000) para os Wari', os

Yanonamɨ parecem ver essas transformações em "outro" menos como algo que se consuma e completa e mais como um estado, uma transformação em aberto. Quando perguntei sobre as traduções em Yanonamɨ para o termo "encantado" e para a expressão "virar encantado" (assim usados por eles em português), me foram dadas, respectivamente, as expressões *xiwãrihonõ* e *xiwãrihiprou*. Na esteira dos argumentos da "teoria do virar-branco", discutida no capítulo anterior, Kelly (2005: 210-211) afirma que o uso da partícula "*prou*" na expressão *napëprou* indica um processo contínuo de transformação, um estado do qual os Yanomami se aproximam sem nunca atingi-lo, de maneira que sua tradução literal seria "virando branco". Nesse sentido, o uso da mesma partícula na expressão "virar encantado" (*xiwãrihiprou*) também parece apontar para um estado de transformação constante, um devir-animal (queixada, no caso) – "virando encantado". Além disso, segundo o que me disseram os Yanonamɨ e tal como se deu o desfecho do episódio em questão, os *encantamentos* são reversíveis mediante a atuação dos pajés com o auxílio de seus *hekura*.

Ao discutir a articulação entre fórmulas verbais e rituais entre os Yuhupdeh, povo falante de língua *Maku* da região do alto rio Negro, em procedimentos xamânicos comumente traduzidos como "benzimentos de cura e proteção", Pedro Lolli (2014) veio sugerir que essas formas de ação xamânica evidenciariam a multiplicidade díspar que compõe a pessoa ameríndia, que, por sua vez, estaria associada ao conjunto de afecções compreendido por sua noção de corporalidade. Os benzimentos *Yuhupdeh*, como mostrou o autor, são soprados pelos benzedores em um objeto de posse da pessoa que o solicitou, cujo corpo é o foco do processo, e mobilizam uma série de agentes, os "heterogêneos" (espécies animais e vegetais; instrumentos musicais; enfeites corporais; alimentos e objetos, como mel, facão e linha de pesca), que atravessam seu corpo, ora em favor das dispersões, ora das integrações. Isto posto, Lolli (2014) apontou que, no noroeste

amazônico, a noção de corpo não é compreendida somente pela chave da identidade, anatomia ou classificação, mas pelos efeitos dos múltiplos agenciamentos produzidos por esses "heterogêneos":

> Acionar um benzimento é saber manipular instrumentos de vida e transformação, é saber traçar um mapa etológico dos afetos, é conseguir conectar os acontecimentos atuais aos processos ontogênicos de individuação, é aprender a atuar em múltiplos planos, é passar de uma metamorfose à outra (LOLLI, 2014: 300).

Em linhas gerais, Lolli (2014) propôs que os benzimentos, como processos de cura xamânica, constituem uma técnica de multiplicação e fabricação da pessoa que é operada a partir dos agenciamentos de diversos corpos que compõem um outro corpo. Essas "metamorfoses corporais" teriam sua ontogênese nas narrativas míticas e sua versão atual, por assim dizer, consistiria em uma atualização em menor intensidade – ou menor "aceleração", como prefere o autor – das transformações míticas (Idem, 2014: 292). Assim, a pessoa seria um arranjo variável e o que a faz doente ou não é propriamente a afecção, a mistura de corpos, que a compõe no momento.

Por meio do sopro da *epena* em suas narinas[98], os pajés *yanonamɨ* são afetados pelo ponto de vista de seus *hekura* e, portanto, podem ver como eles: "para nós esse aqui é o rio; para os pajés é o caminho deles, é por onde os espíritos vão caçar nos igarapés" (Francisco Xavier Figueiredo, abril de 2018). Serras como comunidades, como *xapono*, rios como caminhos percorridos durante a caça, é assim que os espíritos compreendem esses espaços que só podem ser vistos dessa forma pelos humanos pajés. De maneira análoga, Kopenawa e Albert (2015: 118) assim afirmaram sobre os xamãs *yanomam*:

[98] O consumo de *epena* pelos *hekura* durante as práticas diárias de xamanismo é sempre feito mediante o sopro do pó através do *mokohiro kamo* por outro pajé.

