

**TERRA INDÍGENA
YANOMAMI 30 ANOS
O FUTURO É INDÍGENA**

Organização

Alcida Ramos
Estêvão Benfca Senra
Marcos Wesley Oliveira

Textos

Davi Kopenawa Yanomami
Adriano Pukimapiwëteri Yanomami
Deborah Duprat
Júlio Ye'kwana
Ana Maria Gomes
Ana Maria Machado
Mary Agnes Mwangi
Marina A. R. de Mattos Vieira
Alcida Rita Ramos
Marcelo Moura
Maryelle Ferreira
Maurice Seiji Tomioka Nilsson
Estêvão Benfca Senra
José Ignacio Gomeza Gómez
Dário Vitório Kopenawa Yanomami

Revisão de texto

Lucas Bernardes
Paula Garcia
(Revisões Dezenove)

Mapa

Estêvão Benfca Senra

Projeto gráfico

Felipe Cavalcante
Gabriel Menezes
Cecília Cartaxo
(Molde.cc)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Terra indígena Yanomami 30 anos : o futuro é indígena /
[organização] Alcida Rita Ramos, Estêvão Benfca Senra,
Marcos Wesley Oliveira.

-- São Paulo : ISA - Instituto Socioambiental :
Hutukara Associação Yanomami, 2022.

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-88037-14-0

1. Demarcação (Direito) – Brasil 2. Florestas – Aspectos econômicos
3. Política – Aspectos sociais 4. Povos indígenas 5. Povos indígenas –
Condições sociais 6. Terras – Demarcação – Brasil 7. Yanomami
8. Yanomami – Cultura 9. Ye'kwana
I. Ramos, Alcida Rita. II. Senra, Estêvão Benfca.
III. Oliveira, Marcos Wesley.

22-138097

CDD-980.3

Índices para catálogo sistemático:

1. Yanomami : Terras indígenas : América do Sul 980.3
Henrique Ribeiro Soares – Bibliotecário (CRB-8/9314)

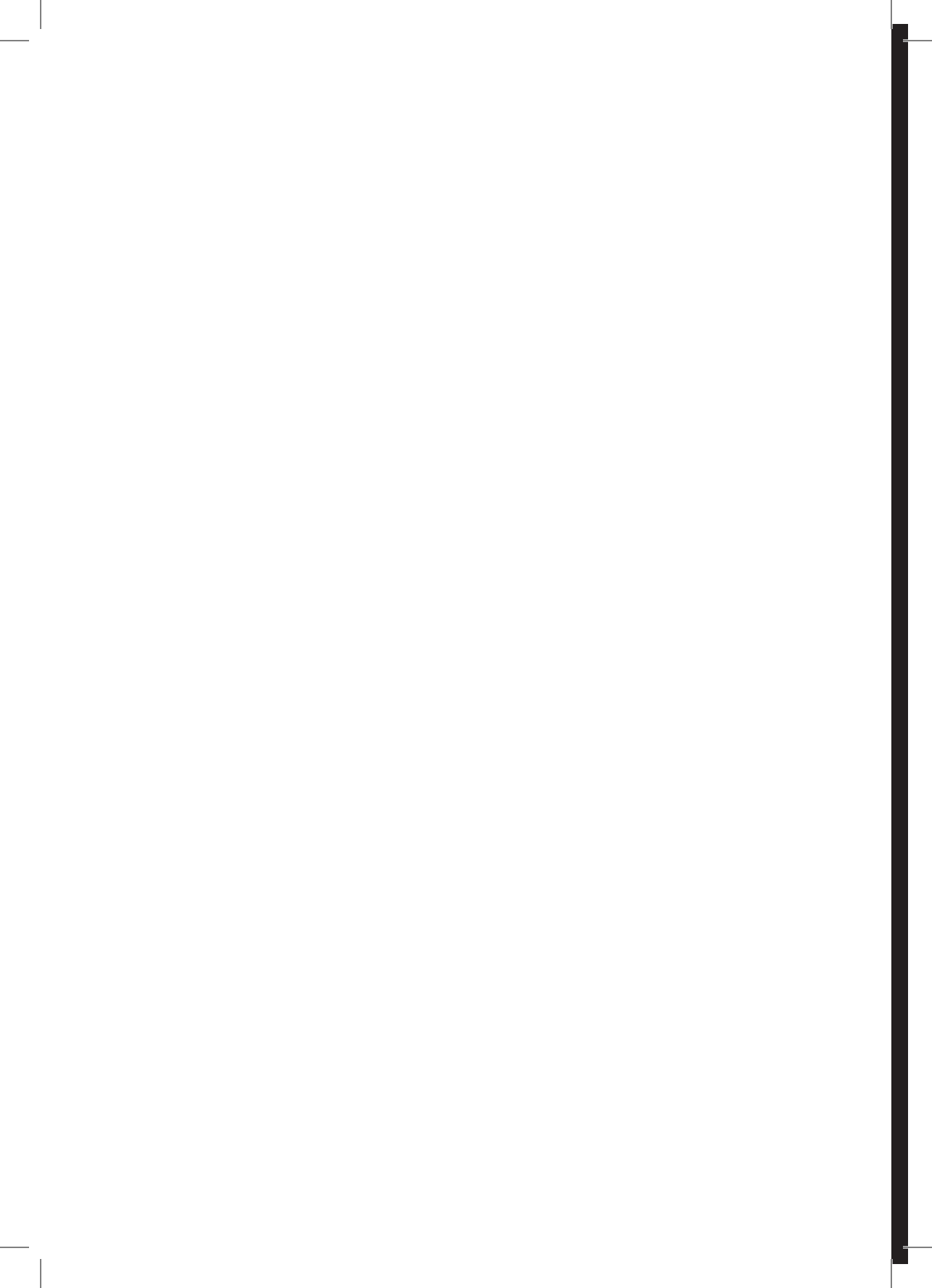
TERRA INDÍGENA YANOMAMI 30 ANOS

O FUTURO É INDÍGENA



- 7 **Apresentação**
Alcida Rita Ramos
- 17 **Manifesto do 3º Fórum de Lideranças Yanomami e Ye'kwana**
- 21 **Mensagem às novas gerações**
Davi Kopenawa Yanomami
- 29 **Essa luta não vai parar nem amanhã e nem mais tarde, a nossa luta continua**
Adriano Pukimapiwëteri Yanomami
- 53 **Os Yanomami e os espaços institucionais de Justiça — de 1989 aos dias atuais**
Deborah Duprat
- 79 **Reflexões sobre a importância da defesa do território**
Júlio Ye'kwana
- 85 **As escolas entre os Yanomami: revisitando desafios passados em busca de um horizonte futuro**
Ana Maria Gomes
Ana Maria Machado
Mary Agnes Mwangi
- 129 **De PGTA a Pexeteá: Os Yanomami na política dos brancos**
Marina A. R. de Mattos Vieira
Alcida Rita Ramos

- 157 **O papel das “peles de papel”:
palavras, documentos e traduções na
política Yanomami–napë**
Marcelo Moura
- 201 **Participação política e cotidiano
entre as mulheres Yanonami de
Maturacá: notas etnográficas sobre a
Associação Kumirãyõma**
Maryelle Ferreira
- 225 **Mobilidade Yanomami
e Construção da Paisagem**
Maurice Seiji Tomioka Nilsson
- 255 **Conexões floresta–cidade: os
Yanomae do Médio Catrimani e o
mundo das mercadorias**
Estêvão Benfica Senra
- 311 **A floresta cuida da nossa renda**
José Ignacio Gomeza Gómez
- 359 **A comemoração de 30 anos da TIY:
história da resistência do Povo
Yanomami**
Dário Vitório Kopenawa Yanomami



APRESENTAÇÃO

ALCIDA RITA RAMOS



Talvez nenhum povo indígena do mundo tenha tido tanta visibilidade quanto os Yanomami. A partir dos anos 1970, por boas e más razões, esse grande povo indígena da floresta amazônica tem sido alvo tanto de dedicação ferrenha quanto de sérios abusos. A publicação, em 1968, de *Yanomamö, The Fierce People*, do antropólogo estadunidense Napoleon Chagnon, pôs o povo Yanomami na mira da imprensa sensacionalista em busca de exotismo e erotismo baratos, projetando nele suas próprias fantasias sobre sexo e violência. Foi uma das fases mais sinistras do imaginário “branco” sobre os indígenas¹.

Ao mesmo tempo, do lado brasileiro da fronteira Brasil – Venezuela, as preocupações eram outras. Os governos militares faziam o cerco à Amazônia, atingin-

- 1 Em 1976, a revista *Time* publicou o seguinte: “a horripilante cultura Yanomamö faz algum sentido em termos de comportamento animal. Chagnon argumenta que as estruturas Yanomamö fazem um estreito paralelo com as de muitos primatas em padrões de acasalamento, na competição por fêmeas e no reconhecimento de parentes. Como tropas de babuínos, as aldeias Yanomamö tendem a subdividir-se em duas depois que alcançam um certo tamanho” (*Time*, 10 de maio de 1976, p. 37; minha tradução). Ver Alcida Rita Ramos, *Reflecting on the Yanomami: Ethnographic images and the pursuit of the exotic. Cultural Anthropology* 2(1), 1987, pp. 284-304.

do em cheio povos indígenas inteiros que, sem contato anterior, se viam atropelados pela abertura de estradas, pelo avanço de mineradoras, madeireiras e toda sorte de intrusões, levando a mortalidade a índices alarmantes. Ativistas dos direitos indígenas entraram em ação, dentre os quais, antropólogos e outros profissionais ligados aos Yanomami.

Em 1978, um pequeno grupo de amigos, cujo objetivo comum era defender os direitos dos Yanomami ao seu território, à sua saúde e bem-estar, reuniu-se na casa da fotógrafa Claudia Andujar em São Paulo, decididos a agir. Assim, Bruce Albert, Claudia Andujar e Carlo Zacquini criaram a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), mais tarde rebatizada como Comissão Pró-Yanomami, mantendo a mesma sigla.

Mas a CCPY não foi a primeira a propor a demarcação da Terra Yanomami. Ainda no fim dos anos 1960, Kenneth Taylor, meu ex-marido e colega, redigiu uma proposta que enviou à Fundação Nacional do Índio (Funai), que simplesmente a ignorou. Na mesma época, a então Prelazia de Roraima, administrada por membros da Ordem Consolata, em Boa Vista, elaborou sua própria proposta com o mesmo objetivo e também teve o silêncio do órgão oficial como resposta. Como não sabíamos ainda as reais dimensões da Terra Yanomami, cada proposta privilegiou a região de onde se originou: a de Taylor com o centro na região de Auaris; a da Consolata, na área do Catrimani.

Os limites da Terra Indígena Yanomami (TIY) começaram a se delinear mais tarde, em decorrência dos planos estratégicos dos governos militares. No início dos anos 1970, criaram o Programa de Integração Nacional (PIN) e promoveram o projeto RADAMBRASIL para mapear os recursos minerais da Amazônia. Assim, o conhecimento sobre a extensão da TIY veio acompanhado da preocu-

pação com a sobrevivência de seus habitantes face aos megaprojetos em pauta.

Em 1975, o país vivia um respiro do clima autoritário que se manifestou, entre outras coisas, na abertura da Funai para projetos de proteção aos povos indígenas afetados pelas obras do PIN. Seu então presidente, o general Ismarth de Oliveira, acolheu uma série desses projetos², entre eles, o Plano Yanoama³, idealizado por Kenneth Taylor. Em caráter emergencial, o Plano Yanoama concentrou os esforços dos participantes, quase todos estudantes universitários, na proteção dos Yanomami diretamente afetados pela construção da rodovia Perimetral Norte, com atenção especial à saúde já muito corroída por doenças infecciosas, incluindo tuberculose, em apenas dois anos de contato com forasteiros.

Um ano depois, aquela pequena abertura “democrática” fechou-se ruidosamente, e todos os planos da era Ismarth foram, forçosamente, abandonados. A Perimetral, desativada, transformou-se numa trilha mais adequada ao tráfego de bicicletas e de pedestres. No entanto, a vida das comunidades afetadas por ela nunca mais foi a mesma. Nas cabeceiras do Catrimani, região do rio Lobo d’Almada, uma epidemia de sarampo aniquilou quatro aldeias em 1977. Com a facilidade de locomoção que a estrada proporcionava, uma epidemia de sarampo, iniciada num hospital em Boa Vista, rapidamente se alastrou pela floresta, matou metade de seus 133 habitantes

- 2 Esses projetos incluíam ações de proteção dos povos Tikuna, a cargo de João Pacheco de Oliveira; Nambiquara, de David Price; Gaviões do Pará, de Iara Ferraz; e Krahô, de Gilberto Azanha e Maria Elisa Ladeira.
- 3 A nominação da família linguística Yanomami foi sofrendo alterações conforme aumentava o nosso conhecimento sobre ela e suas subdivisões.

e dispersou os sobreviventes⁴. Ao longo dos primeiros quilômetros a partir de Caracaraí, veio o desmatamento e o processo desordenado de tomada de terras indígenas. Desterrados, os residentes da região do rio Repartimento trilharam o caminho que muitos temíamos: sobreviver como indigentes na periferia de cidades como Caracaraí.

Ainda sofrendo os efeitos da construção da Perimetral Norte, os Yanomami começaram a sentir os primeiros sinais da corrida do ouro, consequência previsível da divulgação dos achados do projeto RADAMBRASIL e dos caprichos do mercado internacional que, em 1980, cotava cerca de 30 gramas de ouro a 850 dólares⁵. Uma avalanche de 40 mil invasores assolou boa parte do território Yanomami, sem se limitar à fronteira internacional. Do grande caos que envolveu muitas comunidades, sobressai o massacre de 1993 em Haximu, do lado venezuelano da fronteira, que deu ao Brasil um dos primeiros casos comprovados de genocídio⁶.

Acabara formalmente a ditadura militar em 1985, uma nova Constituição federal foi aprovada em 1988, e o Brasil respirava ares com aroma de democracia, enquanto milhares de Yanomami morriam de seguidas epidemias

- 4 Ver The Yanoama in Brazil 1979, *Document 37*, International Workgroup for Indigenous Affairs, Copenhagen, p. 37.
- 5 “O preço do ouro subiu 17 vezes de 1970 a 1980, antes de alcançar o pico de US\$ 850 a onça”. Gordon MacMillan, *Gold mining and land use change in Brazilian Amazon*, Ph.D dissertation (apud Alcida Rita Ramos, *Sanumá Memories. Yanomami ethnography in times of crisis*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1995, p. 275). Ver também Gordon MacMillan, *At the end of the rainbow?* Londres: Earthscan Publications, 1995.
- 6 O caso teve grande repercussão nacional e internacional, e é descrito com detalhes em “Haximu: Foi genocídio!” *Documentos Yanomami* N° 1, 2001. O outro caso de genocídio foi o chamado massacre do Capacete contra os Tikuna em 1988.

de malária e outras moléstias altamente transmissíveis. José Sarney, o vice de Tancredo Neves, que se tornou o primeiro presidente civil não eleito, prometia providências de proteção aos Yanomami e, ao mesmo tempo, aprovava a criação de reservas garimpeiras dentro da Terra Yanomami.

O escândalo da letalidade Yanomami provocada pela corrida do ouro atingiu o governo Sarney e vazou para o seguinte, do presidente eleito Fernando Collor de Melo. Um dos seus atos foi decretar a demarcação da Terra Indígena Yanomami em 1991 e sua homologação em 1992. Seria Collor um genuíno defensor dos direitos indígenas? Possivelmente outras motivações estavam em jogo. Sua visita ao Banco Mundial, já como presidente, resultou no seu compromisso de proteger o território e a vida Yanomami sob pena de ver recusados fundos do banco para o seu governo. Coincidência ou não, sua visita foi antecedida pela de Davi Kopenawa, que estivera em Washington em campanha em prol dos direitos indígenas.

Um dos principais artífices da demarcação foi Jarbas Passarinho, oficial da reserva que, como Ministro da Justiça do governo Collor, foi o grande pacificador dos ânimos militares contra a demarcação da TIY. Assim foi divulgada a notícia da demarcação:

Após conflitos entre o Exército e a proposta da Funai, finalmente foi demarcada a Terra Indígena Yanomami, que conta com 9,4 milhões de hectares. O ministro da Justiça, Jarbas Passarinho, reconheceu a área ocupada pelos indígenas, contrariando os desejos militares de preservar uma faixa na fronteira com a Venezuela por questões de soberania nacional. Mas, como bem observou o presidente, por serem terras da União, a reserva indígena fortalecerá a soberania. Assim, Collor também teve sua mais expressa vitória

contra a tutela que os militares insistiam em exercer sobre o governo civil. O governador do Amazonas, Gilberto Mestrinho, também se opôs a demarcação, por defender os interesses minerários na região (São Paulo, *Jornal da Tarde*, 16/11/1991).

Hoje temos a TIY garantida por lei, mas desastrosamente invadida numa escala não imaginada nos anos 1990.

O presente volume comemora os 30 anos dessa vitória espetacular dos Yanomami, coroando uma luta de muitos que durou quase duas décadas contra tudo e todos. No entanto, ao observarmos os revezes que a acompanharam, ela ganha um certo sabor amargo de vitória de Pirro. Lá estão os 9,4 milhões de hectares, mas lá estão também as ameaças redobradas por incontáveis crimes contra os indígenas, contra o meio ambiente, contra a dignidade do Brasil, contra, afinal, o planeta. Nestas páginas temos exemplos do compromisso férreo por parte de profissionais de várias áreas que se dedicam a compreender e defender os Yanomami, e que trazem aqui os conhecimentos que acumularam sobre eles para, em conjunto, mostrarem ao mundo primeiro, a que nível chega a sabedoria desses povos — Yanomami e Ye'kwana — e, segundo, a que ponto chega a rapacidade desenvolvimentista, a fome de lucro, o cego imediatismo, o culto ao mercado. Mostram também a força vital dos próprios Yanomami e Ye'kwana, que agora, 30 anos depois do quase colapso, parecem renascer das cinzas e da lama dos garimpos com uma extraordinária consciência crítica sobre a realidade que estão vivendo.

Participam da coletânea autores inéditos, mas há muito esperados, como Adriano Pukimapiwëteri Yanomami, Dário Vitório Kopenawa Yanomami e Júlio Ye'kwana. Temos os veteranos, como Davi Kopenawa,

Deborah Duprat, Alcida Rita Ramos e Maurice Seiji Tomioka Nilsson, que, de uma maneira ou de outra, mantêm vivos os vínculos com os Yanomami; e seis autores jovens, que não viveram a primeira grande onda invasora, mas enfrentam hoje o tsunami que se abate sobre a TIY, num paroxismo de terra arrasada. Para quem, como eu, atravessou os anos de chumbo do fim do milênio, é uma grata surpresa — se surpresa for — acompanhar o crescimento desse incansável, inabalável grupo de defensores dos Yanomami que partilham da vida nas aldeias e compõem a Rede Pró-Yanomami/Ye'kwana, instrumento que tem mostrado seu valor em tempos especialmente críticos, como a pandemia de Covid-19 e as intermináveis epidemias de malária, miasmas emanados dos dantescos garimpos que infectam a maior parte da TIY.

Se, por um lado, o momento da celebração dos 30 anos da TIY coincide com a maior crise sanitária já vivida pelos Yanomami, por outro, contemporâneos que somos dos povos indígenas que sobreviveram a mais de meio milênio de ininterruptas tentativas para exterminá-los, não é exagero afirmar, como no subtítulo deste volume: o futuro é indígena!

Alcida Rita Ramos

Brasília, 12 de outubro de 2022

**MANIFESTO DO 3º
FÓRUM DE LIDERANÇAS
YANOMAMI E YE'KWANA**



Nós estamos continuando a luta dos que garantiram o reconhecimento do território, a nossa vida e a vida da floresta.

Depois de 30 anos da demarcação da Terra Indígena Yanomami, nossa Terra voltou a ser invadida. Isso está também acontecendo nas Terras Indígenas de todo o país, devassadas por garimpeiros, madeireiros, fazendeiros. Nossa floresta e nossos rios estão sendo destruídos e contaminados pelo mercúrio. Nossas comunidades estão sendo atingidas pela violência e as lideranças estão ameaçadas. Nossas mulheres estão sendo violentadas e estupradas, nossas crianças estão sendo mortas.

O presidente Bolsonaro incentiva a destruição de nossas terras e a violação de nossos direitos, e o governo federal está omissivo no cumprimento das suas obrigações constitucionais. Os órgãos de fiscalização, que deveriam nos proteger, estão desestruturados, quando não coniventes com as atividades ilegais que acabam com nossas vidas. Também no Legislativo, querem promover mudanças que atentam contra nossos direitos.

Nossa floresta e nossos povos estão adoecendo por responsabilidade do governo federal e dos invasores com fome de riqueza que avançam em nossos territórios. Não podemos admitir que isso continue.

Nós, povos indígenas, queremos viver em paz, com

saúde e na floresta viva. Se a floresta acabar, todos nós, indígenas e não indígenas, vamos morrer.

Exigimos que as instituições nacionais atuem e retirem imediatamente os garimpeiros e todos os invasores de nossos territórios, e restabeleçam políticas públicas que garantam ações de proteção territorial e façam cumprir o direito à terra originária e ao usufruto exclusivo de nossos territórios como determina a Constituição. É preciso responsabilizar todos aqueles que estão destruindo nossas terras e nossas vidas, como determina a lei. Os países que compram o ouro do Brasil também precisam tomar sua responsabilidade e investigar sua origem, que muitas vezes sai de nossas terras.

Ouçam a nossa voz, as realidades que nós, povos indígenas, estamos vivendo. Convocamos os organismos internacionais para que nos apoiem e pressionem o governo brasileiro para proteger nossas vidas e nossas florestas. Convocamos toda a sociedade a se unir a nós e garantir um futuro para todos.

MENSAGEM ÀS NOVAS GERAÇÕES

DAVI KOPENAWA YANOMAMI



Aos meus olhos, a *Urihi*¹ é linda. Ela é cheia de vida e, por isso, eu a protejo com cuidado. Por que eu defendo a *Urihi*? Porque nas profundezas dela está o *në ropë*, o princípio de fertilidade. Quando digo *në ropë*, me refiro às sementes, às castanhas, aos ingás, buritis, às frutas das palmeiras de bacaba, aos animais — a anta, a queixada, o macaco-aranha, a arara, as abelhas... A *Urihi* é verdadeiramente generosa. Por toda ela, nós nos alimentamos do *në ropë*. Após o *në ropë* irromper, todos nos alimentamos do que ele faz crescer. Quando comemos e ficamos com sede, temos a água limpa dos igarapés e rios. Entre as pedras jorra água cristalina! Por isso, nós protegemos a *Urihi*. De verdade a defendemos.

Se não a protegemos, os *napëpë*, pessoas estranhas que vivem distante daqui, pensando que ela está vazia e sem razão de ser, chegarão até nós e espalharão o seu lixo. Isso eu não quero! Não quero sua poluição na nossa *Urihi*.

E por que eu não quero isso? Porque foi aqui que nasceram meus filhos e, quando eles estiverem grandes, eles precisarão de um lugar para caçar e pescar. Se

1 A noção yanomae de *Urihi*, frequentemente traduzida por terra-floresta, engloba não apenas a floresta como cobertura vegetal, mas o solo, as árvores, os rios, e os seres que habitam a floresta, em sua dimensão física, biológica e espiritual.

a *Urihi* for destruída, onde eles caçarão? Onde pescarão os peixes? É por essa razão que eu me levanto e me coloco entre a *Urihi* e eles. Onde está o rastro dos *napëpë*, a minha imagem se levanta para impedi-los de avançar e para fazê-los retroceder.

Essa é a palavra que eu transmito a vocês, jovens: “nós vivemos em uma linda *Urihi*, e por isso não deixaremos devastá-la! Queremos continuar a viver em uma *Urihi* bela e limpa”. Assim os mais velhos devem falar para os mais novos. Se eu não ensinar com responsabilidade essas palavras às novas gerações, vocês falarão: “vocês não nos ensinaram. Vocês não nos instruíram. Vocês não nos advertiram”. Certo, estamos advertindo vocês.

Todos nós vivemos envolvidos pelo grande *në ropë*. O que é o *në ropë*? É a força que emana da terra, que faz crescer as plantas em um roçado. Quando plantamos na terra as manivas, os brotos de bananeiras, a cana-de-açúcar, os carás, as batatas-doces, as pupunheiras... A *Urihi* emana o bom perfume que faz os vegetais se desenvolverem. Após brotarem, crescerem e darem frutos... Nós nos alimentamos. Por isso precisamos da *Urihi* viva e saudável.

Eu não digo para os *napëpë*: “muito bem, venham, entrem na nossa *Urihi*, trabalhem aqui, e me deem suas mercadorias”.

Com a *Urihi*, nós não sofremos de desprovidimento. Não precisamos dizer: “ah, não tenho a minha terra, por isso estou sofrendo. Não encontro animais de caça, não encontro antas ou queixadas andando por perto, não encontro macacos-aranha se deslocando nas árvores, não ouço o grito da arara, não vejo abelhas se alimentando”. Não precisamos pensar assim.

Eu quero que todos os Yanomami possam viver com saúde, mesmo que eu não conheça todos eles. Por essa razão escolhi defender a *Urihi*. Se não tivermos a *Urihi*,

passaremos fome. Não encontraremos animais de caça. Não encontraremos água. Se a água se tornar suja, não poderemos matar a nossa sede.

Esta *Urihi* é bonita a nossos olhos. Aos meus olhos ela se mostra bela e verdejante. Por que ela é assim? Porque ela está viva. Ela é bonita porque há água nas proximidades das raízes das árvores que se levantam sobre o solo. Nas áreas desmatadas, nas áreas sem floresta, as poucas árvores que restam estão moribundas, porque entre suas raízes não há água.

Assim eu percebi a importância da defesa da *Urihi*. Não foi minha mãe que me ensinou. Meus pais não me disseram: “meu filho, quando você crescer, você defenderá a *Urihi*!”. Não me falaram isso, mas é evidente que, tendo nascido bem no meio dela, eu queira protegê-la.

Quando nós, Yanomami, surgimos, fomos estabelecendo nossas moradas em diferentes lugares. Nos estabelecemos distantes uns dos outros, por isso a nossa *Urihi* é extensa. Se morássemos amontoados como os *napëpë*, se nossas casas estivessem coladas umas nas outras, nossa terra seria pequena. Mas eu não a quero diminuta.

Vocês, jovens, olhem para a *Urihi*! Desejem fortemente ela! Assim, os que crescerão depois de vocês também enxergarão beleza nela e dirão: “a *Urihi* é verdadeiramente bonita! Ela tem o perfume das flores das árvores *arokohi* e *rahaka hi*. Foi o *në rope* que nos permitiu crescer e ser saudáveis”.

Quando estive na terra dos *napëpë*, eu vi com meus olhos que lá tudo estava desmatado, parecia uma enorme clareira. Somente havia capim. Isso me fez refletir: “Huu, quando eu for para longe, eu não vou me sentir bem”. Assim, o meu pensamento se voltou para a minha gente e para a *Urihi*. Foi quando tomei consciência e falei para os *napëpë*: “ouçam! Vocês, *napëpë*, não estraguem minha *Urihi*. Não roubem, não tirem árvores, não construam

barragens, não contaminem os rios, não façam morrer os peixes! Nós iremos sofrer de fome se vocês fizerem isso!”. Assim eu falei repetidamente.

Eu falo dessa maneira advertindo-os: “não destruam o princípio de fertilidade *ně ropě*! Nós iremos sofrer com fome”. “Não reduzam a *Urihi* a um descampado. Chega! Vocês *napěpě* já possuem a sua terra”.

Eu não testemunhei a criação do mundo, mas sei que nós, Yanomami, e as árvores nascemos e crescemos juntos. As árvores não são agressivas, elas apenas nos dão alimentos. Quando estamos com fome, tomamos o princípio de fertilidade *ně ropě*, comendo cajuins, buscando frutas de *mora maki*... Quando queremos realizar as nossas festas *reahu*, vamos atrás dos macacos-aranha e os flechamos. Assim como nossos antepassados, seguimos realizando nossos *reahu*.

Eu falo as minhas palavras com coragem. Agora não estou falando do lugar onde se encontram as autoridades dos *napěpě*, mas estou falando desde aqui, desde nossa *Urihi*: “certo, vocês, *napěpě*, não venham aqui. Vocês são portadores de doenças, vocês trazem tosse. Queremos morrer de velhice, por nossa conta, como está certo, e não pelas suas epidemias”.

Se vocês, jovens, compreenderem, respondam: “o que ele está dizendo é verdade! São palavras sábias. Só assim podemos viver bem e com saúde. Não se pode ver a *Urihi* sorrir, mas ela está feliz!”.

Quando a *Urihi* está feliz, nós, que somos os habitantes do peito da *Hutukara*, somos felizes. Não existe outra *Urihi*. Ela é única. Ela não tem uma irmã. Se ela for estragada e assolada por epidemias, não teremos nenhuma outra para viver.

Quando sonho, após tomar mingau de banana ou pupunha, *ně ropě* se comunica comigo: “muito bem, meu filho, meu irmão, nós vivemos juntos, por isso você me

defenda com coragem. Eu, que sou a *Urihi*, cuido de vocês, dando para vocês onde viver com tranquilidade”. Essas são as palavras que ouço quando sonho.

A *Urihi* não surgiu vazia. Junto dela surgiram todos os seres. Espero que vocês, jovens, tomem consciência e fiquem espertos, que transmitam aos menores e às moças essas palavras. E assim todos poderão pensar corretamente: “Huu, eu sou verdadeiramente um filho de Yanomami. Esta *Urihi* é como uma irmã. Ela tem sentimentos de amizade conosco, e nós também temos esse carinho por ela”.

Se seguirmos pelo caminho da vida traçado por *Oma-ma*, viveremos bastante. Uma mulher idosa e um homem ancião morrem, mas isso sempre ocorreu. Contudo, se seguirmos outros caminhos, trilhas desconhecidas para os Yanomami, iremos adoecer e padecer jovens. Foi pelo caminho da *Urihi* que seguiram os nossos ancestrais.

Nós entendemos, como nossos ancestrais, que a *Urihi* é viva. Os *napëpë*, irresponsáveis, é que não pensam corretamente. Esses que chegam até nós com intenções agressivas, esses que provocam feridas na *Urihi*... Essas não são nossas marcas, não foram provocadas por nós.

Essa grande ferida que os *napëpë* fizeram, como vamos fazê-la fechar? Eu penso muito sobre isso. Ela não foi feita por nós, mas talvez se plantássemos outras árvores, poderíamos curá-la. Vagarosamente ela poderia se recuperar. Devemos plantar árvores *wari mahi*? Talvez suas raízes consigam preencher os buracos e fechar o estrago.

Se vocês, jovens, falarem para mim: “certo, meu sogro, meu cunhado, meu irmão! Esse é o estrago provocado pelos *napëpë*. Mas, talvez seja correto tentarmos fechar um pouco essa ferida. Talvez isso ajudaria a *Urihi* a se recuperar?”. Se todos nós falarmos sobre isso e concordarmos, poderemos dizer: “certo, muito bem! Vamos tentar!”.

Eu fico angustiado com isso. Eu estou preocupado

com a *Urihi*. Porque eles, lastimavelmente, machucaram o princípio de fertilidade *ně ropě*.

Queremos ainda que as gerações futuras possam viver bem. Nós precisamos agir. Apesar de nós não confeccionarmos este pedaço de papel, vocês devem escrever, quando tiverem bem organizadas as suas palavras. Assim, os outros que virão poderão ler e dizer: “Huu, essas são palavras de gente responsável. São escritos de pessoas conscientes”.

Assim eu queria falar para vocês. Esta árvore aqui é o princípio fertilidade *ně ropě*. Ela está em pé junto de outras árvores menores, junto dos animais, junto de nós. Tudo isso é o princípio de fertilidade *ně ropě* da *Urihi*. A *Urihi* não está vazia. Nossos ancestrais guardaram a *Urihi* para nós, agora é a nossa vez de cuidar dela.

Davi Kopenawa Yanomami

Liderança, xamã e intelectual Yanomami. Este texto constitui-se de um depoimento de Davi gravado na primeira oficina do grupo de pesquisadores Yanomami e Ye'kwana sobre os impactos do garimpo na TI Yanomami. O encontro ocorreu em julho de 2021, na região do Médio Catrimani. A tradução foi feita por Corrado Dalmonego, e o texto editado por Estêvão Senra.

**ESSA LUTA NÃO VAI PARAR
NEM AMANHÃ E NEM MAIS
TARDE, A NOSSA LUTA
CONTINUA**

**ADRIANO PUKIMAPIWĒTERI
YANOMAMI**



Quando os *poowëteri*¹ entraram na região do Marauiá², meus pais e avós já estavam aqui. Naquele tempo, os meus avós não moravam na beira do rio, eles só viviam nas cabeceiras e nos igarapés, sempre no topo da serra. Por isso eles não estavam sabendo que aqui na região havia *poowëteri*, eles não sabiam. Meus avós viviam andando e comendo as frutas na floresta, bem tranquilos. Depois,

- 1 O termo Yanomami *poowëteri* era inicialmente designado aos grupos indígenas Arawak que antigamente habitavam a região do baixo rio Marauiá, e de quem os Yanomami dessa região adquiriram os primeiros objetos de metal. *Poowëteri* pode ser traduzido literalmente como “povo do machado”. Em suas elaborações sobre os diferentes grupos sociais com quem mantêm relações, Adriano utiliza esse termo de maneira mais ampla, referindo-se aos forasteiros, ribeirinhos e outros grupos indígenas do rio Negro que não são Yanomami. Ele me explica esse uso dizendo que *poowëteri* são os “brancos não tão brancos”, podendo ser entendido como um termo relacional de inimizade menos radical do que *napë*.
- 2 A região do rio Marauiá está localizada na porção oeste da Terra Indígena Yanomami, no estado do Amazonas. Sua população soma mais de 2.573 habitantes (SESAI, 2020), distribuídos em 21 comunidades. Esse rio corre por cerca de 200 km ao sul de suas nascentes nas serras Karawë, ou Imeri, em português, na fronteira entre o Brasil e a Venezuela, e desagua no médio rio Negro, próximo à cidade de Santa Isabel do Rio Negro (AM).

quando meu pai e minha mãe cresceram, meus avós ficaram sabendo que havia *poowëteri* morando na beira do rio Marauiá, trabalhando tirando seringa e sorva. Nesse tempo, todos os grupos do Marauiá moravam juntos no *xapono*³ Hayanae⁴, lá meu pai e minha mãe eram crianças e meus avós e parentes viviam com muita tranquilidade, faziam festa sem preocupações. Mas, depois de um tempo, se dividiram, alguns grupos desceram e outros ficaram naquele *xapono*. Antigamente eles atravessavam o rio Marauiá quando estavam caminhando pela floresta caçando e comendo frutas, mas não encontravam ainda os forasteiros, porque os seringueiros trabalhavam mais para baixo e não chegavam aqui em cima. Aqueles outros mais antigos, que viviam aqui nas cabeceiras quando meus avós chegaram ao Brasil vindos da Venezuela⁵, foram espantados e por isso não moravam mais aqui, isso já tem muito tempo. Por isso, os *poowëteri* moravam só mais para baixo, tirando seringa, couro de onça e de cobra.

Depois que meus avós ficaram sabendo que havia

- 3 Termo Yanomami para casa coletiva ou casa-aldeia.
- 4 Hayanae foi o primeiro *xapono* aberto pelos Yanomami na região do rio Marauiá, no local conhecido como Xitipapiwëi, próximo às serras e igarapés que formam esse rio. Os antigos rememoram os tempos no Hayanae se referindo a ele como um *xapono* tão grande que em um dia de caminhada não se cruzava o pátio. Difícil pensar uma aldeia tão grande, mas essa imagem nos dá a dimensão simbólica desse imenso *xapono*, onde uma vez todo o grupo dos Karawëtari habitou, ou seja, um tempo de forte união e estabilidade política e social.
- 5 A ocupação Yanomami na região do rio Marauiá descende da dispersão dos Karawëtari, grupo que habitava as serras Karawë e que se deslocou em direção às terras baixas e aos afluentes da calha norte do rio Negro. Ao se estabilizar na região do rio Marauiá, esse grupo foi se dividindo e ocupando o vale desse rio em movimentos de micromigrações e subseqüentes cisões que perduram até hoje.

poowëteri e que eles estavam destruindo nosso território e roubando nossos recursos, um outro grupo desceu à beira do Marauiá para comer fruta e ficou acampando lá na praia, onde hoje tem a Missão Marauiá. Foi lá onde chegou o padre e contou para todos essa informação de que havia esses *poowëteri* trabalhando aqui na região. O padre chegou e conversou com a liderança: “eu estou procurando índio como vocês para eu fazer o meu trabalho. Agora que eu encontrei vocês, eu vou fazer a missão, porque já foi construída uma missão em Maturacá⁶ e em outras regiões, por isso nós vamos construir aqui também”. Ele falou e conversaram. Ele trazia muito material: terçado, machado, tabaco, miçanga, linha de pesca e anzol. Por isso antigamente acharam que esse padre era bom, porque ele era generoso e assim ele acostumou meus avós a esses materiais e ensinou os Yanomami a tirar sorva, seringa, e pedir couro. Os seringueiros também davam e trocavam aqueles materiais, como chumbo e cartucho. Mas logo as lideranças descobriram que o padre e esses *poowëteri* estavam fazendo alguma coisa errada, porque eles paqueravam, namoravam e mexiam com as meninas Yanomami.

Passava o tempo e meus avós andavam muito na floresta acampando e vivendo bem. Então os padres

6 A região de Maturacá localiza-se no extremo oeste da Terra Indígena Yanomami, próximo ao Pico da Neblina e do rio Cauaburis, no município de São Gabriel da Cachoeira (AM), e sua população soma mais de 2.156 pessoas (SESAI, 2020). Os Masiripiwëiteri, grupo Yanomami habitante dessa região, foram os primeiros a realizar o contato com missionários salesianos, por volta de 1952. Poucos anos depois, em 1954, foi fundada a primeira missão salesiana entre os Yanomami, denominada Missão Salesiana Nossa Senhora de Lourdes em Maturacá.

construíram a Missão Maraiúá⁷, que existe até hoje aqui. Quando o padre chegou, meus avós já haviam falecido e meu pai já havia crescido. O padre o conheceu e convidou o nosso grupo para trabalhar com ele. Depois da construção da missão, a expedição da Comissão de Demarcação de Limites⁸ conversou com o padre e chegou até aqui em cima, na boca do rio Massiripîwei. Meu pai estava acampando, andando no meio da floresta, quando um mensageiro, que era o irmão dele, chegou ao acampamento para avisar que havia escutado a presença desses *poowëteri* lá no Massiripîwei. Depois que ele recebeu essa mensagem, um grupo de cinco pessoas saiu para procurar esses *poowëteri* e chegaram até onde eles estavam acampando. Eles chegaram, conversaram e então os *poowëteri* chamaram todo o grupo do meu pai para acampar perto deles para trabalhar. O grupo do meu pai foi, acampou e trabalhou. Meu pai tirava bacaba e matava anta para eles comerem, e minha mãe estava grávida, eu já estava na barriga dela. Mas ninguém sabia o que estava fazendo e o que era esse grupo da Comissão de Limites, porque eles não falaram que estavam fazendo demarcação de limite, não falaram nada, nem uma palavra. Então faleceu o irmão do meu pai e todos saíram do acampamento, deixaram o grupo da Comissão

- 7 Foi possivelmente através dos Masiripîwëiteri que o padre e missionário Antônio Góes obteve informações sobre a presença dos Karawëtari na região das cabeceiras do rio Maraiúá, uma vez que os dois grupos mantinham relações de aliança entre si. Entre 1955 e 1961, o missionário salesiano passou a fazer visitas frequentes à região do rio Maraiúá até conseguir manter certo contato com um grupo que acampava próximo ao igarapé Rapi Rapi, a médio curso do rio, onde foi fundada a Missão Salesiana Sagrada Família no Maraiúá em 1961.
- 8 Em meados da década de 1970, a Comissão Brasileira Demarcadora de Limites passou pela região do rio Maraiúá para realizar a última fase demarcatória da fronteira Brasil-Venezuela.

e foram para o *xapono* fazer a festa. Fizeram a festa, se juntaram e ficaram tranquilos no *xapono*, continuando a tirar os materiais da floresta que o padre pedia para trocar por arma. Foi assim que meu pai aprendeu a atirar com espingarda.

Quando o padre vinha visitar, ele nunca falava que ia acontecer algum problema, que iam chegar os garimpeiros. Os padres não avisavam os Yanomami de nada, só falavam coisas bonitas e que não ia acontecer qualquer problema; só falavam das aulas na escola: “nós já fundamos a missão e agora vai ter aulas para todos os filhos de vocês aprenderem”, eles falavam. Por isso nós pensávamos que os *napë*⁹ eram tranquilos, mas não são. Não são tranquilos não. Quando eu era pequeno, nós já estávamos começando a espantar os seringueiros: “seringueiros, vocês têm que sair daqui, se não vocês vão pegar briga, vamos fazer guerra. Vocês têm que sair, aqui não é a terra de vocês. Essa terra daqui é nossa, nossos avós sempre usaram esse território. Aqui não é a terra de vocês não”, nós falávamos. Já estávamos começando a espantar eles daqui e foram saindo todos do Marauiá para a cidade, foram todos para lá.