“apenas os xamãs são capazes de contemplar os *xapiri*, pois, tornados outros com a *yãkoana* podem também vê-los com olhos de espírito”. Posto que qualquer pessoa “comum” pode ser preparada por um pajé para ver como ele, que o xamanismo é compreendido como uma qualidade dispersa no cosmos que pode ser estendida a todos, e que os *encantamentos* – como estados nos quais as pessoas são “dominadas” por espíritos – são pensados a partir da ótica do xamanismo, o indivíduo *yanonam~~i~~* é sempre mais que um: “em cada corpo de pessoa há uma multiplicidade heterogênea – singularidades pré-individuais – que o atravessa ora a favor das associações (concentração), ora das dissociações (dispersão)” (LOLLI, 2014: 297-298). Em outros termos, como já se apontou várias vezes, é no transe xamânico ou no sonho que se pode ver como “outro”; os xamãs têm acesso privilegiado àquilo que as pessoas comuns só experimentam em sonhos ou em casos como o rapaz perdido.

Longe de propor uma análise das fórmulas verbais *hikarimou* compreendidas pelo xamanismo *yanonam~~i~~*, cuja reprodução e tradução escapam ao meu alcance, o que sugiro aqui, diante dos caminhos conceituais propostos por Lolli (2014) e Viveiros de Castro (2015), é que cada corpo *yanonam~~i~~*, menos que uma composição de identidades e posições – parte humano, parte espírito –, é uma composição de heterogeneidades, uma multiplicidade de afetos. Semelhante ao “estado doente” operado pelo benzimento *yuhupdeh*, o *encantamento* seria, pois, uma variação da pessoa, quando seu corpo, como afecção, sofre a ação mais intensa de um outro, provocando uma transformação.

Isto posto, o intuito desta pequena exposição foi apresentar as linhas gerais do processo de iniciação dos pajés *yanonam~~i~~*, bem como indicar algumas situações que acompanhei durante a pesquisa de campo nas quais a ótica do xamanismo parecia ser acionada pelos meus interlocutores para a sua compreensão. Além disso, busquei cotejar essas narrativas com algumas discussões antropológicas sobre o tema, em que os

conceitos de “perspectivismo” e “corpo” são fundamentais para o entendimento das relações entre humanos e não humanos. Voltemos agora às conexões entre política e xamanismo.

Após a elaboração das teorias do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) e do animismo (DESCOLA, 1992, 2006), algumas publicações recentes (e.g. Sztutman, 2005; Viveiros de Castro 2015; de la Cadena, 2015) têm constantemente destacado a dimensão política do fenômeno do xamanismo. Portanto, mais que operar em favor de uma comunicação multilocal envolta por um complexo sistema de atualização de alianças (ALBERT, 1985), ou meio para a acumulação de um conhecimento procedente do mundo não humano, que, possivelmente, opera a favor da construção de uma condição de liderança (OVERING, 1975), o xamanismo também tem sido pensado como um campo cosmopolítico, no qual “se defrontam os diferentes interesses dos existentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 171).

Nesse sentido, na região das guianas, por exemplo, onde se observou a importância da comunicação entre os diferentes grupos indígenas – antes pensados como unidades autônomas e isoladas –, compondo um complexo sistema de relações a partir de “redes de intercâmbio multilocalizadas” (GALLOIS, 2005a: 12), Sztutman (2005) veio destacar a importância do xamanismo e da comunicação com o mundo sobrenatural, indicando que tais redes são também operadas por agentes não humanos. Em linhas gerais, o autor destacou, mais tarde, que a política ameríndia está também relacionada a uma cosmopolítica (SZTUTMAN, 2012). Como brevemente mencionado, Guerreiro Júnior (2015) também argumentou que, no contexto alto xinguano, o trato com seres não humanos é fundamental para a constituição dos chefes *Kalapalo*. Por fim, Sztutman (2005: 219) sugeriu que entre o xamã e as pessoas “comuns” haveria diversas posições

intermediárias, isto é, o xamanismo não está unicamente associado a um agente – um especialista –, mas consiste em uma qualidade manifestada de diversas formas.

Ao retomar a tipologia sugerida por Hugh-Jones (1994) entre xamanismo vertical e horizontal, Viveiros de Castro (2015: 178) aponta que, na Amazônia indígena, "a exopráxis é anterior – lógica, cronológica e cosmologicamente – à endopráxis" e, portanto, a horizontalidade (relacionada às relações com a exterioridade) seria o modo mais frequente do xamanismo ameríndio. No entanto, a relação entre humanos e não humanos é marcada pela diferença e não pela igualdade ou hierarquia de perspectivas, e, assim, a horizontalidade do xamanismo amazônico seria, em verdade, "transversalidade", dada a possibilidade de se transitar por diferentes pontos de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 180).