Depois, quando eu cresci, acho que eu tinha dez ou doze anos, chegaram os garimpeiros. Meu pai já escutava que havia garimpeiros destruindo os grupos Yanomami em Roraima, por isso ele já tinha começado a lutar, porque estavam destruindo o território Yanomami em Roraima. Depois chegaram os garimpeiros em Maturacá. Aconteceu primeiro lá. Meu pai fazia muita visita em Maturacá,

- 9 Atualizando o termo Yanomami originalmente utilizado para definir aquele com quem se tem relação de inimizade, atualmente o termo *napë* é designado de modo geral aos não indígenas, os “brancos”, aqueles que se instituíram como inimigos por excelência na guerra colonial contra os povos indígenas.

porque ele tem parente lá, então quando ele foi fazer visita, viu o *xapono* e a floresta cheia de garimpeiros. No caminho até lá ele já encontrava muitos garimpeiros andando no mato, procurando ouro nos igarapés e nas cabeceiras dos rios. Por todo o caminho meu pai encontrava esses garimpeiros. Quando ele encontrava algum, eles davam cartuchos e munição ao meu pai, para ele não falar mal deles. No *xapono*, quando chegou a Maturacá, ele viu muitos garimpeiros. Mas o grupo de Maturacá também não estava sabendo que essas pessoas queriam fazer maldade. Eles não estavam sabendo, porque os garimpeiros falavam bonito, eles não falavam que ia ter briga. Foi lá em Maturacá, quando meu pai fazia visita, que ele conheceu esse tipo de briga, porque já tinha muita briga no garimpo. Os garimpeiros já tinham matado alguns parentes nossos. Atrás do *xapono* tinha muitos garimpeiros que estavam acampados com lona, bem na beira onde nossos parentes tomavam banho; lá que ficava o acampamento desses garimpeiros. Com eles, chegou muita cachaça também, e eles ofereciam para os Yanomami e por isso dava muita briga, muito tiroteio. Eles levavam essa droga e todo mundo bebia, todos ficavam bêbados, bravos e abusavam das meninas e das mulheres. Começou a dar muita confusão entre os Yanomami e os garimpeiros por causa dessa bebida, era muito perigoso porque os garimpeiros também levavam muitas armas, dava muita morte.

Os garimpeiros entraram aqui na região do Marauíá depois de Maturacá. Quando eles chegaram aqui, foram nossos caçadores que os encontraram no rio Ixima, próximo de onde nós tínhamos feito roçado. Eles estavam acampando um pouco acima desse rio. Quando os caçadores os encontraram, logo mandaram um mensageiro para o *xapono*. O jovem chegou e avisou à comunidade: “os garimpeiros estão aqui, os *napë* estão aqui!”. Todos se

juntaram para sair e meu pai me falou: “bora, meu filho, para você ver os *napë* que estão aqui”. Eu fui junto dele até onde estavam os nossos caçadores. Lá que os adultos se pintaram todos de preto para guerrear. O tempo todo eu via dois helicópteros voando. Quando nós chegamos dentro do garimpo, o chefe dos garimpeiros chamou meu pai perguntando quem era a liderança e se sentaram para conversar: “nós estamos aqui procurando o Pico da Neblina, nós queremos chegar lá porque dizem que tem muito ouro naquela serra. Mas nós chegamos aqui, então nós vamos procurar ouro aqui nesse rio também. Nós vamos ensinar os filhos de vocês a trabalhar, nós viemos ensinar os filhos de vocês para vocês ganharem muito dinheiro. Nós viemos ensinar os filhos de vocês”, falou o chefe dos garimpeiros. Meu pai respondeu: “vocês não vão procurar ouro sozinhos, alguém tem que levar vocês, por isso eu vou mandar acompanhar vocês onde estão andando e vocês têm que dar uma arma para cada um desse grupo que vai acompanhar vocês”, ele falou. Então meu pai mandava um grupo para acompanhar os garimpeiros por onde estavam andando. Depois os garimpeiros se espalharam pela floresta, foram para baixo daqui, subiram a serra, outros subiram a cabeceira do rio Pukima e se espalharam. Sempre com três Yanomami acompanhando cada grupo, porque meu pai falava assim: “vocês têm que levar três de nós junto, para não dar problema. Porque se acontece alguma coisa, a notícia chega. Se for só uma pessoa, não vai chegar a notícia de como foi”. Ele já conhecia, por isso já estava esperto, porque os garimpeiros queriam que fosse só um, mas mesmo assim eles concordaram. Deram uma arma e um rádio gravador para o meu pai, e ficaram pouco tempo no mato.

Logo os invasores voltaram para onde estava o acampamento maior deles e chamaram meu pai para fazer reunião. “Aqui não tem ouro, aqui não tem nada. Aqui

não tem pedra bonita não. Só no Pico da Neblina que tem, outros garimpeiros já foram lá e disseram que tem muito, por isso nós estamos saindo daqui e vamos subir a serra até chegar ao Pico da Neblina. Então vocês não falem de nós na Funai, não falem mal de nós na Funai. Nós não pegamos nada aqui, mesmo assim nós pagamos para vocês. Nós erramos aqui, não queríamos chegar aqui no território de vocês não, nós íamos direto ao território do Pico da Neblina, só que nós erramos, pensávamos que era aqui”, os garimpeiros falaram para o meu pai. Eles deram quatro sacas de rede para distribuir, cinco sacas de roupa, calção e camisa, deram tudo para o meu pai, para ele não falar na Funai, porque ele já conhecia a Funai de Barcelos. Então os garimpeiros foram saindo e um deles chegou de novo ao *xapono* e conversou com meu pai: “vocês têm que ir até onde nós acampamos, tem muita comida lá. Nós não vamos levar tudo não. Tem muitos cartuchos lá que chegaram pelo helicóptero, onde nós fizemos a clareira”. Então nós fomos de novo para pegar esses cartuchos e o rancho. Quando chegamos, quase nos mataram. Nós chegamos onde tinha a cozinha dos garimpeiros, meu pai tinha ficado no nosso tapiri, e um garimpeiro brigou conosco. Ele pegou a pistola para atirar na gente. Nessa hora, meu pai viu e reagiu: “não, não, não! Se você fizer isso, vai aumentar esse problema. Não faz isso, na minha frente não, não faz isso não! Você acha que é valente, mas eu que sou valente. Eu sou guerreiro também. Se você matar meus parentes, você não vai escapar. Você não sabe fazer guerra, eu sei muito bem fazer guerra”, meu pai falou. Eu estava com medo, porque eu era criança ainda. Seguraram o garimpeiro e ele parou. Nós voltamos para o *xapono* e o chefe dos garimpeiros chegou no helicóptero e desceu. Meu pai brigou com ele: “você é chefe de garimpeiro, mas eu sou o chefe daqui, sou morador e dono dessa terra. Você não

é chefe não, você não é filho de chefe não, você não é neto de chefe não. Você é neto de qualquer pessoa, você é filho de qualquer pessoa. Mas eu não. Então na próxima vez eu não quero mais não. Vocês podem sair, vocês podem sair. Na próxima vez vocês não pisem mais aqui no meu território. Vocês são ruins. Não pisem nunca mais nesse território!”, meu pai falou.

Depois que isso aconteceu, aquele funcionário da Funai de Barcelos chegou à Missão Marauiá e pegou o caminho no mato até o Pukima Centro¹⁰, onde nós morávamos. A Funai chegou para conversar com meu pai e perguntar sobre essa situação e o que estava acontecendo, então meu pai contou: “os garimpeiros trabalharam aqui procurando ouro, disseram que vieram ensinar meus filhos. Eu já falei para eles não virem mais a esse território, então você, a Funai, pode fazer algum documento para eles não virem mais, para fazer proibição”, meu pai falou. Eles se reuniram e a Funai já foi pegando essas informações para entender o que tinha acontecido. Lá que eles começaram a falar: “vocês têm que sair daqui, têm que descer para morar na beira do rio. Aqui na cabeceira do rio é difícil, para ficar melhor vocês têm que descer para a beira, para melhorar a assistência e a Funai chegar sempre, para ter posto da Funai”. Por isso os padres que conheciam meu pai deram uma canoa grande para ele, para ele descer até a beira: “se ele não tiver uma canoa, ele não vai descer. Então nós temos que dar canoa pra ele, pra ele morar na beira”, os padres falavam. Meu pai conversou com todos no *xapono*, conversaram e pensaram sobre descer para a beira. Decidiram que seria bom conseguir material dos *poowëteri*, por isso descemos e

10 Casa-coletiva localizada nas cabeceiras do rio Pukima, local onde o grupo Pukimapiwëteri se estabilizou e onde Adriano cresceu.

outro grupo ficou no Pukima Centro. Aqueles que ficaram falaram para nós: “você podem fazer roçado, abrir a clareira e quando vocês fizerem a plantação, quando crescer e madurar a roça, nós vamos descer todo mundo. Quando já tiver nossa alimentação lá, nós vamos construir nosso *xapono*”. Então metade desceu e metade ficou no Pukima Centro, com medo da fome. Enquanto nós abríamos aquele local, o padre chegava e dava material para caçar, e os Yanomami da Missão davam farinha para aguentarmos fazer o roçado, porque nosso *xapono* ficava longe para buscar banana, não tinha caminho.

Nessa clareira chegou a Funai de novo e falou para meu pai: “vamos construir o posto da Funai e de saúde aqui, e uma escola também. O seu filho já cresceu e precisa estudar, porque os garimpeiros já vieram aqui, então o seu filho tem que aprender. Se ele não aprender, como é que vocês vão se defender e lutar pelos direitos de vocês? Esses padres que estão aqui na Missão Marauíá não vão contar os problemas, porque eles querem problema também. Os padres também querem ouro, por isso que eles não avisam vocês. Por que os padres deixaram os garimpeiros passarem? Porque eles querem também esse ouro, porque eles vão ganhar também esse ouro”. Falaram para meu pai, e depois me falaram: “esses padres falam que eles tomam sangue de deus, porque deus não fazia mal, não fazia coisa ruim, mas esses padres são garimpeiros também, não são qualquer pessoa não. Adriano, quando você estudar, você vai entender, você precisa defender muito o seu povo. Os padres, os pastores, não são qualquer pessoa não, eu estou te avisando, estou te avisando. Os padres que estão aqui na Missão não são qualquer pessoa não, eles já estão roubando. Vocês não estão espertos, não estão vendo, porque tem *poowëteri* que está com eles, que estão pescando aqui para cima e lá embaixo. Eles já estão roubando esses recursos de

vocês, esses padres não são qualquer pessoa não, estou te falando”, o funcionário da Funai me falou.

Foi nesse tempo que começamos a ouvir sobre a demarcação. Nós escutamos do funcionário da Funai quando ele chegou ao Pukima Centro e falou a respeito da demarcação para o meu pai: “chefe, nós já fizemos o limite e agora o projeto está pronto. O projeto já está aprovado e nós já fizemos muitos documentos para fazer a demarcação, então daqui a pouco vai acontecer essa demarcação. Vocês, Yanomami, vão acompanhar essa demarcação, vão escolher algum Yanomami que fala bem, que conhece bem para acompanhar essa demarcação com a Funai. Essa demarcação é para não chegarem pessoas que querem fazer maldade, é para proteger este território. Você já pediu essa proibição, então está acontecendo essa proibição para proteger o território para os seus netos e bisnetos ficarem bem. Se não fizermos a demarcação, se não protegemos, o futuro vai ser difícil para os seus netos e bisnetos. Essa demarcação é para não ficar difícil”, ele falou. Lá que começamos a escutar sobre essa demarcação.

Depois que nós descemos para a beira, eu comecei a estudar na Missão Marauiá, porque o padre tinha me convidado e então eu estudei um pouco lá. O padre também me chamava para a missa, dizendo que eu tinha que participar. Eu participei um pouco, porque eu não entendia o que era. Mas depois eu fiquei sabendo tudo. Eu fiquei um mês na Missão Marauiá, mas o grupo de lá não estava gostando que eu estava no *xapono* deles e não me deixavam estudar porque eles estavam contra o meu pai, não gostavam do meu pai. O padre insistiu para eu ficar e eu estudei mais um pouco, mas o padre nunca me explicava sobre a demarcação, mesmo que eu estivesse estudando, ele não falava nada sobre isso.

Somente a professora Anne¹¹ falava sobre a demarcação e por que ia acontecer a demarcação. Explicava que era para não chegarem mais garimpeiros, invasores e seringueiros, para nosso território ficar bem protegido, para ficarmos tranquilos, para não chegarem estradas e para não chegar energia. Assim, eu comecei a explicar para meu pai e todo mundo sobre a demarcação, eu divulgava para todos no *xapono*. Então pousou um helicóptero da Funai com Davi Kopenawa e Júlio Goés¹², foi quando eu escutei pela primeira vez o nome do Davi. Eles desceram do helicóptero e me falaram: “nós estamos fazendo o limite, a demarcação do nosso território para a nossa proteção. Nós somos parentes de vocês e estamos defendendo os nossos direitos, representando todos que vivem no território Yanomami. Como você já está aprendendo e estudando agora, então quando você aprender tudo, você tem que caminhar também, você tem que começar a caminhar. Não é para você aprender e ficar deitado na sua rede não. Como você é filho do chefe, você tem que caminhar para lutar pela defesa de todos, dos seus filhos, netos e bisnetos no futuro”. Foi assim que eu comecei a entender o que poderia acontecer no futuro com meus bisnetos, netos e filhos. Eu estava começando a entender a luta dos meus avós também.

Assim começou minha caminhada. A Funai me levava para São Gabriel da Cachoeira, Barcelos e me orientava muito. Eu também trabalhei na Funai no *xapono* Apuí, onde ficava o posto da Funai no Marauíá. A Funai me

- 11 Anne Ballester Soares é educadora e indigenista. Atua, de forma independente e através da Associação Rios Profundos, desde a década de 1990, entre os Yanomami da região do Marauíá no fortalecimento da educação escolar diferenciada e na formação política dos jovens e lideranças.
- 12 Julio Goés é liderança e xamã Yanomami da região de Maturacá (AM).

convidou: “Adriano, vamos para Barcelos, onde vai ter reunião. Vamos já começar a resolver alguns problemas”. Meu pai ficou no Apuí e eu falei para ele: “a Funai vai me levar até Barcelos, não é para Santa Isabel que eu vou; eu vou até Barcelos participar de uma reunião”. Nós fomos, a sede da Funai estava lotada, cheia de Yanomami. Lá nós conversamos a respeito da saúde, da educação, da demarcação, e fizemos vários documentos. Eu falei tudo sobre os moradores do Marauiá, nesse tempo eram sete comunidades na nossa região. Pedimos o posto da Funai, postos de saúde e falamos a respeito dos garimpeiros, dos seringueiros, de todos os invasores e conversamos sobre como fazer para eles não chegarem mais até o nosso território. Depois dessa reunião, e de fazer os documentos, nós fomos para São Gabriel da Cachoeira para entregar tudo ao presidente da Funai de Brasília, que estava lá. Em São Gabriel da Cachoeira, o presidente da Funai organizou uma reunião com o Exército, a Polícia Federal, ribeirinhos, *poowëteri* e alguns Yanomami de Maturacá e do Maiá¹³ para falar sobre os garimpeiros, porque já tinha balsa de garimpo na região de Maturacá e Maiá. Eu apresentei aqueles documentos que fizemos em Barcelos e falei sobre essas balsas que estavam em nosso território, pedi para a Funai tirar elas e levar para a cidade junto da Polícia Federal e o Exército. Eu já estava começando a me comunicar com os *napë*, por isso eu falei: “vocês têm que retirar essas balsas, não podem deixar na área Yanomami. Se elas ficarem, esses garimpeiros vão destruir tudo, vão contaminar nosso rio. Nós não queremos deixar nossos rios ficarem contaminados por mercúrio.

13 A região do Maiá está localizada entre a região do Marauiá e de Maturacá, na fronteira com a Venezuela e nas cabeceiras do rio Cauaburis; sua população soma mais de 636 pessoas (SESAI, 2020).

Vocês precisam tirar essas balsas urgentemente, podem levar elas e todos os garimpeiros de volta para a cidade e procurar todos garimpeiros que ficam escondidos na cidade também, para eles não voltarem e roubarem nosso território. No Marauíá nós não estamos deixando entrar nenhum garimpeiro, porque o garimpo não nos deixa tranquilos, não é coisa boa, por isso nós não queremos. Nós não deixamos entrar no Marauíá quem nós não conhecemos, não queremos deixar entrar aqueles forasteiros que querem destruir o nosso território. Nós não queremos esses garimpeiros, nós não queremos esses que nos enganam e se dizem generosos, nós não queremos. Se chegarem os garimpeiros, vão chegar muitos problemas, nós já conhecemos. Por isso vocês da Funai, Polícia Federal e Exército, vocês têm que ficar espertos e fazer a demarcação. Vocês têm que fazer a demarcação logo, urgente”, eu falei assim. Porque naquele tempo a demarcação não estava pronta ainda. O presidente da Funai me respondeu: “Adriano, você pode avisar os Yanomami do Marauíá que a demarcação já está acontecendo, em Roraima já começou a demarcação. Você já está participando das reuniões e aprendendo, então pode avisar as lideranças e os jovens que estão estudando, avise para quem ainda não sabe o que é garimpo”, ele falou.

Foi assim que começou a minha luta. A Funai me levava muito onde tinha luta, porque aqui na área os *napë* não faziam reunião, só na cidade. Por isso eles me convidavam para participar e eu ia para lutar. Porque aqui os garimpeiros só ficavam nos enganando e depois queriam fazer problema, então o funcionário da Funai me falava: “Adriano, é verdade o que estou te falando, é para você aprender antes de chegarem os garimpeiros. Eu não sou garimpeiro, eu nunca trabalhei no garimpo, eu estou defendendo o direito de vocês. Você já está estudando em outras escolas, mas mesmo que no seu *xapono*

não tenha escola, você pode continuar estudando. Depois vão construir uma escola na sua comunidade, mas antes disso você pode continuar a pegar esses conhecimentos. Não é só para aprender o conhecimento dos *poowëteri*, você tem que estudar a sua realidade também”, eles me falavam. Depois das reuniões eu voltava para o *xapono* e divulgava essas informações para todos. Eu andava muito para estudar, para entender a realidade dos *poowëteri*, e dizia para eles que eu não ia mudar em nada por causa disso, porque meus avós já tinham me orientando bem, por isso agora eu tenho dois conhecimentos: o próprio Yanomami e o dos *poowëteri*.

Quando eu comecei a trabalhar com a Funai, tudo estava tranquilo, não estavam aparecendo mais garimpeiros. A Funai fazia visita onde nós morávamos e os padres pararam de chegar aqui em cima nas cabeceiras dos rios, ficaram só lá embaixo. Não estava dando mais problema, não chegaram mais garimpeiros e nós só escutávamos as notícias dos garimpeiros que estavam trabalhando no território de Roraima. Com essa notícia, nós pensamos e juntamos todas as lideranças Yanomami daqui do Marauíá para fazer reunião e convidamos a Funai e os padres. Nos juntamos e fizemos reunião para conversar sobre os garimpeiros que estavam atacando o território Yanomami de Roraima e também para falar sobre a situação da nossa saúde, que não estava bem. Eu lutava assim, meu pai lutava assim. Depois disso, eu já comecei a andar junto do meu pai em Manaus e Boa Vista, porque os *poowëteri* faziam seminários e encontros para discutir sobre a saúde, o garimpo, as estradas, as barragens nos rios e a chegada da energia. Por isso eu ia com o meu pai e lutávamos contra os garimpeiros e contra as estradas, para nada disso acontecer nem agora e nem no futuro.

Foi em um desses encontros em Boa Vista que nós

nos encontramos de novo com o Davi Kopenawa e conversamos sobre tudo isso, sobre a situação da saúde, da educação, do garimpo, e da fiscalização que a gente pedia para o Exército: “o Exército tem que fiscalizar nosso território para retirar essas pessoas que entram escondidas e querem fazer maldade. Não é para vocês ficarem só deitados no computador, vocês têm que sair do computador para procurar os invasores. Agora os garimpeiros têm GPS e eles fogem muito, por isso o Exército precisa procurar eles. O Exército fica sempre armado dentro do quartel, mas eles têm que sair na floresta. Se eles se acham muito valentes, muito bravos, então o Exército tem que sair no mato para procurar os invasores e fazer a fiscalização do nosso território. Nós também queremos aprender a fiscalizar nosso território, o Exército tem que dar curso para nós, Yanomami, aprendermos a fazer fiscalização também. O Exército não está fazendo nada, por isso nós queremos estudar para aprender a fazer a fiscalização, nós queremos aprender a usar esses materiais que vocês usam para fiscalizarmos nosso território também. A Polícia Federal também tem que andar junto procurando esses garimpeiros e invasores, não é para eles ficarem só na cidade pegando os bêbados não. Vocês que se dizem bravos, vocês têm que sair na floresta para pegar os invasores. Quando vocês pegarem os garimpeiros e os prenderem na cidade, vocês têm que orientar eles, vocês têm que fazer algum documento para proibir eles de entrarem de novo no nosso território. Se vocês não falam nada, esses garimpeiros não vão parar de entrar na nossa floresta. Vocês têm que fazer alguma coisa. Se vocês pegarem esses garimpeiros, trouxerem aqui na cidade e soltarem sem falar nada, essa invasão não vai parar. Vocês têm que fazer alguma proibição, do jeito que está é preocupante”, nós falamos. Falávamos tudo isso, pedíamos fiscalização e então passava um ou

outro helicóptero e depois nada. Onde que estão passando? Até hoje não vemos mais.