Nesse sentido, verticalidade e horizontalidade seriam, segundo o autor, duas trajetórias factíveis da ação xamânica, ou, nos termos de Sztutman (2012: 100):

> O xamanismo transversal, de sua parte, cabe ser pensado como potencialmente horizontal e vertical, como afeito a vetores de horizontalização e de verticalização. A conjunção entre xamanismo e chefia, por exemplo, pode ser pensada como um movimento de verticalização, capaz de realizar -se de maneiras diversas.

Isto posto, o trato com uma exterioridade não humana – a conformação de um domínio cosmopolítico – parece ser também fundamental para a constituição da socialidade *yanonam~~i~~*, sendo os pajés sujeitos magnificados que ampliam, em escala, sua possibilidade relacional. Retomando o episódio do encantamento, quando perguntei a Xavier o porquê de os espíritos *hekura* não adentrarem as áreas correspondentes às comunidades, ele respondeu o seguinte:

> Os pajés têm esse muro que eles colocam para eles [os espíritos] não passarem para cá [comunidades]. Eles fazem igual esse muro [apontava para a mureta da sede da AYRCA], só que mais alto. Porque espiritualmente tem um muro que é mais alto, é para os espíritos não passarem. Se chama *tarik~~i~~k~~i~~*, igual esse aqui [aponta novamente em direção à mureta], só que na visão deles é mais alto. Esse aqui é *tari* também, é para os cachorros não passarem (Francisco Xavier Figueiredo, abril de 2018).

Certamente, o xamanismo também é de fundamental importância na composição das relações entre as lideranças tradicionais e a diretoria da AYRCA discutidas anteriormente. Além disso, o fato de todos os *përi~~i~~omi~~i~~* serem qualificados como pajés sugere que o domínio cosmopolítico incide, inclusive, sobre a constituição das lideranças locais. Nos termos de Viveiros de Castro (2015), horizontalidade e verticalidade seriam duas derivas possíveis do xamanismo e corresponderiam, respectivamente, á "transformação profética" e à "transformação sacerdotal": "o profetismo seria, nesse caso, o resultado de um processo de aquecimento histórico do xamanismo, ao passo que a emergência de uma função sacerdotal bem definida seria o resultado de seu resfriamento político, isto é, sua subsunção pelo poder social" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 176).

Como indicou Hugh-Jones (1994), os movimentos proféticos que ocorreram no noroeste amazônico foram conduzidos por xamãs do tipo horizontal. Ademais, segundo o autor, não haveria, na Amazônia indígena, socialidades onde haja apenas xamãs de perfil vertical: caso exista apenas um tipo de xamã, este tende a acumular qualidades dos dois perfis, com algum predomínio da horizontalidade. Nesse sentido, para Viveiros de Castro (2015: 179), a onipresença do xamanismo horizontal marcaria, portanto, "a impossibilidade de uma coincidência perfeita entre poder político e potência cósmica". Tratar-se-ia, conforme o autor, de uma impossibilidade lógica.

Dada a complexidade do tema e os limites compreendidos por esta pesquisa, essa discussão deve parar por aqui. Todavia, devido à importância dada pelos Yanonam~~i~~ à participação dos *përi~~o~~m~~i~~-hekura* no Projeto Yaripo, no combate ao garimpo e em outras esferas do campo interétnico, e à sobreposição entre xamanismo e chefia que, ao que tudo indica, é muito particular à Maturacá, algumas questões não poderiam deixar de ser apresentadas. Isto posto, como poderia, na realidade *yanonam~~i~~*, ser pensada a coincidência entre liderança política e potência cósmica a partir dos termos propostos por Hugh-Jones (1991) e Viveiros de Castro (2015)? Estariam os Yanonam~~i~~ se deparando com essa tensão lógica compreendida pelas derivas possíveis do xamanismo?