Em Santa Isabel, quando a gente encontra algum garimpeiro, nós logo começamos a falar para não entrar no Marauiá. Eles ficam perguntando: “você sabem tirar ouro? Vocês querem garimpeiro para ensinar vocês? O ouro é recurso de vocês, por que vocês não usam?”. Eles insistem, mas nós sempre respondemos: “nós não queremos, nós não queremos saber de ouro, deixa nosso recurso lá. Se a gente começar a usar esse recurso, todo mundo vai querer e vão começar a vir atrás desse recurso, por isso que nós não queremos tocar no nosso recurso”. Quando eles perguntam, nós respondemos assim. Nós, lideranças, nos reunimos e orientamos e explicamos nas nossas escolas a respeito disso: “quando algum garimpeiro perguntar, não aceitem. Se vocês não conhecem, não falem. Se algum *poowëteri* pedir assinatura, não assinem. Vocês têm que falar: ‘não, eu não sou liderança, vocês têm que falar com as lideranças’, vocês podem falar assim. Se vocês assinarem, os *poowëteri* vão pensar que vocês são liderança e vão entrar, e depois, quando a gente lutar para tirar eles, eles vão mostrar essa assinatura de vocês. Por isso, fiquem espertos! Vocês são estudantes, vocês têm que aprender. Eu já estudei, eu estudei para lutar, não para tirar ouro. Eu estudei para lutar, para saber falar, para falar bem e lutar pela nossa vida e nosso território. É assim que vocês têm que aprender”. É assim que eu falo nas escolas.

Depois que eu andei e lutei muito, depois que eu participei muito das discussões, eu convidei o Hipólito e

o Carlito¹⁴, e nós começamos a andar juntos para buscar conhecimento. Nesses caminhos começamos a escutar sobre a importância de criar uma associação. A gente não sabia ainda o que era uma associação, o que ela fazia e para que ela servia. Então nós fomos participar de muitos encontros com os *napë* que tinham associação para ouvir eles explicarem como que faz para criar e para que serve uma associação. Assim que nós entendemos o que é uma associação, começamos a criar a nossa, a Associação Kurikama Yanomami¹⁵. Aqui no Marauíá não aconteceu mais garimpo, não chegaram mais garimpeiros. Quando eu era criança eles chegaram aqui, depois não chegou mais. Mas eu escutava muito sobre a situação no território de Roraima, que chegavam muitos garimpeiros lá até hoje, e por isso nós continuamos a lutar pelos nossos parentes de lá também. Aqui não chegou mais garimpeiro, nem seringueiro, nem outros invasores. Nós já criamos nossa associação para nos defendermos, para não chegar garimpo, mineração, estrada, energia, para não chegarem pastores e tudo isso, por isso nós criamos nossa associação. Não é só para defender aqui, não é só para o território daqui, é para defender todo o nosso território, todos os nossos parentes Yanomami. É para defender todo mundo que nós criamos essa Associação Kurikama Yanomami, e outros Yanomami também já criaram suas associações, como a Hutukara, a AYRCA

14 Hipólito Pukimapiwëteri Yanomami, da comunidade Pukima Beira, e Carlito Iximawëteri Yanomami, da comunidade Ixi-ma, são lideranças Yanomami e conselheiros da Associação Kurikama Yanomami.

15 Criada em 2013, a Associação Kurikama Yanomami representa 21 comunidades Yanomami do rio Marauíá e duas do rio Preto.

e outras¹⁶.

Eu ainda lembro de quando os padres faziam missa e davam aula, falavam que era pecado tomar o nosso mingau com as cinzas dos falecidos. Eles falavam que tudo era pecado e queriam nos proibir de sermos quem nós somos, de fazermos tudo o que os nossos avós nos ensinaram. É a respeito disso também que criamos a nossa associação, não foi só para nos defender do garimpo, foi para lutar contra tudo o que os *napë* querem fazer para nos destruir. Por isso que a nossa luta através da Associação Kurikama é contra todo pensamento dos *napë*, do governo, que nós não gostamos. Contra o pensamento da mineração, do garimpo, da estrada e da energia, nós somos contra esses pensamentos de destruição. Nós não gostamos e não queremos destruição. Quando alguém quer fazer problema, quer fazer destruição e chamar os garimpeiros, a associação explica todos os problemas que chegariam com essas coisas. Se chegarem os garimpeiros, vão chegar muitos problemas, nós explicamos sempre, mas existem os *poowëteri* que querem influenciar e manipular alguns parentes nossos. Os *poowëteri* sabem e são bons em fazer manipulação, por isso nós, Yanomami, temos que saber reconhecer essas manipulações, todas as lideranças têm que conhecer essas manipulações dos *poowëteri*. Alguns desses forasteiros falam que a estrada vai trazer melhorias, que vai melhorar a vida dos Yanomami, para pegar o carro e chegar à cidade mais rápido,

16 Atualmente existem sete associações indígenas que representam os povos Yanomami e Ye'kwana: Hutukara Associação Yanomami (HAY), Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA), Associação Kurikama Yanomami (AKY), Associação Wanasseduume Ye'kwana (Seduume), Associação das Mulheres Yanomami Kumirâyöma (AMYK), Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima (Taner) e Associação dos Povos Yanomami de Roraima (Hwenama).

mas é mentira. A estrada não é melhoria, ela vai trazer muitos problemas que eles não falam. Isso é manipulação e todos nós temos que saber reconhecer essas manipulações. Se algum *poowëteri* falar assim para uma liderança, a liderança deve falar: “eu não sou a única liderança, são muitos e todos têm que saber para decidir. Vocês têm que consultar todas as lideranças, e somente quando todas as lideranças decidem é que alguém pode fazer alguma coisa. Não é só uma liderança não, são todas que decidem juntas”, nós aprendemos a responder assim.

Os *napë* sabem manipular, falam bonito e fazem essa manipulação, mas é tudo mentira. Depois vamos descobrir que é mentira. Por isso nós, lideranças, respondemos sempre assim, para não acreditarem logo nas coisas que os *poowëteri* tentam falar conosco. E depois, quando a estrada chegar na comunidade? Vai ficar muito ruim, vai ter muita briga com os *poowëteri*, vão entrar muitos invasores em nosso território. Vai dar muita briga, vão derramar nosso sangue no nosso território. Os garimpeiros já derramaram o sangue de nossos avós aqui, por isso que hoje nós não queremos que os garimpeiros se aproximem de nosso território. Deixe que eles fiquem na cidade mesmo, que é a casa deles.

A nossa luta começou assim e ela está continuando. Essa luta não vai parar nem amanhã e nem mais tarde, a nossa luta continua. Quando acabar o corpo desses lutadores e pensadores, nossos filhos vão dar continuidade a essa luta. Nossos netos vão continuar, nossos bisnetos vão continuar. Quando acabar o corpo dos que falam em defesa do nosso povo, essa luta não vai acabar com eles, porque sempre vai ter outro para continuar, para fazer a luta continuar. Por isso eu falo para os *poowëteri*: “não sou só eu, tem outros. Eu não estou sozinho. Quando acabar o meu corpo, se os inimigos pegarem meu espírito, se a onça me comer, se o meu corpo acabar, já terão outros

que estão aprendendo com a minha fala”, é assim que eu falo para eles. Mas, mesmo que estejamos lutando muito, junto de nossos parentes de Roraima, mesmo assim continua o garimpo em nosso território. Esses garimpeiros estão continuando a trabalhar sem medo nenhum, porque aquele presidente Bolsonaro está autorizando, por isso eles estão aproveitando. Já chegaram alguns garimpeiros à cidade de Santa Isabel querendo tirar ouro aqui também. Eles ficam tentando convidar alguns jovens Yanomami escondidos, convidando para aprenderem a tirar ouro para receber dinheiro. Esses garimpeiros falam para os jovens que eles vão receber muito dinheiro para comprar muitos materiais, dizem que o dinheiro dos benefícios do governo não é muito e que nós precisamos do ouro para comprar as coisas. Eu já recebi muitas notícias assim, e eu falo para os jovens: “não aceitem, não acreditem. Esse dinheiro que nós recebemos, mesmo que seja pouco, com ele nós conseguimos comprar nossas coisas, dá para comprar. Se vocês tirarem ouro, só quem vai ganhar dinheiro é o patrão, vocês não vão ganhar nada. Podem ganhar um pouco no começo, mas depois não vão ganhar nada”, assim eu falo para os jovens entenderem e conhecerem a realidade. Por isso eu não quero ver ouro, eu não quero que chegue o garimpo aqui. Quando acontece reunião do conselho e a assembleia da associação, nós orientamos todos, falamos sobre todos esses problemas: sobre garimpo, mineração, estrada, energia e missionários, para os participantes escutarem e aprenderem bem para levarem essas informações a todas as comunidades. Fazemos assim para todos aprenderem e entenderem pelo que nós lutamos e o que nós estamos fazendo para nos defender, para todos aprenderem e continuarem essa luta. Por isso nós falamos: “quando ficarmos velhos e fraquinhos, vocês já vão saber como é a nossa luta e vão começar a lutar

também. Quem vocês vão esperar? Não tem outro para lutar pelos nossos direitos, não podemos ficar esperando os outros lutarem por nós. Quando ficarmos velhos e fracos, vocês vão ficar no nosso lugar”, é assim que nós falamos para os jovens. A nossa luta não vai acabar hoje, não vai acabar amanhã, nem quando meu corpo acabar. Nós vamos continuar lutando.

Adriano Pukimapiwëteri Yanomami

Liderança política da região do rio Marauíá (AM) e conselheiro da Associação Kurikama Yanomami; vive hoje na comunidade Pukima Cachoeira, no alto rio Marauíá. O depoimento para a elaboração deste texto foi gravado em 15 de outubro de 2021 e editado por Daniel Jabra, que também elaborou as notas.

**OS YANOMAMI E OS
ESPAÇOS INSTITUCIONAIS
DE JUSTIÇA — DE 1989 AOS
DIAS ATUAIS**

DEBORAH DUPRAT



Introdução

Quando fui convidada a fazer um artigo a respeito dos 30 anos da demarcação da Terra Indígena Yanomami, decidi retornar a um inquérito civil público, presidido por mim e pelo colega Eugenio Aragão, que deu ensejo à primeira ação judicial pós-1988 para reconhecimento de direitos territoriais indígenas, justamente a TI Yanomami. Só então me dei conta da riqueza do material que ali se produziu no ano de 1989. Compreendi como os Yanomami tinham clareza, há muito tempo, das disputas a serem travadas quanto à concepção de seu território tradicional, à sua indisponibilidade e ao usufruto exclusivo dos recursos ali existentes. Mas também como essa visão vai orientar, no processo constituinte, a própria redação do art. 231 da Constituição Federal de 1988, e a aposta no Ministério Público Federal (MPF) para atuar judicialmente na defesa dos direitos e interesses dos povos indígenas (art. 129, V, CF/88). Essa primeira ação judicial foi depois reproduzida pelo MPF em relação a outras terras indígenas, cujos territórios, situados em áreas de fronteira, tinham sido demarcados em “ilhas” em 1989, tal como ocorreu, por exemplo, com a TI do alto rio Negro. Desse modo, creio que o mais produtivo em termos de celebração seja o desvelamento desses muitos documentos, que transi-

taram pela burocracia brasileira e que estão juntados ao inquérito, em busca do reconhecimento territorial do povo Yanomami; documentos esses, por sua vez, que dão inteligibilidade ao capítulo da Constituição de 1988 destinado aos “índios” e a muitos tratados e convenções internacionais sobre o tema. O texto que se apresenta procura trazer algumas evidências de que o protagonismo judicial do povo Yanomami, tanto no plano interno como no internacional, foi capaz de produzir uma jurisprudência consistente no que diz respeito a direitos territoriais indígenas, e de que esse protagonismo segue presente na atualidade. O texto a seguir será distribuído nos seguintes eixos: (i) os documentos relativos à demarcação da TI Yanomami; (ii) a conformação constitucional das “terras tradicionalmente ocupadas” e a jurisprudência a respeito; (iii) a disciplina e jurisprudência internacional sobre direitos territoriais indígenas; (iv) as disputas judiciais dos Yanomami na atualidade; (v) conclusões.

Documentos relativos à demarcação da TI Yanomami — Inquérito Civil Público 08100.001710/89-81

Em 26 de junho de 1989, pela Portaria GAB/CVM/nº 02, o Subprocurador-Geral da República Carlos Victor Muzzi decidiu instaurar inquérito civil público para apurar “a real extensão das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios Yanomami, para fins de propositura, se for o caso, da competente ação judicial, designando para a presidência do mesmo a Dr^a Deborah Macedo Duprat de Britto Pereira e o Dr. Eugênio José Guilherme de Aragão”.

O inquérito teve início com a solicitação à Funai de todos os processos administrativos de demarcação de

áreas Yanomami, bem como o documento *Terra Indígena Yanomami*, produzido por essa fundação em 1984, com todos os seus anexos. Também foi expedido ofício ao Presidente da Associação Brasileira de Antropologia para que designasse um antropólogo daquela entidade com o propósito de “elaborar parecer amplo sobre as formas de organização cultural dos índios Yanomami”. Veio a ser designada a professora Alcida Rita Ramos, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Brasília.

Os documentos encaminhados pela Funai revelam que notícias sobre os Yanomami constam na literatura histórica pelo menos a partir do século XVIII, que os retrata como grupos tribais que sempre viveram na região atravessada pelo Maciço das Guianas — área limítrofe Brasil/Venezuela —, caracterizada pelo relevo acidentado, vales cortados por inúmeros rios e igarapés, recoberta pela floresta tropical úmida, com algumas manchas de savanas. A partir da década de 1950, segmentos da sociedade envolvente, cada qual com propósitos específicos, começam a ingressar nesse território. Em 1969, o Ministro do Interior submeteu ao Presidente da República minuta de decreto criando o Parque Indígena Yanomami, pelas seguintes razões: “a) preservação da saúde, integridade e patrimônio indígenas; b) o aliciamento de mão de obra indígena por parte de elementos venezuelanos; c) interesse da segurança nacional, por incluir zona de fronteira”.

No período 1974–1976, dois eventos vão trazer um enorme impacto para os Yanomami: a BR-210, Manaus–Caracarái (1974), e a divulgação dos resultados do Projeto RADAM (1975–1976). Ambos iniciam uma enorme investida sobre as riquezas minerais existentes no território Yanomami. Com a chegada dos garimpeiros, as epidemias se tornaram constantes e as mortes se multiplicaram.

Em 1977–1978, as portarias 477/N, 512/N e 513/N delimitam 21 áreas separadas para os Yanomami. Em 1979, a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY) apresenta a necessidade da demarcação de uma área contínua de cerca de 6.500.000 hectares, englobando terras do Estado do Amazonas e do território de Roraima, “para evitar o extermínio de aproximadamente 11000 indígenas, vivendo em 192 malocas”. A Funai, no ano seguinte, apresenta nova proposta de criação de um parque indígena com superfície de 10.095.945 ha, mas em 1981 oferece uma alternativa: um parque “descontínuo, formado por 11 ‘ilhas’, separadas por corredores que não seriam considerados áreas indígenas”.

Diante da resistência, o assunto passou a ser discutido por vários órgãos do governo e, em 9 de março de 1982, o Ministro do Interior assinou a Portaria nº 025, interditando uma área contínua de 7.700.000 ha, da fronteira da Venezuela ao traçado da BR-210 (limite sul).

Em 1984, um grupo de trabalho, formado por Cláudia Andujar, coordenadora da CCPY; Alcida Ramos, antropóloga da UNB; e Carlo Zacchini, missionário da Consolata, apresenta à Funai identificação e proposta de delimitação e demarcação de um território contínuo para os 9000 Yanomami e 178 Ye'kwana. A proposta veio a ser endossada pela Presidência da Funai através do Memo nº 040/Coord. GT/84, com 9.419.108 ha aproximados de superfície, para um perímetro também aproximado de 3071 km.

Em 1987, o Decreto 94.945 confere nova disciplina à demarcação de áreas indígenas situadas em áreas de fronteira, que deveriam ser adequadas ao Projeto Calha Norte. Na sequência, a Funai propõe a seguinte composição para o território Yanomami:

1. extinção da Reserva Florestal do Parima, com aproximadamente 1.756.000 ha;
2. criação das Florestas Nacionais do Amazonas e de Roraima, com cerca de 1.245.025 ha e 2.664.685 ha, respectivamente;
3. criação de dez áreas indígenas envolvidas pela Floresta Nacional de Roraima, totalizando 1.734.665 ha aproximadamente, a saber:
 - a. área indígena Auaris — 117.200 ha;
 - b. área indígena Uaicás — 25.000 ha;
 - c. área indígena Surucucu — 1.030.200 ha;
 - d. área indígena Cutaíba — 92.900 ha;
 - e. área indígena Palimiu There — 49.100 ha;
 - f. área indígena Ericó — 31.450 ha;
 - g. área indígena Acapural — 13.750 ha;
 - h. área indígena Mucajaí — 181.675 ha;
 - i. área indígena Jundiá — 139.625 ha;
 - j. área indígena Catrimani — 53.765 ha.
4. criação de cinco áreas indígenas envolvidas pela Floresta Nacional do Amazonas, totalizando 372.550 ha aproximadamente, a saber:
 - k. área indígena Demini — 33.000 ha;
 - l. área indígena Toototobi — 244.200 ha;
 - m. área indígena Gurupira — 18.500 ha;
 - n. área indígena Ajuricaba — 22.350 ha;
 - o. área indígena Marari — 54.500 ha.
5. criação de quatro áreas indígenas no interior do Parque Nacional do Pico da Neblina, totalizando 328.000 ha aproximados, a saber:
 - p. área indígena Marauíá — 158.900 ha;
 - q. área indígena Maturacá — 122.650 ha;
 - r. área indígena Cauabori — 11.000 ha;
 - s. área indígena Apuí — 35.450 ha.

Essa proposta foi aprovada pelo Parecer nº 190/88, do grupo de trabalho interministerial instituído pelo Decreto 94.968/97. Era presidente da Funai à época Romero Jucá Filho. Por meio de vários decretos de 14 de fevereiro de 1989, o então presidente da República José Sarney homologou essa demarcação administrativa da TI Yanomami em “ilhas”.

O inquérito civil público conclui pela “inconstitucionalidade e o desvio de poder incidentes sobre a demarcação de 19 (dezenove) áreas indígenas das nações Yanomami e Ye'kwana, entremeadas por parque e florestas nacionais”. A conclusão teve lastro no laudo de Alcida Rita Ramos, segundo o qual a forma de organização social dos Yanomami é territorialmente extensiva, implicando conjugações de relações entre aldeias vizinhas, numa densa teia de trocas, abrangendo todo o território do parque:

Igualmente importantes são as trilhas que ligam as várias aldeias. Mais diretas que os igarapés, elas traçam caminhos repletos de informação que os Yanomami vão contando em viagens curtas de poucas horas ou longas de dias inteiros, palmilhando a mata em busca de matérias diversos, comida ou em visita a outras aldeias. São estórias sobre memoráveis caçadas, encontros com espíritos, flagrantes de inimigos escondidos. Essas trilhas, que se irradiam de cada aldeia, constroem uma elaborada teia de atalhos ligando roças novas e velhas, territórios de caça, locais de coleta e pesca, acampamentos de verão, aldeias vizinhas e distantes. Por elas passam todos os impulsos sociais que mantêm viva a cadeia de relações entre comunidades e que tornam virtualmente impossível o isolamento e a atomização dos grupos locais. As trilhas são como nervos condutores

de sentido social perpassando aldeias, roças, mata e a interação entre seres humanos e espíritos, ou seja, o sobrenatural.

Trilhas e igarapés, nervos e veias do espaço social, compõem a trama intrincada de uma geografia historicizada que contém um universo de eventos marcantes e relações em fluxo. O encadeamento que disso resulta, ao mesmo tempo em que, na sua subjacência, mantém um padrão permanente, está sempre em movimento, ao sabor dos deslocamentos de aldeias e roças, das amizades e inimizades entre a gente.

Por essa teia cobre-se todo o território de mais de 9 milhões de hectares, ligando todas as quase 140 comunidades Yanomami no Brasil.

O despacho final do inquérito civil público ainda denuncia que a criação das florestas nacionais entre as áreas demarcadas tem por um dos seus objetivos políticos manter a atividade de garimpo na região. No Projeto Meridiano 62, elaborado pelo Governo do Estado de Roraima, constava que “a atividade garimpeira marcará sua prioridade na Floresta Nacional de Roraima naquelas áreas onde atualmente se desenvolve”.

As conclusões do inquérito são as seguintes:

- a) a demarcação de terras indígenas é, por si, de natureza meramente declaratória, condicionada à situação fática predeterminada, esta sim reconhecida como aquisitiva do direito de posse pela Constituição Federal (art. 231 e §§);
- b) a proposta de demarcação da área de posse imemorial dos Yanomami e Ye'kwana, de molde a permitir a criação do Parque Indígena nos termos do MEMO 040/Coord. GT/84, foi precedida de aprofundados

estudos antropológicos desde 1980, a concluírem pela necessidade de demarcação de área contínua;

- c) a proposta de demarcação levada a efeito pelo Plano de Ação Yanomami, conquanto similar a proposta anterior condensada na portarias N 407/77 e 505/78, da Funai, não encontra qualquer lastro científico, à falta de prévios estudos antropológicos de definição da área da posse;
- d) a ausência de motivação na demarcação das 19 (dezenove) áreas, homologadas pelos decretos nº 97.512 a 97.530/89, vicia a iniciativa, porque impede contrastá-la com a anterior proposta de área contínua, devidamente motivada;
- e) o parecer antropológico oferecido pela Professora AL-CIDA RITA RAMOS, no curso desse inquérito, demonstra a necessidade de demarcação de área contínua de mais de 9.000.000 ha, pelas idênticas razões já elencadas no documento Terra Indígena Yanomami, de 1984, afirmando, ao final, a ameaça à integridade do grupo indígena e a descaracterização de sua forma de organização social através do desmembramento do território;
- f) as florestas nacionais, a par de sua evidente inconstitucionalidade, porque situadas em terras de posse imemorial indígena, não se prestam a garantir os objetivos declinados em seus decretos de criação, eis que:
 - previstos como “espaço adicional” (art. 1º, § 2º, dos decretos nº 97.545 e 97.546/89) à proteção das nações indígenas, em verdade subtraí-lhes 75% da área de ocupação imemorial;
 - concebidas, no art. 5º, alínea (b), do Código Florestal como área de finalidade econômica, concorrem para o assentamento dos garimpos ou de quaisquer outras formas de penetração

- comprovadamente nocivas à subsistência das nações indígenas (ver fls. 398 do Anexo I);
- declarada a destinação de proteção ambiental, esta não se vê comprometida com a demarcação de área contínua, conquanto, como se fez constar desde o documento Parque Indígena Yanomami, de 1980, numerosos estudos ecológicos “apontam a presença dos Yanomami, na região, como benéfica a sua preservação, encorajando, com suas práticas de utilização de recursos, o processo de rejuvenescimento da biomassa” (Anexo I, fls. 291).
- g) a pretexto de segurança nacional, por se situar a área dos Yanomami na faixa de fronteira, não é lícito, todavia, reduzir a terra de ocupação indígena pelas razões expostas na letra (a) destas conclusões e, até mesmo, porque a demarcação da área única é adequada à fiscalização da fronteira (fls. 397 do Anexo I);
- h) urge tomar medidas judiciais tendentes à garantia da demarcação futura da superfície contínua da área dos Yanomami, de molde a assegurar o princípio constitucional da posse imemorial e, ademais, alcançar a retirada cautelar de terceiros estranhos da área.

Na sequência, foi proposta a Ação Declaratória nº 89.9895-0, distribuída ao juiz Novély Vilanova da Silva Reis, da 7ª Vara Federal do Distrito Federal. Essa ação foi julgada prejudicada, em sentença datada de 5/9/1991, por conta da revogação dos decretos nº 97.512 a 97.530/88 pelo Decreto de 19/4/91, que em seu artigo 2º também determinou “a revisão do processo de demarcação das terras ocupadas pelos índios Yanomami”. Pela Portaria nº 580, de 15 de novembro de 1991, o então Ministro da

Justiça, Jarbas Passarinho, declarou de posse permanente indígena “a terra ocupada pelo grupo indígena YANOMAMI, com superfície e perímetro aproximados de 9.419.108 ha (nove milhões, quatrocentos e dezenove mil e cento e oito hectares) e 3.071 Km (três mil e setenta e um quilômetros), respectivamente [...]”. Finalmente, por meio do Decreto nº 780, de 25 de maio de 1992, foi homologada a TI YANOMAMI, com superfície de 9.664.975,48 ha e perímetro de 3.370 km.

O artigo 231 da Cf/88 e sua interpretação

Alguns pontos importantes das conclusões do inquérito civil público sobre a TI Yanomami precisam ser ressaltados: (i) os direitos dos povos indígenas são originários e o ato de demarcação tem natureza declaratória, e não constitutiva; (ii) a definição de uma área indígena decorre da organização espacial de um povo, por isso a área de conhecimento própria para essa análise é a Antropologia; (iii) definida uma área indígena por estudo antropológico, os seus limites não podem ser alterados por considerações de outra ordem, como, por exemplo, questões de segurança nacional por ser área de fronteira; (iv) os povos indígenas têm direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais existentes em suas terras.

Todos esses aspectos são objeto de disciplina específica na Constituição Federal de 1988, ainda que os juristas tenham demorado algum tempo para entender a real dimensão do seu alcance.

A Constituição de 1988, no Capítulo VIII, que trata “dos índios”, contém sete normas específicas sobre “terras tradicionalmente ocupadas por índios”. Além de reconhecer os direitos originários sobre estas — direitos, portanto, congênicos e preexistentes à própria Constituição

—, vai determinar que a sua demarcação se dê de acordo com os usos, costumes e tradições de cada grupo, e que contemple (i) “as habitadas em caráter permanente”; (ii) “as utilizadas para suas atividades produtivas”; (iii) “as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar”; e (iv) “as necessárias à sua reprodução física e cultural” (art. 231 e § 1º). Coerente com a noção de que as terras indígenas constituem espaços simbólicos de identidade, produção e reprodução cultural, a Constituição estabelece em favor dos indígenas o “usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” (art. 231, § 2º), e traz cláusulas expressas de limitação dos poderes do Estado em relação a elas: apenas mediante lei complementar, que defina o relevante interesse público da União, pode haver, por terceiros, exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes (art. 231, § 6º), sendo ainda necessária autorização do Congresso Nacional para cada caso, ouvidas as comunidades afetadas (art. 231, § 3º). De resto, veda a remoção dos povos indígenas de suas terras (art. 231, § 5º), terras que são “inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis” (art. 231, § 4º).

As mesmas questões suscitadas quanto à demarcação da TI Yanomami foram retomadas em relação à TI Raposa Serra do Sol, também localizada no estado de Roraima e toda ela incluída em área de fronteira. Ainda que o acórdão proferido pelo Supremo Tribunal Federal (STF) na Petição 3.388 tenha efeitos colaterais que perduram na atualidade, e que se encontram em revisão no RE 1.017.365-SC com repercussão geral, os princípios inscritos no art. 231 da CF/88 foram reafirmados nesse julgamento. A respeito da centralidade da terra para os povos indígenas, o Ministro Menezes Direito observou:

Não há índio sem terra. A relação com o solo é marca característica da essência indígena, pois tudo o que ele é, é na terra e com a terra. Daí a importância do solo para a garantia dos seus direitos, todos ligados de uma maneira ou de outra à terra. É o que se extrai do corpo do art. 231 da Constituição. (...). É nela e por meio dela que eles se organizam. É na relação com ela que forjam seus costumes e tradições. É pisando o chão e explorando seus limites que desenvolvem suas crenças e enriquecem sua linguagem, intimamente referenciada à terra. Nada é mais importante para eles. O índio é assim, ontologicamente terrâneo, tanto que os termos autóctone e nativo dão ideia de algo gerado e formado em determinado locus. O índio é, assim, um ser de sua terra. “A posse de um território tribal é condição essencial à sobrevivência dos índios”, escreveu Darcy Ribeiro em 1962 (*A Política Indígena Brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1962. pág. 143). Por isso, de nada adianta reconhecer-lhes os direitos sem assegurar-lhes as terras, identificando-as e demarcando-as.

Também se afirmou nesse julgado que a terra indígena não é apenas o local de habitação; é a soma dos espaços de habitação, de atividade produtiva, de preservação ambiental e daqueles necessários à reprodução física e cultural de cada grupo. Mais uma vez, encontra-se no voto do Ministro Menezes Direito:

Mas a habitação permanente não é o único parâmetro a ser utilizado na identificação das terras indígenas. Em verdade, é o parâmetro para identificar a base ou núcleo da ocupação das terras indígenas, a partir do qual as demais expressões dessa ocupação devem ser manifestar.

Para além desse fator temporal, exigem-se na caracterização das terras indígenas, como expõe Luiz Armando Badin, os seguintes fatores:

(...).

b) fator econômico – as terras devem ser utilizadas para suas atividades produtivas; são os locais necessários à subsistência e produção econômica (como campos de caça, pesca, coleta e cultivo, por exemplo);

c) fator ecológico – as terras devem ser imprescindíveis à preservação dos recursos naturais necessários a seu bem-estar;

d) fator cultural e demográfico – as terras devem ser necessárias a sua reprodução física e cultural (manifestações culturais da comunidade, cemitérios, locais religiosos e destinados a práticas rituais), bem como a outras atividades próprias a sua organização social e econômica” (Sobre o conceito constitucional de terra indígena. In Arquivos do Ministério da Justiça. Ano 51. nº 190, jul/dez-2006. Págs. 127 a 141).

Foi ainda ali consignado o caráter originário dos direitos dos povos indígenas, a necessidade de demarcação contínua da TI Raposa Serra do Sol e a compatibilidade entre faixa de fronteira e terras indígenas. Consta da ementa desse acórdão:

Os direitos dos índios sobre as terras que tradicionalmente ocupam foram constitucionalmente “reconhecidos, e não simplesmente outorgados, com o que o ato de demarcação se torna de natureza declaratória, e não propriamente constitutiva. Ato declaratório de uma situação jurídica ativa preexistente.

[...]

O modelo de demarcação das terras indígenas é orientado pela ideia de continuidade. Demarcação

por fronteiras vivas ou abertas em seu interior, para que se forme um perfil coletivo e se afirme a autossuficiência econômica de toda uma comunidade usufrutuária. Modelo bem mais serviente da ideia cultural e econômica de abertura de horizontes do que de fechamento em “bolsões”, “ilhas”, “blocos” ou “clusters”, a evitar que se dizime o espírito pela eliminação progressiva dos elementos de uma dada cultura (etnocídio).

[...]

Há compatibilidade entre o usufruto de terras indígenas e faixa de fronteira.

O Ministro Edson Fachin, relator do RE 1.017.365/SC, além de reafirmar esses aspectos, fez constar de seu voto (i) a necessidade de que haja laudo técnico antropológico a demonstrar a tradicionalidade da posse indígena; (ii) o direito dos povos indígenas ao uso e fruição exclusiva das riquezas do solo, rios e lagos existentes em suas terras; (iii) não haver incompatibilidade entre a posse indígena e a proteção ao meio ambiente; (iv) não haver marco temporal para a definição de posse indígena.

Percebe-se, assim, que a disputa judicial, que se iniciou com a ação declaratória de posse da TI Yanomami, permanece nos dias atuais, mas os seus fundamentos seguiram sendo adotados pelo Supremo Tribunal Federal, mesmo em contextos bem adversos.

Os direitos territoriais indígenas no cenário internacional

Há uma coincidência, que talvez não seja fortuita, entre o início da disputa judicial sobre a TI Yanomami, em

1989, e a emergência da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), adotada em Genebra em 27 de junho de 1989. Ela rompe com os paradigmas da assimilação e da tutela, institui e valoriza o direito dos povos indígenas se considerarem diferentes e serem respeitados como tais, e reforça as suas instituições, culturas e tradições. Toda a Parte II da Convenção é voltada ao tema “terras”, sendo o primeiro dispositivo, artigo 13.1, do seguinte teor:

Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

Seguem-se as determinações de (i) reconhecimento das terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantia efetiva de seus direitos de propriedade e posse (artigo 14); (ii) direito à utilização, administração e conservação dos recursos naturais existentes nas suas terras (artigo 15); (iii) absoluta excepcionalidade do traslado e reassentamento desses povos, a depender do consentimento livre, prévio e informado, com direito de retorno a suas terras tradicionais assim que deixarem de existir as causas que motivaram seu traslado e reassentamento (artigo 16). A Convenção 169 estabelece, em seu art. 7º, que “os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento” e, na eventualidade de algum projeto governamental de desenvolvimento incidir em suas terras, são necessários “estudos junto aos povos interessados com o objetivo de se avaliar a incidência

social, espiritual e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento previstas possam ter sobre esses povos”. O mesmo art. 7º ainda acrescenta que “os resultados desses estudos deverão ser considerados como critérios fundamentais para a execução das atividades mencionadas”. Convém ainda recordar que o art. 6º da Convenção 169 dispõe no sentido de que os governos devem “consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente”.

Um importante informe apresentado ao Conselho de Direitos Humanos¹ em 15 de julho de 2009, pelo então Relator Especial James Anaya, tratou do dever de celebrar consultas, considerados dois contextos em especial: o das reformas constitucionais e legislativas relativas à temática indígena, e iniciativas de desenvolvimento e extração de recursos naturais. A consulta, lembra o informe, é uma decorrência do direito à livre determinação desses povos e, em consequência, de perseguir livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural; mas também um imperativo democrático, baseado no entendimento da marginalidade relativa e das condições desfavoráveis dos povos indígenas em relação aos processos democráticos normais. Segundo o comitê tripartite do Conselho de Administração da OIT², “a consulta prevista no parágrafo 2 do artigo 15 tem lugar a respeito dos recursos de propriedade do Estado que se

1 ONU. A/HRC/12/34.

2 Informe do Comitê encarregado de examinar reclamação em que se alega o descumprimento pela Guatemala da Convenção 169 da OIT, apresentada pela Federação de Trabalhadores do Campo e da Cidade (FTCC), par. 48.

encontrem nas terras que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma maneira, tenham ou não título de propriedade sobre os mesmos”. O Relator Especial observa que “as medidas de reforma constitucional ou legislativa que interessam ou afetam a todos os povos indígenas de um país vão requerer mecanismos consultivos e representativos apropriados que estejam de alguma maneira abertos a todos eles e a seu alcance”.

Outro importante informe foi apresentado em 17 de julho de 2019 pela então Relatora Especial Victoria Tauli-Corpuz³, relativo ao exercício do direito dos povos indígenas à livre determinação mediante a autonomia e o autogoverno. Consta no item 19:

O direito à autonomia ou ao autogoverno, assim como o direito às terras e aos recursos, não é só um conceito jurídico para os povos indígenas, mas também uma questão vinculada aos principais aspectos de sua existência como sociedades diferenciadas. O direito à livre determinação se entende como um direito a controlar seu passado, seu presente e seu futuro: o controle do passado, no sentido de desenvolver um relato próprio de sua história; o controle do presente, no que se refere ao poder de manter os elementos que os caracterizam como sociedades distintas; e o controle do futuro, em referência à segurança de saberem que serão capazes de sobreviver como povos diversos conforme às suas próprias condições.

Os elementos transversais para o exercício da autonomia e do autogoverno seriam: controle das terras, territórios e dos recursos naturais; respeito às autori-

3 ONU. A/74/149.

dades e instituições indígenas; meios para que os povos indígenas possam financiar suas funções autônomas e garantir o direito ao seu próprio desenvolvimento.

Muito recentemente, o Departamento das Nações Unidas para Assuntos Econômicos e Sociais produziu um robusto estudo intitulado *State of the World's Indigenous Peoples – 5th volume: Rights to Lands, Territories and Resources*⁴, consolidando esse acúmulo de conhecimento sobre os direitos indígenas, em especial a centralidade dos direitos às terras, territórios e recursos como fonte e condição da identidade política, social, cultural e espiritual desses povos. Lembra, ainda, que os direitos coletivos dos povos indígenas às suas terras, territórios e recursos são importantes não apenas para o seu próprio bem-estar, mas também para enfrentar os maiores desafios globais, como a mudança climática e a degradação ambiental. Proteger e salvaguardar esses direitos constitui uma maneira efetiva de proteger ecossistemas, cursos d'água e a diversidade biológica.

A Corte Interamericana de Direitos Humanos também vem desenvolvendo uma longa jurisprudência sobre direitos territoriais indígenas. O primeiro julgamento sobre o tema, em 2001 — *Mayagna (Sumo) Awas Tigni vs. Nicarágua*⁵ —, foi quando a Corte interpretou o artigo 21 da Convenção, que protege o direito de propriedade, no sentido de compreender os direitos dos membros das comunidades indígenas no contexto da propriedade comunal. E afirmou, na ocasião:

Os indígenas pelo fato de sua própria existência têm direito a viver livremente em seus territórios;

4 State-of-Worlds-Indigenous-Peoples-Vol-V-Final PDF.

5 Corte IDH. Caso *Awatitign v. Nicarágua*. Sentença de 31 de agosto de 2001.

a relação próxima que os indígenas mantêm com a terra deve ser reconhecida e compreendida como a base fundamental de suas culturas, sua vida espiritual, sua integridade e sua sobrevivência econômica. Para as comunidades indígenas a relação com a terra não é meramente uma questão de posse e produção, mas sim um elemento material e espiritual do qual devem gozar plenamente, inclusive para preservar seu legado cultural e transmiti-lo às futuras gerações.

No caso *Saramaka vs. Suriname*⁶, a Corte fez referência expressa ao direito à autodeterminação daquele povo, não obstante o Suriname não fosse signatário da Convenção 169 da OIT, com base nos dois Pactos Internacionais — o dos Direitos Civis e Políticos e o dos Direitos Sociais Econômicos e Culturais —, bem como o direito de ser titular dos recursos naturais que tradicionalmente usa dentro de seu território. Consta da decisão:

Esta conexão entre o território e os recursos naturais necessários para a sua sobrevivência física e cultural é exatamente o que é necessário proteger de acordo como artigo 21 da Convenção, a fim de garantir aos membros dos povos indígenas e tribais o uso e gozo de sua propriedade.

A Corte, com base na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, determinou que o Estado tem o dever de consultar ativamente essa comunidade, segundo seus costumes e tradições, nos projetos de desenvolvimento ou investimento dentro de seu território. E acrescentou que

6 Corte IDH. Caso Povo Saramaka v. Suriname. Sentença de 28 de novembro de 2007.

quando se trate de projetos de desenvolvimento ou de investimento de grande escala que teriam um impacto maior dentro do território Saramaka, o Estado tem a obrigação não apenas de consultar os Saramaka, mas também deve obter o seu **consentimento** livre, prévio e informado, segundo seus costumes e tradições. (destaque acrescido)

A Corte IDH também recusa qualquer tese relativa a “marco temporal”. No caso das comunidades indígenas de Yakye Axa y Sawhomaxa v. Paraguai⁷, reconheceu o direito dos povos indígenas a solicitar a devolução de suas terras tradicionais perdidas, inclusive quando se encontrem sob domínio privado e não tenham plena posse delas. E acrescenta:

A respeito da possibilidade de recuperar as terras tradicionais, em oportunidades anteriores a Corte estabeleceu que a base espiritual e material da identidade dos povos indígenas se sustenta principalmente em sua relação única com suas terras tradicionais, razão por que, enquanto essa relação exista, o direito à reivindicação de ditas terras permanecerá vigente.

Esse breve compilado revela que a disputa judicial por direitos territoriais indígenas, inaugurada no Brasil pelos Yanomami, também ocorreu no cenário internacional e regional. Espaços importantes foram conquistados e, com isso, uma maior compreensão da real dimensão desses direitos.

7 Corte IDH. Caso Comunidad Indígena Yakye Axa v. Paraguay. Sentença de 17 de junho de 2005.

As lutas dos Yanomami na atualidade

O Ministério Público Federal ingressou, em 2017, com a Ação Civil Pública nº 1000551-12.2017.4.01.4200, para determinar à Funai e à União a reativação de três Bases de Proteção Etnoambiental na TI Yanomami.

Em 1º de julho de 2020, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), a Clínica de Direitos Fundamentais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e seis partidos políticos levaram ao protocolo do Supremo Tribunal Federal a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) que recebeu o número 709, exatamente com o propósito de assegurar medidas efetivas de proteção aos povos indígenas no contexto da Covid-19. Um dos povos especificamente citado na ação foi o povo Yanomami. O Relator, Ministro Roberto Barroso, apreciando pedido de tutela provisória incidental, observou:

Nesse sentido, vale transcrever Nota Técnica do Grupo de Trabalho em Saúde Indígena da Associação Brasileira de Saúde Coletiva – ABRASCO, de 17.05.2021 (doc. 1103), dando conta da gravidade da situação de saúde e de contágio de tais comunidades: “O acirramento da crise sanitária no contexto da pandemia da Covid-19. Conforme descrevemos anteriormente, a situação nutricional dos povos indígenas se caracteriza por um cenário de desnutrição crônica em menores de cinco anos. Também estão bem descritas na literatura as correlações entre garimpo e o aparecimento de surtos epidêmicos de malária em povos indígenas, que vem afetando particularmente os menores de 10 anos. Além da malária, a presença do garimpo nos territórios tradicionais tem elevado os níveis de exposição e contaminação por mercúrio nessas populações, tanto de adultos

como de crianças. Os fatores acima mencionados atuando sinergicamente conformam um conjunto de vulnerabilidades socioambientais que afetam negativamente a saúde dos povos indígenas no contexto da pandemia, podendo criar condições para o agravamento nos casos de COVID-19. Por outro lado, é importante que esteja claro que tudo indica que está se atingindo um novo pico de agravamento da emergência sanitária do povo Yanomami e que pode se reproduzir em outros territórios. O conjunto de dados e notícias que temos acompanhado mostra um cenário que se assemelha a tragédia decorrente da invasão garimpeira, denominada “corrida do ouro”, iniciada em 1987. Naquele momento, a transmissão de doenças, como a malária, e a fome assolaram os Yanomamis, chegando a haver relatos de que entre 15 e 20% da população fora exterminada naquele período (Pithan et al, 1989). Em regiões com presença intensa de garimpo, comunidades inteiras praticamente desapareceram ou tiveram sua estrutura demográfica comprometida (Confalonieri, 1990).”