Considerações finais

No decorrer desta dissertação, ao tomar os Yanonam̈i de Maturacá como ponto de referência, minha intenção foi refletir sobre o tema do envolvimento de povos indígenas com o turismo e, em escala mais ampla, a respeito das relações interétnicas abrangendo índios e brancos. Nesse sentido, espera-se contribuir, de algum modo, com o debate etnológico sobre o turismo, assunto que é ainda pouco discutido na disciplina (cf., de la Cadena, 2015; Grünewald, 1999, 2003). De modo geral, procurei mostrar que embora a visitação ao Pico da Neblina não tenha principiado, o Projeto Yaripo se encontra operando a todo vapor e é impulsionado por uma intensa mobilização dos moradores de Maturacá, sejam eles cursistas do projeto, membros das diretorias das associações locais ou lideranças e pajés.

No capítulo inaugural, ao apresentar seu histórico de contato com os brancos e o ordenamento territorial na área *yanomami*, busquei evidenciar que temas como invasão territorial e garimpo ilegal, que marcam as relações dos Yanomami com os *napë* desde o princípio, atravessam, de algum modo, a elaboração do projeto de turismo. Ademais, a sobreposição particular à região entre Terra Indígena e Unidade de Conservação também produz muitos efeitos para o turismo no *Yaripo*. Em seguida, pretendi descrever Maturacá como um conjunto regional compreendido por oito comunidades, cuja disposição atual é o desdobramento de um longo processo de migrações e sucessivas fissões de antigos grupos. Com efeito, as relações entre moradores de diferentes comunidades nem sempre são dotadas de caráter amistoso. Além disso, ao tomar a organização socioespacial *yanomam* (ALBERT, 1985) como referência, vimos como a região de Maturacá dispõe de aspectos bastante destoantes do que se costuma encontrar na literatura sobre outras realidades *yanomami*, tal qual a corresidência estendida – comunidades compostas por

muitas pessoas –, o sedentarismo e as relações com brancos permanentes nas comunidades (missionários e soldados).

Posteriormente, no segundo capítulo, passamos a olhar mais de perto para o histórico da prática turística no PARNA do Pico da Neblina e para a relação dos Yanonam̈i com a atividade. Entre o turismo ilegal e a visitação semiclandestina, os moradores de Maturacá se envolvem com sua operação há mais de uma década e o Projeto Yaripo – que, vale lembrar, segundo os Yanonam̈i, é de sua autoria – emerge, nesse contexto, para amenizar antigos conflitos, sejam eles internos à Maturacá ou entre a AYRCA e as instituições fiscalizadoras do PARNA e da TI, respectivamente, ICMBio e FUNAI. Depois, vimos que o tema da mineração ilegal vem sempre à tona nas reuniões com os parceiros e nas discussões locais entre os que participam do projeto, sendo este pensado como uma alternativa econômica ao garimpo de ouro.

Se o turismo é pensado localmente como uma fonte de renda, o Projeto Yaripo também suscitou, entre os Yanonam̈i, algumas motivações extramonetárias durante a sua elaboração: ele aparece como um meio para aprimorar a fiscalização do seu território contra agentes invasores e como um dispositivo para recuperar a transmissão de conhecimentos dos mais velhos para os jovens, de modo a desacelerar a "transformação em branco" (KELLY, 2005) da juventude. De mais a mais, observamos que a visitação turística em território indígena também apresenta outros atrativos além daquilo que o turismo de aventura persegue, como a "cultura" *yanonam̈i*. Aliás, notamos também que, nas reuniões com os parceiros, além da ideia de "cultura", outras categorias como "floresta", "território" e "natureza" eram constantemente acionadas. Nesse sentido, em um movimento de "ida e volta" (CARNEIRO DA CUNHA, 2017), ao serem mobilizados pelos Yanonam̈i, tais conceitos teriam seus sentidos iniciais transformados e passariam a compreender diversos aspectos de sua sociocosmologia. Isto posto, ao tomar como

referência qualquer uma dessas categorias nesse contexto, ela emergiria como uma composição, isto é, seria "mais que uma e menos que muitas" (DE LA CADENA, 2015), conectando parcialmente (STRATHERN, 2004) diferentes ontologias.

No capítulo final, vimos que as associações locais, AYRCA e AMYK, são os dispositivos operados pelos Yanonamɨ para o gerenciamento do Projeto Yaripo. Mais que isso, elas são pensadas como mecanismos de atuação política em palcos de diálogo com instituições estatais, ONGs e os parceiros do projeto, sendo a AYRCA o principal meio acionado pelos Yanonamɨ para garantir sua representatividade – conceito que possui, aqui, como discutido, implicações muito particulares – frente ao Estado e à sociedade nacional, e a AMYK despontando como um dispositivo de construção da visibilidade política das mulheres nesses espaços (FERREIRA, 2017). Com efeito, também observamos que a elaboração do Projeto Yaripo constitui um momento singular para se pensar as ações políticas *yanonamɨ*.