Também em 2020, o Ministério Público Federal propôs a Ação Civil Pública 1001973-17.2020.4.01.4200, distribuída ao juízo da 4ª Vara Federal de Roraima, para que a União, a Funai, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) apresentassem plano emergencial de ações, com respectivo cronograma, para monitoramento territorial efetivo da TI Yanomami, principalmente no combate a crimes ambientais e na extrusão de invasores, em particular garimpeiros, tendo como pano de fundo a pandemia do novo coronavírus. Negada em primeiro grau, a tutela antecipada para tal fim veio a ser concedida

pelo Desembargador Jirair Aram Meguerian, do Tribunal Regional Federal da 1ª Região. Em 31 de março de 2022, o Ministério Público Federal apresentou à Justiça Federal pedido para obrigar a União a retomar ações de proteção e operações policiais contra o garimpo ilegal na TI Yanomami. A providência foi resultado das denúncias divulgadas em relatório da Hutukara.

O Ministro Alexandre de Moraes do Supremo Tribunal Federal concedeu, em 19 de fevereiro de 2021, medida cautelar para suspender os efeitos da Lei 1.453/2021, do Estado de Roraima, que dispunha “sobre o Licenciamento para a Atividade da Lavra Garimpeira no Estado de Roraima, e dá outras providências” (Medida Cautelar na Ação Direta de Inconstitucionalidade 6.672/RR).

A Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), em 17 de julho de 2020, já tinha concedido medidas cautelares em favor dos povos indígenas Yanomami e Yekuana, apontando a presença, no território desses povos, de 20 mil garimpeiros⁸ como vetores importantes na transmissão da Covid-19. Posteriormente, em maio de 2022, a CIDH solicitou à Corte Interamericana de Direitos Humanos que outorgasse medidas provisórias para proteger os direitos à vida, à integridade pessoal e à saúde desses povos, por conta da presença de terceiros não autorizados que exploram ilegalmente recursos naturais em seus territórios⁹.

Por fim, em 9 de agosto de 2021, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil encaminhou ao Procurador, que atua junto ao Tribunal Penal Internacional, um pedido de exame preliminar de genocídio e de crimes contra a humanidade praticados contra os povos indígenas do

8 <https://www.oas.org/pt/cidh/prensa/notas/2020/168.asp>.

9 <https://www.oas.org/pt/cidh/jsForm/?File=/pt/cidh/prensa/notas/2022/107.asp>.

Brasil pelo Presidente Jair Messias Bolsonaro. Há, na denúncia, capítulo específico sobre garimpo, morte e destruição na TI Yanomami.

Conclusão

Parece suficientemente claro que, ao inaugurar o espaço jurídico para questões territoriais em áreas indígenas, os Yanomami, a um só tempo, foram gerando e consolidando jurisprudência adequada aos parâmetros trazidos pela Constituição de 1988 e abrindo novos caminhos nos cenários internacionais.

O protagonismo Yanomami aqui ressaltado não pretende, de forma alguma, desmerecer as muitas e variadas lutas de outros povos indígenas. Trata-se apenas de reforçar um dado incontestável: os Yanomami foram os primeiros a apostar no Judiciário e no Ministério Público Federal, e estavam certos. Outros povos seguiram o mesmo percurso.

Os Yanomami voltam a ganhar protagonismo na emergência do governo Bolsonaro e seu estímulo à invasão de terras indígenas e espoliação dos recursos naturais ali existentes. Sem abandonar a estratégia de provocar o Ministério Público Federal, encontram novos importantes atores, como é o caso da APIB, entidade indígena agora legitimada para a propositura de ações do controle concentrado de constitucionalidade, como decidido pelo Supremo Tribunal Federal na ADPF 709.

Essa disposição incansável dos Yanomami para as lutas que se fazem necessárias nos dá o consolo de que eles ainda “sustentam o céu” (Davi Kopenawa).

Deborah Duprat

Advogada e subprocuradora-geral
da República aposentada.

REFLEXÕES SOBRE A IMPORTÂNCIA DA DEFESA DO TERRITÓRIO

JÚLIO YE'KWANA



Eu sou Júlio Ye'kwana, formado em Gestão Territorial Indígena (GTI) pelo Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, da Universidade Federal de Roraima (UFRR), e atual presidente da Associação Wanasseduume Ye'kwana (SEDUUME). Durante minha infância, como costume do povo Ye'kwana, aprendi com meus pais como se relacionar com a natureza de forma espiritual. Aprendi como o conhecimento do povo Ye'kwana está relacionado ao universo. Tudo o que vemos ao redor do mundo, cada elemento existente, tem um significado para o nosso povo e está dentro da nossa cultura original.

O aprendizado com a cultura não indígena também foi muito importante. Aqui na cidade, aprendemos como viver dentro da sociedade brasileira, como funcionam as leis, como funciona a Constituição, que foi criada pelos não indígenas para registrar os direitos e deveres do cidadão brasileiro. Mas, como vemos hoje em dia, a Constituição Federal de 1988 não está sendo cumprida. Mesmo com ela, os povos indígenas não estão sendo respeitados. Assim, podemos aprender observando a situação precária na qual vivemos atualmente. Realmente não está sendo fácil viver diante das consequências da invasão do nosso território.

Trinta anos depois da demarcação da nossa Terra, com o aumento das atividades garimpeiras ilegais, ve-

mos a mesma situação de tragédia de antes, quando 40 mil invasores tomaram o nosso território, promovendo tragédias como o massacre de Haximou, que ficou mundialmente conhecido. Mas, dessa vez, o garimpo trouxe também facções criminosas.

Esse aumento do garimpo aconteceu principalmente durante os últimos sete anos, e piorou com a eleição do Presidente Jair Bolsonaro, que promete legalizar o garimpo e a mineração nas Terras Indígenas. Mesmo que o PL ainda não tenha sido aprovada, os garimpeiros intimidam as comunidades dizendo que o presidente já legalizou o garimpo.

Com o aumento do garimpo ilegal, jovens indígenas são recrutados para trabalharem como pilotos de embarcações, subindo e descendo o rio todo dia, debaixo do sol quente. Eles recebem em grama de ouro e acham que estão ganhando dinheiro fácil. Eles se acabam carregando carotes de 50 litros e sacos de cassiterita nas costas. Fazem esses trabalhos consumindo bebidas alcoólicas, correndo o risco de perder a vida nas cachoeiras. Por isso, os familiares ficam preocupados. Os jovens experimentam cachaça muito cedo, principalmente as mulheres, que são embriagadas para que os garimpeiros possam ter relações sexuais com elas.

O garimpo provoca grandes impactos, como transtornos mentais entre os jovens, que não querem mais participar de atividades comunitárias, ficam violentos e não querem estudar. Quando eles vão à cidade, só fazem coisas ruins, gastando o dinheiro do garimpo com bebidas, sem comprar nada que possa ajudar seus familiares. Outros estragos do garimpo são: desmatamento; poluição dos rios; afastamento da caça e pesca; doenças como malária, desnutrição, irritação na pele, diarreia... As crianças estão adoecendo mais cedo. Algumas comunidades reclamam que acontecem muitas mortes nos ga-

rimpos e que eles enterram os corpos dos seus mortos na beira dos rios, onde os indígenas costumam passar para caçar. No costume do povo indígena, porém, ninguém deve andar perto do túmulo de uma pessoa, e por isso, as pessoas ficam impedidas de ir buscar seu alimento. Em outras comunidades, as balsas estão muito próximas. Tem dias em que acontecem tiroteios e as pessoas têm medo de serem atingidas por balas perdidas. Nessas regiões também há casos de abuso sexual de mulheres.

O governo brasileiro, portanto, não está cumprindo seu dever. Ele deveria cuidar da população indígena do Brasil, cuidar da saúde, da educação e do território, e não deixar destruírem a riqueza da natureza. Esse é o sonho dos povos indígenas hoje: viver em paz, com seus costumes e cultura.

Hoje estamos tristes e preocupados, devido à destruição da nossa terra. Nossos anciões e pajés estão dizendo que, se os não indígenas continuarem matando a natureza, daqui a algum tempo as coisas não seguirão normais, pois os donos da natureza e os donos dos lugares sagrados estão se acabando, fugindo para outros lugares do planeta ou morrendo. A cada morte dos donos dos lugares, o inverno se torna mais longo, as queimadas aumentam, as chuvas fortes que destroem a floresta também. Isso acontece devido à destruição das casas dos espíritos da natureza.

Nosso território sempre foi a nossa terra, onde nascemos, vivemos e morremos. Nas mãos da nossa mãe terra. Cuidamos da floresta diariamente, somos seus guardiões. Sem floresta, não vivemos. É a natureza que dá tudo para nós, onde buscamos remédios, onde buscamos caça e pesca. A natureza é tudo para nós. Por isso, respeitamos a natureza e a natureza nos respeita. Para ser amigo da natureza, tem que saber cuidar, saber conversar. Para ser amigo da natureza, tem que amar

a floresta. A sua destruição das florestas está matando todos que nela habitam.

Portanto, temos que manter a natureza viva. Nós, povos indígenas, estamos fazendo nossa parte de cuidar da floresta. Somos poucos, mas sabemos cuidar e conversar com a natureza. Da forma como nosso criador, Wanaadi, a deixou para nós. Natureza é a nossa vida!

Júlio Ye'kwana

Liderança Ye'kwana, Presidente
da Associação Seddume.

**AS ESCOLAS ENTRE OS
YANOMAMI: REVISITANDO
DESAFIOS PASSADOS EM
BUSCA DE UM HORIZONTE
FUTURO**

ANA MARIA GOMES

ANA MARIA MACHADO

MARY AGNES MWANGI



Introdução

A relação dos Yanomami com a alfabetização e a escolarização se deu de forma heterogênea, variando em função do contexto histórico, do objetivo de cada grupo e da presença de não indígenas nas diferentes regiões do seu território. Neste texto iremos apresentar e discutir os diferentes momentos da educação escolar Yanomami, dando atenção especial aos processos vivenciados nas regiões da Terra Indígena Yanomami assessorados pela Diocese de Roraima e pela Comissão Pró-Yanomami CCPY/ISA, das quais participamos ativamente, em diferentes momentos. Ao longo do texto, buscaremos apresentar referências sobre o histórico da educação escolar indígena no Brasil, a fim de mostrar que os rumos tomados pela escolarização Yanomami nos últimos 30 anos dialogam com os movimentos ocorridos em âmbito nacional.

Dentro dessa diversidade de experiências escolares entre os Yanomami, um dos focos de sua condução foram, sem dúvida, os programas voltados especificamente para a criação das escolas e para a formação de professores, com maior centralidade das propostas de educação intercultural e bilíngue, que orientaram as ações dos povos indígenas no Brasil, e também dos Yanomami,

tendo ainda como orientação principal a proposta de uma educação “específica e diferenciada”, tal como registrado na legislação brasileira. A instituição escolar e sua relação com o aparato estatal, ou seja, a escola como forma de relação com o Estado, emerge ao lado dos temas pedagógicos e curriculares mais recorrentes no campo educacional, quase sempre referida como instrumento ou instância que integra o quadro mais amplo da luta pela terra e pelo direito à própria existência dos povos indígenas.

Podemos, aqui, indicar quatro momentos significativos da educação escolar Yanomami, que serão detalhados mais à frente. O primeiro momento, dos anos 1950–1960 a 1992, é marcado pelo surgimento das escolas e das primeiras experiências caracterizadas pela presença missionária de diferentes matrizes. Em um segundo momento, que se inicia após a demarcação da Terra Indígena Yanomami (TIY) em 1992 e vai até 2004, temos o auge das atividades de promoção das escolas e da formação de professores pelas organizações de apoio. Em 2004, as escolas são estadualizadas e se inicia um processo de intensa interação com o aparato estatal, que teria como objetivo a efetivação e consolidação da passagem das escolas para a gestão pública. Temos então um terceiro momento, entre 2004 e 2012, período de construção da relação das escolas Yanomami com o Estado, por um lado; e, por outro, início do “declínio das escolas” ou a crise entre processos institucionais e as práticas situadas de alfabetização e letramento. Em um quarto momento, de 2012 em diante, ocorreu um processo de desmonte das escolas, que foi ganhando intensidade ao longo de uma década, culminando no quase abandono das escolas Yanomami atualmente — processo agravado pelo recrudescimento da invasão garimpeira na TIY.

Outra forma de abordar as experiências pode ser o

da aferição ou acompanhamento da relação dos Yanomami com a escrita enquanto objeto de conhecimento específico veiculado pela escola e com ela identificado, o que pode ser feito, entre outras possibilidades, através da abordagem do tema do letramento em línguas indígenas¹. Aqui temos que considerar o fundamental trabalho de documentação das línguas Yanomami, que envolveu, em muitos casos, a pesquisa com os professores e professoras de diferentes regiões, e que traz a produção da escrita nas línguas Yanomami como objeto de conhecimento e de práticas que passam a ser difundidas em diferentes contextos de uso da escrita e por meio de diferentes suportes².

É ainda muito produtivo e importante contemplar uma terceira via de análise das experiências que integra aspectos das práticas de leitura e escrita nas línguas Yanomami — letramento e processo de escolarização — com ações que dizem respeito a outros âmbitos, como a saúde e a comunicação, em que a circulação da escrita aparece de forma transversal, sem ser o foco principal da ação, mas sendo, ao mesmo tempo, um indiscutível suporte. Aqui será importante recuperar experiências que foram marcantes, como a formação dos microscopistas e agentes de saúde indígena promovida pela Urihi Saúde no início dos anos 2000, quando a malária foi praticamente erradicada na TIY; assim como a produção de livros em diversas línguas Yanomami a partir de oficinas que promoveram a autoria indígena dos textos e das ilustrações. Quanto a um quarto âmbito, o das práticas de leitura e escrita em meios digitais e nas redes sociais, apesar de sua centralidade e importância no momento atual, não dispomos ainda de um levantamento mais detalhado.

1 Lidia M. Castro, 2013.

2 Ferreira, Machado, Senra, 2019.

Será, no entanto, um campo de diálogo potencial com as demais práticas e experiências passadas.

Esses momentos se encontram situados em um quadro mais amplo da educação escolar indígena no Brasil: em 2004 temos uma ação seminal com a criação da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad) no Ministério da Educação (MEC), secretaria criada para responder pela temática da diversidade, e, dentro dela, a criação da Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena (CGEEI). O movimento indígena foi um dos incisivos promotores da criação da Secad ao recusar a rubrica da inclusão, que traz consigo a ideia de integração/homologação ao sistema existente. Nasce, desde então, uma das discussões de maior dificuldade de pactuação, expressa na proposição de um “sistema próprio de educação” apresentada em 2009 no documento final da I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (CONEEI):

O Sistema Próprio de Educação Escolar Indígena deverá reconhecer, respeitar e efetivar o direito à educação específica, diferenciada, intercultural, comunitária e de qualidade, especialmente no que se refere à questão curricular e ao calendário diferenciado, que definam normas específicas, que assegurem a autonomia pedagógica (aceitando os processos próprios de ensino e aprendizagem) e a autonomia gerencial das escolas indígenas como forma de exercício do direito à livre determinação dos povos indígenas, garantindo às novas gerações a transmissão dos saberes e valores tradicionais indígenas (CONEEI, 2009, p. 4).

Como se poderá ver, os tensionamentos resultantes dessa proposição, ainda hoje não implementada, em

muito dialogam com as experiências e tensionamentos vividos e provocados pelos próprios Yanomami em relação à instituição escolar, aos processos de escolarização e mesmo às práticas de leitura e escrita associadas ou não à escola. Isso não apenas mostra que a experiência escolar Yanomami se situa dentro de um contexto mais amplo, como permite contextualizar melhor as tensões e disputas que caracterizam cada período.

De fato, os 30 anos da experiência dos Yanomami com a escola de certa forma se sobrepõem em coincidências temáticas, senão exatamente temporais, com os 30 anos da educação escolar indígena (EEI), desde a sua referência matricial na Constituição de 1988 até o ano de 2018, quando o início do governo Bolsonaro levou à extinção em 2019 da então SECADI³, e à estruturação de novos setores e formas de organização no MEC que denunciam as orientações antagônicas às proposições que foram construídas para a EEI ao longo dessas décadas.

Uma breve contextualização da EEI no Brasil nesse período serve para cotejar a apresentação que se seguirá das experiências dos Yanomami com a escola, de forma a tornar visíveis as articulações, e mesmo as contradições entre esses dois quadros de atuação: a EEI nacional e algumas experiências de outros povos que se revelam próximas às experiências dos Yanomami; e o quadro local das comunidades e aldeias Yanomami com as marcadas diferenças entre regiões.

A Constituição de 1988 é, sem dúvida, um marco normativo regulatório, mas também um marco político e

- 3 Em 2011, uma reforma administrativa levou à fusão das duas secretarias que respondiam pela diversidade e inclusão em uma única secretaria — Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI) — que passou a gerenciar ambas as temáticas.

simbólico: pela primeira vez na história do Brasil temos a presença de dispositivos constitucionais que garantem o uso de línguas maternas nas escolas indígenas e “processos próprios de aprendizagem” (art. 210), em clara mudança do paradigma anterior, em que o português era a única língua de instrução autorizada de fato e de direito.

Após a promulgação da Constituição, temos algumas ações que decorrem do texto constitucional, como o decreto de 1991 que passa a competência da EEI para estados e municípios, deixando de ser prerrogativa da Funai. Em 1993, são definidas as Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena (MEC), que serão, no entanto, complementadas e mais especificamente regulamentadas com a Lei nº 9394/1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), que em seus artigos 32 e 78 prevê a “educação indígena específica, diferenciada, intercultural e bilíngue/multilíngue”.

Em 1998 é publicado o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI); e em 1999, a Resolução 03 CEB/CNE - Diretrizes Nacionais para o Funcionamento das Escolas Indígenas. A criação da SECAD em 2004 e da Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena (CGEEI) em certa medida consolida uma primeira etapa da presença da temática indígena nos quadros organizacionais e normativos do MEC. A partir desse mapeamento inicial, as demais referências quanto ao quadro nacional da EEI serão trazidas ao longo do texto, em diálogo com as experiências das escolas entre os Yanomami.

Cabe ainda reforçar que a educação escolar indígena é um campo de permanentes disputas e contradições, seja pela dificuldade de encontrar uma mediação entre o que as normativas vigentes permitem e até estimulam; e a real capacidade de organização de todos os agentes

envolvidos e, em particular, do aparato estatal em lidar com o quadro de especificidades que a instituição da EEI havia inaugurado. Sem nos determos em amplos comentários aqui, vamos trazer dois trechos do Parecer CNE 14/1999 que bem ilustram essas tensões:

Em que pese a boa vontade de setores de órgãos governamentais, o quadro geral da educação escolar indígena no Brasil, permeado por experiências fragmentadas e descontínuas, é regionalmente desigual e desarticulado. Há ainda muito a ser feito e construído no sentido da universalização da oferta de uma educação escolar de qualidade para os povos indígenas, que venha ao encontro de seus projetos de futuro e de autonomia e que garanta sua inclusão no universo dos programas governamentais que buscam a “satisfação das necessidades básicas de aprendizagem”, nos termos da Declaração Mundial sobre Educação para Todos (Parecer CNE 14/1999, p. 6). A escola indígena é uma experiência pedagógica peculiar e como tal deve ser tratada pelas agências governamentais, promovendo as adequações institucionais e legais necessárias para garantir a implementação de uma política de governo que priorize assegurar às sociedades indígenas uma educação diferenciada, respeitando seu universo sócio-cultural (Decreto 1.904/96 que institui o Programa Nacional de Direitos Humanos citado no Parecer CNE 14/1999, p. 11).

A luta pela terra e o exercício do direito à livre autodeterminação dos povos indígenas se mesclam aos aspectos mais propriamente educacionais e linguísticos das experiências com a escola e com a escrita, como se

verá relatado, envolvendo por vezes um intrincado quadro de negociações de políticas educacionais, políticas linguísticas e mesmo de políticas ontológicas entre diferentes mundos.

Primeiras escolas e alfabetização na floresta: as ações missionárias

Há uma grande diversidade entre os grupos Yanomami, notada através da variedade linguística e dialetal, e dos processos sociohistóricos de cada grupo. A história (ou a falta dela) acerca da escolarização em diferentes regiões da TIY é, da mesma forma, tão significativa e diversa.

Em algumas comunidades Yanomami, nunca houve experiências de escolarização, como é o caso de diversas comunidades que se concentram principalmente nas regiões serranas na porção oeste da TIY, como Surucucu, Arathau, Yaritha, Parafuri, Waputha, em localidades de muito difícil acesso, onde o contato com os *napëpë* era até então algo intermitente⁴.

Por outro lado, em regiões com forte presença de missionários evangélicos e católicos, as experiências de alfabetização se deram ainda entre a década de 1960 e 1980. Entre as missões católicas, houve duas vertentes de trabalho: as Missões Salesianas e a Diocese de Roraima, através dos Missionários da Consolata. As Missões Sale-

- 4 Embora o acesso às várias comunidades seja um desafio, e por anos as equipes de saúde cheguem a muitas dessas comunidades de forma esporádica em missões feitas em helicóptero, nos últimos dois anos temos acompanhado a chocante e crescente invasão garimpeira nessas regiões, com graves e profundos danos sociais, sanitários e ambientais para os Yanomami que nelas vivem.

sianas se instalaram a partir do final da década de 1950 no extremo sul do território Yanomami, em regiões hoje conhecidas como Maturacá, Marauiá e Inambu. Essas missões seguiam uma orientação mais conservadora da igreja católica, e agiam com o objetivo de oferecer catequese e batismo aos Yanomami, além de promover um sistema de ensino apenas em língua portuguesa, como foi iniciado em 1964 na região de Maturacá.

A Missão Catrimani, fundada em 1965 pelo Instituto dos Missionários da Consolata, surgiu na esteira das mudanças orientadas pelo Concílio Vaticano II que ocorriam na época. A presença dos missionários, que ainda hoje atuam na região, sempre teve como princípio as ações que visam a autodeterminação dos Yanomami, respeitando suas crenças, organização social, cultural e seus tempos, sempre buscando estabelecer um diálogo intercultural entre a equipe missionária e os Yanomami. Ao longo de 57 anos, os missionários têm garantido presença contínua e trabalho de apoio constante entre os Yanomami que vivem às margens do médio rio Catrimani. As ações de alfabetização na Missão Catrimani tiveram início em 1968, de forma incipiente. Eram processos de alfabetização na língua Yanomae, voltados para a valorização da cultura Yanomami e para a formação do povo indígena para que pudessem ter autonomia na defesa de sua terra e seus direitos. Iremos retomar mais à frente alguns aspectos dessa experiência inicial, em diálogo com ações mais recentes.

As duas missões evangélicas que atuam entre os Yanomami — a Missão Evangélica da Amazônia (MEVA)

e a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB)⁵ — têm um longo histórico de presença e trabalhos proselitistas em algumas regiões. A MEVA iniciou suas atividades na década de 1950 entre os Sanõma de Awaris, expandindo posteriormente suas ações entre os Yanomam de Pali-miu (1957) e os Ninam no Alto Mucajaí (1958). As ações de alfabetização nessas regiões tiveram início entre a década de 1960 e 1970 (Ferreira *et al.* 2019).

A MNTB estabeleceu contato com os Yanomami da região de Toototopi ao final da década de 1950, Marari em 1962 e Serra do Aracá em 1982, iniciando nessas regiões o trabalho de alfabetização nas línguas Yanomami. Para essas duas organizações evangélicas, a tradução da Bíblia em língua indígena seria uma ação fundamental para promover a leitura do evangelho entre os grupos indígenas, e assim buscar alcançar a sua conversão. Esse foi o motivo, portanto, de tanto investimento dos missionários na alfabetização em línguas maternas nas regiões onde atuam ou atuaram.

Além das experiências missionárias, houve ainda ações educacionais de forma pontual e tímida nas regiões de Demini e Ericó na década de 1980, apoiadas pela Funai e pela Secretaria de Educação de Roraima (Montanha Castro, 2013).

Essas foram as primeiras experiências de alfabetização, e foi a partir delas que foram implementados os quatro sistemas ortográficos distintos que têm sido adotados hoje na TIY (Ferreira *et al.* 2019).

- 5 As ações proselitistas seguem sendo o principal pilar de ações de ambas as organizações. A MEVA, em sua *homepage*, destaca que seu trabalho “visa estabelecer igrejas indígenas autóctones que se auto multipliquem”. Já a MNTB, em sua *homepage*, afirma que “através de ministérios relevantes queremos impactar e alcançar povos ainda não alcançados com o evangelho de Cristo”.

Terra demarcada e a expansão da escolarização

Apesar das experiências pontuais de alfabetização entre os Yanomami até o início da década de 1990, podemos afirmar que o período que sucedeu a demarcação da Terra Indígena Yanomami, ocorrida em 1992 até o início dos anos 2000, foi o período de introdução e de franca expansão do processo de criação e funcionamento de escolas entre os Yanomami. Após a terra ter sido demarcada, era preciso garantir que os Yanomami assumissem maior autonomia na defesa de seu território, na garantia de seus direitos e na gestão de seu serviço de saúde. Para levar adiante tais enfrentamentos, os Yanomami e seus parceiros viam a necessidade de se criar escolas de forma a ampliar o domínio das práticas de leitura e escrita associadas a cada um desses cenários.

A demarcação da Terra Indígena Yanomami garantiu uma considerável melhoria da situação sanitária entre os Yanomami, visto que após a expulsão de quase todos os 40 mil garimpeiros que arrasaram o território Yanomami ao final da década de 1980, as doenças que se espalhavam pelo território puderam ser controladas. Assim, foi possível o paulatino retorno do equilíbrio na vida nas aldeias, a dedicação dos Yanomami às suas roças, melhores condições de caça e coleta, recuperação da qualidade das águas dos rios e igarapés. Esse foi o contexto que criou condições favoráveis para que os Yanomami se dedicassem às escolas, fazendo eco ao movimento de expansão da educação escolar indígena em todo o território nacional, em um momento de efervescência do movimento indígena, logo após a redemocratização e a promulgação da Constituição de 1988. Pode-se afirmar que havia confiança, ou convicção, por parte das organizações de apoio aos Yanomami e de alguns Yanomami, de que a escola poderia ser uma ferramenta importante

na promoção da autonomia desse povo.

Ao longo da década de 1990, os pedidos por escolas se tornaram tema de reivindicação dos Yanomami em assembleias, onde as lideranças falavam sobre o desejo de aprender a ler e escrever, associado às demandas por formação de agentes indígenas de saúde e o fortalecimento das línguas e da cultura Yanomami (Montanha Castro, 2013). Nesse período, paredes de barro com coberturas de paxiúba começavam a ser erguidas por algumas comunidades para darem início às suas escolas; em outras, improvisavam bancos e mesas de paxiúba dentro das casas comunitárias para que houvesse espaço para as novas figuras chamadas de *hiramatimape*, os alunos (lit. aquele que aprende) e *onimatimape*, professores (lit. aquele de escreve) — alunos e professores. Essas ações marcavam, assim, o início da criação e expansão das escolas Yanomami.

Foram surgindo várias experiências do que poderiam ser chamadas de “escolas interculturais comunitárias”, voltadas principalmente para a alfabetização nas línguas Yanomami e conhecimentos básicos de aritmética, com aulas ministradas por professores não indígenas, contratados pelas organizações de apoio ou membros das equipes missionárias. A Diocese de Roraima retomou com fôlego seus trabalhos na região da Missão Catrimani, contando com a assessoria de Maria Edna de Brito, que, inspirada em Paulo Freire, desenvolveu um projeto de educação local entre 1989 e 1995. Em 1993, a Diocese de Roraima expandiu suas ações para o Xitei através das ações das irmãs da Providência de Gap, e, em 1998, para o Papiu.

Em 1995, a Comissão Pró-Yanomami (CCPY) deu início ao Projeto de Educação Intercultural (PEI), iniciando um projeto sistemático de educação escolar no Demini, a pedido de Davi Kopenawa. Os objetivos do PEI eram

“manter o vigor das línguas Yanomami e ter acesso a informações e conhecimentos relevantes à sua autonomia diante das crescentes demandas relacionadas à saúde, educação, proteção da terra indígena”. O programa foi aos poucos se expandindo para outras regiões: em 1998 chegou ao Toototopi e Parawau, e no início dos anos 2000 chegou às regiões Kayanau, Alto Catrimani, Homoxi, sendo que a região de Papiu, atendida desde 1998 pela Diocese de Roraima, foi incorporada ao PEI em 2002. Em 2005, o PEI assumiu o apoio às escolas entre os Sanõma em Awaris, dando continuidade aos trabalhos da Urihi-Saúde, que foram interrompidos em 2003.

A Urihi-Saúde, organização não governamental (ONG) criada no final de 1999 para fazer o atendimento de saúde específico para os Yanomami, viu a necessidade de investir em trabalhos de alfabetização e letramento, visando a formação de agentes indígenas de saúde para atendimento nas comunidades e microscopistas que pudessem fazer a leitura de lâminas de malária em suas regiões. Assim, a Urihi-Saúde foi responsável por dar início a processos de escolarização em regiões onde os Yanomami nunca tinham tido contato com a escola, como Surucucu, Hakoma, Arathau e Parafuri. Em algumas dessas regiões, as aulas eram ministradas por alunos Yanomami mais experientes que vinham se formando na região do Demini e Missão Catrimani. A Urihi-Saúde encerrou seus trabalhos em 2003 e, assim, as experiências com escolas e práticas de leitura e escrita nessas regiões foram interrompidas.

Enquanto isso, no estado do Amazonas, surgia em 1991 a Associação Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami (Secoya), que iniciou no ano seguinte um projeto de educação escolar indígena entre os Yanomami, ao sul do território. Em várias outras regiões da TIY, outras organizações missionárias de caráter proselitista, como

os Salesianos em Maturacá, a MEVA no Alto Mucajaí, Awaris e Palimiu, e a MNTB no Novo Demini, seguiram trabalhando com seu modelo escolar, que tem por finalidade traduzir e difundir a Bíblia nas línguas indígenas (Sanöma, Ninam e Yanomami) como caminho imprescindível para a conversão dos Yanomami pelo evangelho.

Com o sucesso das escolas entre os Yanomami, e contando com um grupo de jovens muito bem alfabetizados a partir de diferentes contextos de atuação, surgiu a demanda de que os próprios Yanomami se tornassem professores, seguindo o movimento da rápida expansão de cursos de formação de professores indígenas que passou a acontecer em todo o Brasil. Assim, ao final da década de 1990 havia uma série de iniciativas voltadas para a formação de professores Yanomami em suas regiões. Esse movimento foi se ampliando e, em 2001, foi realizado na Missão Catrimani o primeiro curso do Magistério Yarapiari, um curso voltado especificamente para a formação de professores Yanomami, que contava com o apoio da Diocese de Roraima e da CCPY.

Entre 2001 e 2003, os cursos do Magistério Yarapiari foram ampliados e em alguns desses cursos se somou o apoio da Urihi-Saúde e da Secoya, sendo que um dos cursos realizado em 2003 reuniu 117 professores Yanomami provenientes de diversas regiões.

À medida em que a escrita avançava pelas comunidades, os Yanomami se apropriavam rapidamente dela. Passavam a circular pelas comunidades cartazes, cartas, listas de compras, bilhetes para marcar encontros amorosos, documentos direcionados ao governo ou organizações de apoio; ou ainda, via-se a escrita em troncos de árvores, folhas, em pinturas corporais e nas paredes dos postos de saúde. Nas escolas, na rede ou em uma roda de jovens, observava-se pessoas lendo ou escrevendo em suas línguas.

Por parte das organizações de apoio, deu-se início

a ações de produção de materiais escritos nas línguas Yanomami. Foram produzidos, assim, diversos livros caseiros, e ao longo de uma década chegou-se a um número impressionante de mais de cem edições de jornais nas línguas Yanomami, com notícias e textos sobre assuntos variados. Foram elaborados, ainda, materiais didáticos e de alfabetização nas línguas Yanomami, cadernos de matemática para as quatro operações e outros materiais diversos, como cartilhas para a instalação de painéis solares ou sobre temáticas de saúde, como orientações sobre oncocercose. A informação circulava e o interesse na leitura era grande entre os Yanomami. Dessa forma foi se criando uma cultura escrita considerável entre os Yanomami falantes do Yanomam e Yanomami.

Os programas de educação entre os Yanomami sempre tiveram um grande foco no fortalecimento das línguas Yanomami, incentivando seus assessores ou missionários a aprenderem alguma delas, o que favoreceu a produção de todo esse acervo escrito. Essa política linguística adotada pelas organizações de apoio foi considerada referência no Brasil como uma medida de sucesso para o fortalecimento das línguas indígenas, sempre tão vulneráveis no país.

Por outro lado, podemos afirmar também que essa escolha fez com que o ensino da língua portuguesa nunca chegasse a ter grande centralidade nos projetos de educação, apesar de ser uma demanda frequente dos Yanomami e uma expectativa nutrida por eles acerca das escolas.

Das escolas sem PPPs aos PPPs sem escola

As escolas Yanomami seguiam muito ativas até o início dos anos 2000 e vinham sendo totalmente financiadas e

apoiadas por ONGs e missões. Se pensada a longo prazo, a continuidade do financiamento e da assessoria para essas escolas deveria ser naturalmente assumida pelo Estado, como direito básico. Em paralelo, esperava-se que os Yanomami assumissem cada vez mais a gestão dessas escolas, apesar da escola e todo o seu aparato burocrático serem uma novidade para eles.

Esse movimento de mudança de foco do trabalho começou de forma tímida ainda em 2001 e 2002, quando as equipes de educação da Diocese de Roraima realizaram duas oficinas, dando início à construção do Projeto Político Pedagógico (PPP) da Etnoeducação Yanomami⁶. De uma maneira periférica, a CCPY começou a fazer o mesmo movimento, discutindo os PPPs em algumas escolas que assessorava. Esse trabalho foi crescendo nos anos seguintes e a escrita dos Projetos Políticos Pedagógicos bilíngues foram tomando grande centralidade nos trabalhos de assessoria às escolas Yanomami. Para se construir o documento de forma participativa, foram feitas diversas reuniões com as comunidades Yanomami, a fim de apresentar para o Estado o modelo de escola que desejavam e que pudesse respeitar seus tempos e especificidades, como previsto pela Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB 9394/1996).

Os esforços para que as escolas Yanomami comesças-

- 6 Tomando conhecimento das leis que regulam a Educação Nacional que, a partir da Resolução N° 3 de 10 de novembro de 2001, garantiam o reconhecimento das escolas indígenas, respeitando os direitos já existentes na Constituição Federal de 1988, expressos nos artigos 210 e 231, e nos artigos 78 e 79 da Lei 9.394 de 20 de Dezembro de 1996; na Lei 9.131 de 25 de novembro de 1995; e ainda no Parecer CEB 14 de 1999, a equipe de educação da Diocese de Roraima começou a pensar, com base no artigo 5° dessa resolução, na responsabilidade e dever de formular junto aos Yanomami o Projeto Político Pedagógico das escolas Yanomami a que dava suporte.

sem a ser inseridas no sistema nacional de ensino se deu também com o cadastro, na Secretaria de Educação de Roraima (SECD RR), das escolas assessoradas pela CCPY e Diocese de Roraima, que passaram a constar como escolas estaduais a partir de 2004. No ano seguinte, os primeiros dezesseis professores Yanomami foram contratados através de um processo seletivo específico realizado pela Secretaria de Educação do Estado de Roraima (SECD RR). Em maio de 2007, as primeiras 24 escolas estaduais indígenas Yanomami foram criadas oficialmente pelo governo do estado de Roraima, nas regiões assessoradas pela CCPY de Awaris, Alto Catrimani, Kayanau, Papiu, Parawau, Toototopi e Demini (Montanha Castro, 2013). A escola Yano Thëã, na Missão Catrimani, foi criada em 2009.

Para se ter uma ideia da rápida expansão das escolas Yanomami, no censo do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) de 2016 consta a existência de 45 escolas Yanomami estaduais e municipais, sendo 30 no estado de Roraima e 15 no Amazonas, com 256 professores Yanomami contratados. É evidente, pelos números, a grande ampliação da rede de escolas Yanomami ao longo das décadas entre 2000 e 2010, e acompanhando até aqui as descrições sobre a rápida expansão dessas escolas, é de se imaginar que a alfabetização e a escolarização entre os Yanomami, em geral, seguiram o mesmo movimento. Mas podemos afirmar que o que ocorreu, de fato, foi o oposto: no período em que as escolas Yanomami começam a ser passadas para a gestão do estado, as organizações de apoio foram efetivamente se retirando das salas de aula nas comunidades para se dedicarem ao diálogo com a Secretaria de Educação.

Esse início da gestão pública teve um grande impacto, pois as escolas nas aldeias foram se esvaziando quanto

às práticas de sala de aula e o tempo de trabalho dos professores, agora assalariados, foi consumido pelas vertiginosas tabelas e listas de matrículas dos alunos, listas de frequência e processos seletivos. Ou seja, as escolas foram deixando de ser um projeto comunitário como se via até então. A preocupação em instalar o aparato escolar em suas práticas de gestão e regulação acabou por engolir o objetivo principal de existência das escolas, e das práticas que elas deveriam promover, em especial as práticas associadas à leitura e escrita⁷.

No caso das escolas assessoradas pela CCPY, contando com uma equipe de assessores reduzida e orçamentos cada vez mais enxutos, a equipe se via com um “cobertor curto” frente às ações que deveriam ser feitas pelo Projeto de Educação Yanomami: era preciso escolher se deveria se dedicar à assessoria às escolas e à formação de professores, ou se o foco do trabalho deveria ser a produção de PPPs e outros aparatos do diálogo com o Estado. A última atividade acabou por drenar todas as outras, esvaziando principalmente a assessoria feita às escolas, que, por sua vez, demandavam acompanhamento de perto. Um reflexo dessa mudança de foco nas ações pode ser visto em uma situação anedótica durante uma aula de um professor na região de Awaris: esse professor, que à época escrevia o PPP de sua escola de forma a adequar o documento para que fosse reconhecido pela SECD, escrevia na lousa trechos do PPP para que seus alunos copiassem. Ou seja, uma situação “metapedagógica”, em

7 Esse movimento não ocorreu na Missão Catrimani, onde há a presença contínua e assessoria constante da equipe missionária. Ainda assim, é de se notar que, a partir desse período, os missionários tiveram que se dedicar às questões burocráticas e políticas que envolviam a escola, além da assessoria constante aos Yanomami sobre o preenchimento de diversos documentos escolares.

que a discussão sobre a estrutura e a gestão escolar se tornou o próprio conteúdo da atividade.

O Magistério Yarapiari, que se destacava por ser um curso pensado especificamente para os professores Yanomami, também seguiu o mesmo movimento das escolas. Até então, o curso era organizado pela CCPY e financiado por parceiros internacionais, que anunciavam a necessidade do governo brasileiro assumir essa demanda dos Yanomami, considerando também o momento de crescimento econômico vivido pelo Brasil no início dos anos 2000, no auge do governo Lula.

Posto isto, a equipe de educação da CCPY passou a dedicar grande parte de seus esforços à adequação do Magistério Yarapiari conforme as exigências do Estado, para que pudesse ser assumido como um curso de formação em nível médio. Ao mesmo tempo, intensificou-se a realização dos módulos do Magistério Yarapiari entre 2007 e 2010, buscando a conclusão do curso pela primeira turma de professores Yanomami e a certificação desses professores pelo Estado. Após muita dedicação e esforço, o Magistério Yarapiari foi assumido pelo Centro Estadual de Formação dos Profissionais da Educação de Roraima (CEFRR/SECD/RR), que realizou duas etapas de formação em 2011 de forma relativamente precária, paralisando as ações, que foram retomadas brevemente em 2017, e nada mais foi feito desde então.

Apesar do cenário complexo e contraproducente da evolução das escolas Yanomami que foi se desenhando a partir de 2004, devemos reconhecer os significativos avanços vindos do processo de expansão das escolas entre os Yanomami. Foi a partir da formação dos primeiros alunos Yanomami, das regiões Demini e Toototopi, que se formou a Hutukara Associação Yanomami (HAY), além de um grande número de Agentes Indígenas de Saúde (AIS), microscopistas atuando em suas comunidades e

lideranças que participam ativamente do Conselho Distrital de Saúde Yanomami (Condisi). Além disso, em 2009 se formaram 18 professores Yanomami pelo Magistério Yarapiari, obtendo diploma de nível médio, e 11 deles ingressaram no curso superior, em sua maioria no curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran, da Universidade Federal de Roraima. Em 2017, o governo de Roraima retomou de forma incipiente as formações, certificando outros 16 professores.

Outro ganho com esse processo foi a progressiva consolidação de uma cultura escrita nas línguas Yanomami. É admirável a capacidade de alguns Yanomami de produzir documentos para diálogo com o Estado, registrar reuniões e desenvolver longos textos, livros e jornais. Por outro lado, é lamentável que essa destreza com a escrita tenha sido um conhecimento adquirido por uma geração específica — daqueles que estudaram nas escolas Yanomami ao final da década de 1990 e início de 2000. Agora, passados quase vinte anos do auge dos processos de formação nas comunidades, é lamentável que haja uma nova geração em que a grande maioria não tem qualquer domínio sobre práticas de leitura e escrita e, frustrados, não encontram mais em suas comunidades os mesmos processos formativos dos quais a geração anterior pôde se beneficiar.