Notamos também que esses dois modos de atuação política não são os únicos que se fazem presentes, e sim que ambos se conectam, ainda, a um terceiro: as lideranças tradicionais. Além disso, argumentei que nenhum desses três dispositivos é pensado como aparelho autônomo capaz de representar todos e o todo, mas que formam, conjuntamente, uma composição de posições a partir das quais diferentes pessoas mobilizam certas "ações coletivizadoras" (SZTUTMAN, 2012), sendo a AYRCA, nesse cenário, um meio para o "povo *yanonamɨ*" se fazer visível diante dos parceiros e instituições externas. Ademais, observamos que essa "dupla articulação do novo discurso político indígena" (ALBERT, 2002), ou seja, a conexão entre os conhecimentos cosmológicos e os saberes dos brancos, ocorre, em Maturacá, de maneira distinta do que se passou no Demini, com Davi Kopenawa, como já havia sugerido Menezes (2010). Afinal, no caso de Davi, não havia uma associação criada pela proximidade com uma federação indígena, tal qual a

FOIRN, como aconteceu em Maturacá, e, portanto, ambos os casos diferem desde o princípio.

Ainda, vimos que, no momento compreendido por esta pesquisa, o combate ao garimpo também aflorou como uma motivação para a exigência das ações políticas pelos Yanonam̈i. De mais a mais, houve outros momentos nos quais ações políticas, ou melhor, "cosmopolíticas" – aqui com o sentido sintetizado por Sztutman (2012: 101, nota 59), isto é, "como campo de relação entre humanos e não humanos" –, foram demandadas por eles: para o trânsito pela floresta *urihi* e, consequentemente, pelos espaços destinados ao ecoturismo, quando a atuação dos pajés era reclamada. Nesse sentido, o trânsito por essa "arena cosmopolítica" (SZTUTMAN, 2005), ainda mais com a presença de visitantes despreparados, parece demandar um aquecimento das práticas locais de xamanismo.

Por fim, como apontou Viveiros de Castro (2015: 49-50), "o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública (a prática complacente da tolerância)" e, portanto, as práticas e sociocosmologias indígenas são comumente traduzidas como "costumes, crenças e tradições" (Art. 231 da constituição federal). Alguns desdobramentos dessas traduções podem ser encontrados no "Manual de conduta para os visitantes", no qual também se reclama o respeito aos "costumes, crenças e tradições yanonami" (PLANO DE VISITAÇÃO YARIPO, 2017: 49). Por outro lado, como indicaram Sahlins (1997a, 1997b), Albert (2002) e Carneiro da Cunha (2017), conceitos e práticas não indígenas também podem ser "indigenizados", quer dizer, podem ser apropriados e transformados de maneira inovadora. Isto posto, como conclusão, algumas questões não poderiam deixar de ser alçadas. Como os turistas traduzirão as práticas e os conhecimentos *yanonam̈i*? Como o xamanismo – necessário para o trânsito pelas trilhas do Yaripo –, por exemplo, poderá ser pensado pelos visitantes? Quais transformações poderão ser potencializadas a partir da experiência *yanonam̈i* com o projeto? Tais

indagações apontam alguns dos caminhos possíveis para a continuidade desta pesquisa. Apesar disso, a hipótese aqui é que o Projeto Yaripo também pode vir a ser um dispositivo intensificador dos "circuitos de conexões" (DE LA CADENA, 2015: 188) que compõem Maturacá – e, quiçá, já o seja, como foi discutido ao longo desta dissertação.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie bresilienne*). Tese de doutorado. Paris: Universite de Paris X, 1985.

ALBERT, Bruce. "A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami". *Anuário Antropológico*, n. 89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1992.

ALBERT, Bruce. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami) ". In: ALBERT, B. & RAMOS, A. (Org.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ALBERT, Bruce. "Os Yanomami e a terra-floresta". In: RICARDO, F. (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

ALBERT, Bruce & LE TORNEAU, François-Michel." Florestas Nacionais na Terra Indígena Yanomami – Um cavalo de Tróia ambiental? ". In: RICARDO, F. (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

ALBERT, Bruce. "Yanomami: retour sur image(s)". *Fondation Cartier trente ans pour l'art contemporain,* v. 2. Paris: Fondation Cartier, 2014.

ALÈS, Catherine. "Anger as a marker of love: the ethic of conviviality among the Yanomami". In: OVERING, J. & PASSES, A. (Org.). *The Anthropology of Love and Anger*. Routledge: Londres, 2000.

ALMEIDA, Leonardo F. "Padre Antônio Góes: Uma vida decicada aos Yanomami". *Tapiri: Comunicação Pastoral da Inspetoria São Domingos Sávio*. Manaus: Editora FSDB, 2018. Disponível em: <https://issuu.com/inspetoriasalesiana/docs/livreto_p_goes_digital>. Acesso: 18 de dezembro de 2018.

ALMEIDA, Mauro W. B. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1. São Carlos, 2013.

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

ANDRELLO, Geraldo. “Nomes, Posições e (contra) Hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro”. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 18, n. 2. Florianópolis, 2016.

ANDRELLO, Geraldo & FERREIRA, Tatiana A. S. “Transformações da cultura no alto rio Negro”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. & CESARINO, P. N. (Org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

CAPIBERIBE, Artionka. “Não cutuque a cultura com vara curta: os Palikur e o projeto ‘Ponte entre Povos’”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. & CESARINO, P. N. (Org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Políticas culturais e povos indígenas: uma introdução”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. & CESARINO, P. N. (Org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: UBU Editora, 2017 [2009].

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & ALMEIDA, Mauro W. B. “Populações tradicionais e conservação ambiental”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M., *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: UBU, 2017 [2009].

CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978 [1975].

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013 [1974].

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2014 [1980].

COUTINHO JÚNIOR, Walter. *Yaripo: turismo, garimpo e agências do Estado na terra indígena Yanomami e no parque nacional Pico da Neblina.* Inquéritos Civis Públicos nº 1.13.000.000686/2003-86 e nº 1.13.000.000692/2006-86. Laudo Antropológico

elaborado para apurar a presença de turismo na Terra Indígena Yanomami e no Parque Nacional do Pico da Neblina. Manaus: Ministério Público Federal, Procuradoria da República no Amazonas, 2013.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beigns: ecologies of practice across Andean Worlds.* Durham: Duke University Press, 2015

DESCOLA, Philippe. "Societies of nature and the nature of Society". In: KUPER, A. (Org.) *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge, 1992.

DESCOLA, Philippe. "Beyond Nature and Culture". *Proceedings of the British Academy*, número 139. Londres: The British Academy, 2006.

DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.

FAUSTO, Carlos. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, v. 14, n. 2. Rio de Janeiro, 2008.

FERREIRA, Maryelle I. M. *"Mulheres Kumirãyõma": uma etnografia da criação da Associação de Mulheres Yanomami*. Dissertação de Mestrado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2017.

GALLOIS, Dominique T. "O Pajé Waiãpi e seus 'Espelhos'". *Revista de Antropologia*, v. 27 -28. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1985.

GALLOIS, Dominique T. "Introdução: percursos de uma pesquisa temática". In: GALLOIS, D. T. (Org.). *Rede de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005a.

GALLOIS, Dominique T. "Os Wajãpi em frente da sua cultura". *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Patrimônio imaterial e biodiversidade*. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Ministério da Cultura, 2005b.

GODELIER, Maurice & STRATHERN. Marilyn. (Orgs.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. *Ancestrais e suas sombras: Uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário.* Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

GRÜNEWALD, Rodrigo A. *Os 'Índios do Descobrimento': tradição e turismo*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.

GRÜNEWALD, Rodrigo A. "Turismo e Etnicidade". *Horizontes Antropológicos*, v. 9, n. 20. Porto Alegre, 2003.

HARAWAY, Donna J. "Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX". In: TADEU, T. (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009 [1991].

HUGH-JONES, Stephen. "Shamans, Prophets, Priests and Pastors". In: THOMAS, N. & HUMPHREY, C. (Orgs). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge, 2000.

IUBEL, Aline F. *Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no alto rio Negro*. Tese de doutorado. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2015a.

IUBEL, Aline F. "'Gestão indígena' na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira: alianças, expectativas e transformações políticas". *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 7, n. 2. São Carlos, 2015b.

KELLY, José Antonio. *Relations within the Health System among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela*. Tese de doutorado. Cambridge: University of Cambridge, 2003.

KELLY, José Antonio. "Notas para uma teoria do 'virar branco'". *Mana*, v. 11, n. 1. Rio de Janeiro, 2005.

KELLY, José Antonio. "On Yanomami cerimonial dialogues: a political aesthetic of metaphorical agency". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 103, n. 1. Paris, 2017.

KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human.* Los Angeles: University of California Press, 2013.

KOPENAWA, Davi. “Urihi a”. In: ALBERT, B. & MILLIKEN, W. *Urihi a: a terra-floresta Yanomami*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.

KOPENAWA, Davi. & ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [2010].

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994 [1991].

LATOUR, Bruno. “Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck”. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3. Durham: Duke University Press, 2004.

LIZOT, Jacques. *Diccionario Enciclopédico de la Lengua Yãnomãmi*. Caracas: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, 2004.

LOLLI, Pedro. “Atravessando pessoas no noroeste amazônico”. *Mana*, v. 20, n. 2. Rio de Janeiro, 2014.

MEIRA, Márcio. *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no Noroeste Amazônico*. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

MENEZES, Gustavo H. *Yanomami na encruzilhada da conquista: Contato e Transformação na fronteira amazônica.* Tese de doutorado. Brasília: Universidade de Brasília, 2010.

OVERING, Joanna. *The Piaroa: a people of the Orenoco basin*. Oxford: Claredon Press, 1975.

PLANO DE VISITAÇÃO YARIPO, 2017. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/plano_de_visitacao_versao_final_julho2017.pdf> Acesso: 25 de dezembro de 2018.

PGTA YANOMAMI. *Plano de Gestão Territorial e Ambiental Terra Indígena Yanomami*, 2019. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/arquivos/yal00051.pdf#overlay-context=pt-br/o-isa/projetos-estrategicos/gestao-das-terras-indigenas-das-bacias-do-rio-negro-e-xingu >. Acesso: 2 de agosto de 2019.

RAMOS, Alcida R. *Memórias Sanumá. Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero, 1990.

RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

RICARDO, Fany & ANDRELLO, Geraldo. "Muitas "providências", poucas soluções". In: RICARDO, F. (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

RIVIÈRE. Peter. *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SAHLINS, Marshall. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte I) ". *Mana*, v. 3, n. 1. Rio de Janeiro, 1997a.

SAHLINS, Marshall. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte II) ". *Mana*, v. 3, n. 2. Rio de Janeiro, 1997b.

SMILJANIC, Maria Inês. "Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais". *Journal de la Société des Américanistes*, n.88. Paris, 2002.

SMILJANIC, Maria Inês. "À sombra do Pico da Neblina". In: RICARDO, F. (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010 [2003].

STRATHERN, Marilyn. "One man and many men". In: GODELIER, M & STRATHERN. M. (Org.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. Nova York: Altamira, 2004.

SZTUTMAN, Renato. “Sobre a ação xamânica”. In: GALLOIS, D. T. (Org.). *Rede de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.

TAYLOR, Kenneth I. “A Geografia dos Espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais”. In: LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

VALENTIM, Marco Antonio. “A sobrenatureza da catástrofe”. *Revista Landa*, v. 3, n. 1. Florianópolis, 2014.

VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundanidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VILAÇA, Aparecida. “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44. São Paulo, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* v. 2, n. 2. Rio de Janeiro, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3. Durham: Duke University Press, 2004a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti*, v. 2, n. 2. San Antonio, 2004b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A Floresta de cristais: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, v. 14/15, n. 14/15. São Paulo, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015 [2009].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: UBU Editora, 2017 [2002].

WAGNER, Roy. “The fractal person”. In: GODELIER, M & STRATHERN. M. (Org.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WAGNER, Roy. “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”. *Cadernos de campo*, n. 19. São Paulo, 2010 [1974].

YANOMAMI, Floriza C. P.; VIEIRA, Mariana A. R. M. & ISHIKAWA, Noemia K. (Org.). *Pë~~r~~ri~~si~~ pë~~r~~ri~~si~~yoma pë wãha oni – Marasmius yanomami: o fungo que as mulheres yanomami usam na cestaria.* São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.