Território Etnoeducacional Yanomami e Ye`kwana

Em 2009, através do Ministério de Educação e da SECAD, foi criada a proposta dos Territórios Etnoeducacionais (TEEs). Essa proposta foi oficialmente apresentada no documento que contém as deliberações da I CONEEI, realizada em novembro de 2009:

A implantação dos Territórios Etnoeducacionais deve ser feita através de amplo processo de discussão sobre: marcos legais específicos; formação presencial de professores indígenas e de demais profissionais indígenas; regulamentação da oferta de ensino a distância; construção das escolas indígenas de acordo com a decisão das comunidades; controle social; gestão dos recursos financeiros destinados às escolas indígenas; implantação ou não de todos os níveis e modalidades de ensino nas aldeias; planos de trabalho dos Territórios; mecanismos de punição para assegurar que os entes federados cumpram com suas responsabilidades (CONEEI, 2009, p. 5).

A proposição dos TEEs foi construída como uma tentativa de criar uma mediação, em termos da gestão pública, em relação ao sistema existente baseado na integração entre os diferentes níveis da administração — municipal, estadual e federal. Tal enquadramento da gestão pública pressupõe uma territorialidade fundamentada nessa distribuição administrativo-espacial. A territorialidade própria de muitos dos povos indígenas, elemento fundamental para a proposição, implementação e gestão das escolas indígenas, não podia ser apreendida dentro dessa demarcação e exigia que cada povo tivesse seu projeto de educação escolar indígena construído em diálogo com sua específica territorialidade, similar à proposta dos 34 distritos sanitários especiais indígenas que existem hoje no Brasil. O caso dos Yanomami é exemplar, pois a TIY envolve dois estados federados — Amazonas e Roraima —, além de diversos municípios em cada um desses estados. Além disso, há a necessidade de se dialogar com a esfera federal, a depender do órgão de competência do tema ou da componente educacional em questão. A figura administrativo-jurídica do TEE

pressupõe a possibilidade de reunir todos os agentes envolvidos em um determinado território e dar a esse conjunto a expressão de uma instância de gestão pública legitimada diante das demais instâncias já instituídas em nível municipal, estadual e federal.

A proposta de criação de um território etnoeducacional que contemplasse os Yanomami e Ye'kwana, os dois povos que habitam a Terra Indígena Yanomami, começou a ser discutida junto aos Yanomami por missionários da Diocese de Roraima e pelo Instituto Socioambiental (ISA), que viam nessa proposta uma esperança de que essa nova forma de organização da gestão das escolas Yanomami pudesse ser um caminho possível para que de fato a especificidade das escolas Yanomami fosse reconhecida. Sendo assim, no primeiro semestre de 2009, a proposta de criação do território foi discutida pelos assessores de campo junto aos professores em cinco regiões atendidas pela Diocese e pelo ISA. Durante um dos módulos de formação do Magistério Yarapiari que aconteceu na Missão Catrimani, foi realizada uma pré conferência sobre a criação do Território Etnoeducacional Yanomami e Ye'kwana (TEEYY), que contou com a participação de mais de oitenta professores Yanomami. A partir dessa pré conferência, foram feitos alguns encaminhamentos discutidos posteriormente na primeira conferência regional realizada Boa Vista, etapa ainda preparatória para a proposta de criação do TEEYY (Montanha Castro, 2013).

Durante a conferência regional foram escolhidos quatro representantes Yanomami e dois Ye'kwana para participar da primeira Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (CONEEI), realizada em novembro de 2009 em Luziana (GO). Essa conferência foi um espaço para que se pudesse discutir e construir novos caminhos para o futuro das políticas voltadas para as escolas in-

dígenas, estabelecendo diálogos entre povos indígenas, organizações governamentais e membros da sociedade civil, tendo como horizonte a criação dos territórios etnoeducacionais.

O Território Etnoeducacional Yanomami e Ye'kwana foi finalmente criado em agosto de 2010, em uma reunião em Boa Vista reunindo representantes de toda a TIY e diversos membros da Funai, MEC, SECAD, ONGs e missões que atuam junto aos Yanomami e Ye'kwana. Nessa reunião, foram escolhidos os 40 membros do comitê gestor do TEEYY, sendo metade indígena e a outra metade formada pelas organizações de apoio. Na etapa seguinte, foi iniciada a construção de um diagnóstico das ações de educação existentes na TIY com uma primeira oficina realizada em novembro de 2010 em Boa Vista, que deu início à elaboração do diagnóstico e plano de trabalho a ser desenvolvido.

Em dezembro de 2013 foi realizada a 2ª oficina de pactuação do TEEYY, em Maturacá (AM), com a participação do Comitê Gestor, membros da SECADI e de todas as demais instituições parceiras. Dessa reunião nasceu a proposta de implementação da ação Saberes Indígenas na Escola (SIE) para os povos Yanomami e Ye'kwana como parte das políticas instituídas através do TEEYY. Outras duas oficinas do território estavam previstas para serem realizadas em Surucucu e em outra região da TIY em Roraima, mas as atividades foram paralisadas e não se deu continuidade a qualquer elaboração de proposta ou ação pelo Território Etnoeducacional.

Pesquisas interculturais e produção de livros nas línguas Yanomami: estratégias de enfrentamento do desmonte das políticas públicas

Em 2011, a Rainforest da Noruega solicitou ao ISA uma avaliação do Projeto de Educação Yanomami, que foi realizada pelo antropólogo Bruce Albert e a demógrafa Marta Azevedo. Essa avaliação descreveu o diálogo infrutífero das organizações de apoio e os Yanomami com o Estado, e a paralisação de grande parte das escolas Yanomami atendidas pelo PEY, como apresentamos até aqui. Dentre uma série de recomendações, um dos horizontes de ação apontados pelos avaliadores seria investir em pesquisas realizadas pelos Yanomami, buscando registrar e fortalecer seus conhecimentos tradicionais, ameaçados por um grande desequilíbrio demográfico, de uma população formada massivamente por crianças e jovens, frente a um número muito reduzido de velhos. Somada às pesquisas realizadas pelos Yanomami, a avaliação indicava também que se retomasse a produção de materiais escritos nas línguas Yanomami, buscando fortalecer seus conhecimentos tradicionais e manter a circulação da escrita com conteúdos interessantes para os Yanomami.

Como resultado dessa linha de atuação, foi criado o selo editorial Urihi anë thëpëã pouwihi - Saberes da Floresta Yanomami⁸ em 2014, e através de parcerias entre a Hutukara, ISA, Diocese de Roraima, Universidade Federal de Minas Gerais e outras instituições de pesquisa, foram produzidos pelos Yanomami e seus

8 É possível conhecer e baixar a versão digital dos livros Yanomami em <https://acervo.socioambiental.org/>.

parceiros 19 livros escritos em três diferentes línguas Yanomami. Nessa lista existem livros que abordam o conhecimento Yanomami sobre as plantas medicinais, o extenso conhecimento sobre abelhas, cogumelos, cobras, peixes e crustáceos. Há também conjuntos de mitos e relatos xamânicos; publicações políticas, como as diretrizes de políticas linguísticas escritas em quatro línguas Yanomami; e livros de alfabetização produzidos em três línguas Yanomami, como forma de dar suporte para a formação de novos leitores.

Como vimos até aqui, houve inúmeras ações frustradas relacionadas à educação escolar Yanomami em relação ao Estado, mas vale destacar o êxito da ação Saberes Indígenas nas Escolas Yanomami (SIEY), como parte das políticas específicas do TEEYY executadas pela SECADI/CGEEI. Entre 2013 e 2018, o SIEY publicou 12 dos 19 livros descritos acima, dando continuidade a diferentes projetos de pesquisa anteriores implementados pela CCPY/ISA e pela Diocese de Roraima, possibilitando a finalização e publicação dessas pesquisas.

A proposta da produção de livros nas línguas Yanomami para a circulação nas aldeias indica a escolha estratégica de não se privilegiar a forma escolar (cf. Vincent, Lahire, Thin, 2001) e de retomar as atividades de alfabetização e circulação de conhecimento a partir da centralidade da produção escrita nas diferentes línguas (cf. Amaral, Saraiva, Autuori, Gomes, 2017). As ações do SIEY se tornaram o meio de retomar essas experiências e a escrita nas diferentes línguas, independente das dinâmicas de implementação das escolas. O objetivo estrategicamente escolhido foi o de privilegiar diferentes práticas com a escrita contextualizada das línguas Yanomami em detrimento de se ocupar ou de providenciar o funcionamento do aparato escolar com seu tempo e ritos próprios.

Não temos ainda relatos sistemáticos sobre a cir-

culação desses materiais e nem de seus possíveis usos, considerando o grande caos e instabilidade social gerados pela massiva invasão garimpeira que segue em um movimento crescente desde 2016 no território Yanomami. Ainda assim, promover a circulação desses materiais e observar os tipos de interação que é possível gerar através deles é uma das pistas, ou possibilidade, para um futuro retorno ao uso de materiais escritos entre os Yanomami. A circulação de materiais escritos, incluindo livros de alfabetização produzidos em três diferentes dialetos Yanomami, poderá ser um caminho para que não se perca nas próximas gerações o grande legado da alfabetização nas línguas Yanomami.

A avaliação realizada em 2011 traz uma descrição detalhada em quatro das regiões de maior atividade das escolas: Demini, Toototobi, Papiu e Awaris. A situação de então vem descrita através do testemunho de professores Yanomami, assim como foi feita uma aferição aproximada do quantitativo de estudantes, de professores e de aulas ministradas ao longo do ano como forma de dimensionar/registrar a efetiva atividade e posterior declínio das escolas.

Buscou-se também aferir o grau de proficiência em leitura e escrita dentro de cada comunidade em uma escala de cinco níveis, o que revelou um percentual que variava entre 5 e 20% de proficiência nos níveis mais altos, quase sempre concentrados na geração que participou das escolas entre o final dos anos 1990 e 2010. A queda drástica do acompanhamento das escolas por parte das organizações de apoio a partir de 2011 trouxe uma quebra no processo de formação de leitores e de difusão das práticas de leitura e escrita (letramento). A priorização das atividades relacionadas à institucionalização das escolas levou, ou foi concomitante, a uma maior atenção por parte dos próprios professores aos aspectos relacio-

nados à sua condição de assalariados, seja no que tange às relações com a própria SECD, seja no que tange aos aspectos que tal posição mobilizava nas relações internas com sua comunidade e rede de parentesco. Ao mesmo tempo, os jovens que estudavam nas escolas nesse período não viam para si os desdobramentos em termos de uma posição semelhante à de seus professores, pois já havia se esgotado a possibilidade dessa oferta com a geração que os antecedeu. Naquele momento, esse dado já revelava a necessidade de “ajudar os professores a inventar novas escolas para os jovens Yanomami”, àquela época “envolvidos em um intenso processo de mudança cultural” (Albert, 2012, p. 5). Acrescente-se a isso o dado de aceleração do crescimento demográfico, que revelava uma dominância da população de 0–14 anos, que variava entre 44% e 52% nas regiões referidas.

As recomendações dos relatórios de 2011 abordavam a necessidade de se retomar o acompanhamento *in loco* das escolas; de se produzir novos conteúdos e materiais para e a partir das escolas; assim como “a necessidade de repensar a hegemonia do formato ‘uma escola/ uma aldeia’ em função das realidades sócio-geográficas e demográficas de cada região” (idem. p. 6). Colocavam ainda em discussão qual a possível forma de acompanhamento das relações com a SECD/RR, indicando que essa vertente deveria, no entanto, ser assumida de forma mais focalizada em figuras com efetiva competência na mediação dessas relações.

O contexto atual de recrudescimento das invasões por garimpeiros: perspectivas possíveis para as escolas indígenas na TIY

Na última década, temos acompanhado o movimento contínuo de declínio ou paralisação total das atividades escolares em praticamente todas as regiões da TIY. Exceto em alguns lugares que seguem sendo acompanhados por equipes missionárias, como a Missão Catrimani e Olomai (Awaris) ou regiões mais próximas às cidades, onde os professores mantêm uma troca constante com a SECD, grande parte das escolas Yanomami que existiam dez anos atrás hoje estão paralisadas e muitas foram fechadas pela SECD.

A esse quadro local se associa a paralisação da implantação do TEEYY e das ações a ele relacionadas; seguidas das mudanças nas políticas de Estado, após o início do governo Bolsonaro, que levaram à quase total suspensão dos financiamentos à educação escolar indígena e à extinção da SECADI. Por um lado, temos esse quadro de desmonte das políticas públicas que atingiu todos os âmbitos de atuação das instituições oficiais junto aos povos indígenas no Brasil; por outro, temos o desmonte das políticas ambientais e indigenistas, que serviram de estímulo para que a nova invasão garimpeira no território Yanomami ganhasse força frente à impunidade e certo aval do governo Bolsonaro.

Esse acentuado agravamento do cenário atual tem ameaçado a continuidade da cultura escrita nas línguas Yanomami, já que a escola — e agora sua total ausência — passou a ser vista nas comunidades como espaço único e legítimo da alfabetização e de acesso às práticas com a escrita. As informações que temos sobre esse último período são esparsas e serão aqui assembladas como

forma de tecer possíveis estratégias de enfrentamento do atual quadro disruptivo, em que diversas formas de violência assolam as comunidades nas várias regiões da TIY. As perdas em termos de letramento e cultura escrita, além da estagnação das escolas, se somam a muitas outras perdas e destruições do território e da própria integridade dos Yanomami.

As dinâmicas de interação com a escrita, surgidas de forma espontânea em algumas comunidades, nos dão pistas para imaginarmos possíveis caminhos para a difusão de práticas de letramento e alfabetização. Levando em conta o declínio das relações administrativas e focalizadas mais nos aspectos normativos e de regulação das escolas — vale dizer que esse quadro é muito comum em várias das experiências de EEI no país —, seria possível dar continuidade à escolha estratégica de intensificar os processos de alfabetização e letramento sem necessariamente investir ou depender da estrutura complexa e burocrática que a forma escolar carrega?

É interessante notar algumas dinâmicas e experiências de pessoas que, ainda nos períodos anteriores, foram alfabetizadas por parentes que se beneficiaram dos diversificados processos de formação que ocorreram nas diferentes regiões. Podemos referir como exemplo, registrado em 2014, o caso de uma liderança da região do Papiu que nos demonstrou como havia alfabetizado seu filho de 11 anos usando como suporte apenas o dicionário de verbos Yanomami/Português, que na ocasião era o material escrito que havia disponível ali. Na região do Demini, algumas mães relatam como alfabetizaram seus filhos em casa, se valendo de cadernos e lápis. Ou seja, na fluidez do cotidiano e da vida nas comunidades, algumas pessoas haviam criado momentos e estratégias para ensinar a leitura e/ou a escrita, práticas dispersas que, por isso mesmo, atestam possibilidades latentes,

mas que são muitíssimo difíceis de serem registradas.

Neste último período, a experiência da Missão Carimani de circulação de mais de uma dezena de livros atualmente disponíveis, associada à assessoria contínua e observações feitas pela equipe missionária, pode nos dar pistas sobre caminhos potenciais a serem explorados. Temos algumas possíveis frentes: a circulação cotidiana da escrita e difusão das práticas de letramento nas línguas Yanomami; a possível retomada da escola em alguns locais, com acompanhamento para que seja integrada aos ritmos da comunidade; o investimento em ações de formação de jovens — pesquisadores, comunicadores, agentes culturais, realizadores audiovisuais, dentre outros — em temas vários de “gestão territorial, gestão dos conhecimentos, divulgação dos conhecimentos Yanomami para o mundo” (Azevedo, 2012, p. 2).

Circulação da escrita e práticas de letramento nas línguas Yanomami: uma primeira frente de ação e suas perspectivas

A partir da ideia seminal da promoção da ação de “multiplicadores” (Mwangi, 2015), função que originalmente se associava à figura do professor — bem distinta da função/atuação enquanto “funcionário” —, a proposta aqui seria a de dar um caráter mais sistemático ao registro das muitas práticas de letramento e de circulação da escrita para potencializá-las, especialmente as que ocorrem ou podem ser promovidas entre as crianças.

Uma cena emblemática, registrada na observação do manejo dos livros de alfabetização por parte das crianças em seus espaços de vida cotidiana, nos serve como referência:

Os livros do programa Saberes Indígenas nas malocas yanomami da região Missão Catrimani motivam a realização das práticas de leitura e escrita e letramento. Observo que no máximo esses livros duram um mês nas mãos dos Yanomami, pois todos querem ter acesso. As crianças pequenas querem ver os desenhos, outras apenas viram as páginas para contar números. Durante a visita na maloca, encontro duas meninas entre nove e dez anos de idade deitadas no chão, pintando as vogais e as sílabas no livro de alfabetização. Os seus irmãozinhos estão ao redor comendo peixe com o beiju. Os pintinhos pulam entre as meninas trabalhando com os livros no chão e as crianças, a fim de comer as migalhas do beiju que caem no chão. De repente, começa o puxa puxa dos livros. As crianças apanham as canetas e puxam os livros para eles. Já estão bem satisfeitos. Não querem mais o beiju com peixe. As duas meninas pegam seus livros e vão trabalhar separadamente nas suas redes. Os seus irmãozinhos as seguem, querem também ficar juntos. Impacientes, as meninas descem de suas redes, juntam os seus irmãozinhos no meio da maloca, brincam em ser substitutos do professor na sala de aula, distribuem as varas para os pequeninos fazerem riscos no chão, ensinam as crianças a repetir os nomes das vogais que posteriormente estavam pintando (Mwangi, Diário de campo, out.2021).

Essa cena nos indica a possibilidade de inserir nesses contextos a figura de uma pessoa adulta, com domínio seguro da língua escrita Yanomami, que possa se deslocar entre as comunidades de forma a promover e tornar recorrente e habitual essa circulação dos livros, como estratégia para promover a difusão da “cultura escrita em língua materna” (Albert, 2012), das “práticas

de letramento” (Montanha, 2013) e “auto-alfabetização” (Mwangi, 2021). Além da observação e mediação, a exemplo da posição da observadora que a própria cena sugere, esse(a) mediador(a) poderá criar formas várias de interação com as crianças, sem com isso se tornar a referência que centraliza essas práticas e experiências. Essa circulação de mediadores e mediadoras poderia subsidiar proposições cada vez mais sistemáticas de práticas e atividades dessa natureza.

Um outro trecho de observações recentes diz respeito à presença de professores contratados e dos desdobramentos dessa presença no cenário atual:

Na maioria das malocas onde há professor contratado, reservam um local dentro da maloca com mesa, alguns bancos e quadro. Há um barbante de algodão ou de cipó amarrado no alto na parede. Estes servem para pendurar os livros e cadernos dos alunos. Neste espaço há crianças que mal sabem abrir os livros, que trepam para alcançá-los a fim de ver as ilustrações gráficas. Estas aproveitam quando não há a figura do professor. Quando falo da figura do professor, pode ser um professor substituto, um professor voluntário ou uma outra figura de menina ou menino que gosta de ensinar os outros. O professor substituto é uma criatividade dos Yanomami a fim de poder cumprir os horários, cada horário exigido pela Secretaria da Educação que eles preenchem nos seus diários de classe. [Essa estratégia] também ajuda o professor a trabalhar, se envolver com as atividades cotidianas da comunidade sem se sentir constrangido de ficar sempre na sala de aula.

(...)

Por outro lado, outras crianças e jovens, no processo de alfabetização, atam as suas redes no espaço

reservado para a escola, após atividades coletivas na maloca. Com o tempo, estes alunos envolvem-se nas dinâmicas do ditado. Um aluno se embrulha na rede, escolhe o livro, lê as palavras ou frases. O outro, desde a sua rede, apenas escuta. Tenta escrever no seu caderno e depois corrigem juntos.

A minha proximidade com as mulheres yanomami me ajuda a acompanhar o processo de interação das crianças com os livros do SIEY, intervindo apenas quando necessário. Um dia, descobri que uma criança tinha escondido a cópia do livro no mato e quando não conseguia escrever as palavras e as frases que o colega falava, sempre dava saidinhas fora, na verdade ia copiar as frases e palavras que escutou e que não conseguia escrever (Mwangi, Diário de campo, out.2021).

Um outro âmbito de ação, nessa mesma direção, que pode ter um potencial amplo e diversificado de proposições diz respeito à observação mais sistemática entre os jovens sobre a circulação da escrita e de imagens via mídias sociais, como no caso que acompanhamos em 2017 de um grupo de aplicativo de mensagem formado por vários Yanomami falantes de línguas diferentes. A troca de mensagens escritas ou gravadas na língua de cada um dos membros permitia o fortalecimento da cultura escrita nas línguas Yanomami em um contexto não escolar, propiciando a aprendizagem de outras línguas da família Yanomami através das mensagens de celular entre os membros desse grupo multilíngue.

Novos cenários e novos desafios: uma escola Yanomami?

Outra frente de trabalho diz respeito à retomada, em alguma medida, das experiências com as escolas, assim como seu necessário corolário de relações com as instituições de Estado.

Em um exercício retrospectivo, faremos uma breve incursão em uma jornada típica para olharmos mais de perto as dinâmicas de uma escola Yanomami em funcionamento por volta de 2010, para pensarmos suas especificidades, desafios e caminhos possíveis. Trata-se de uma retomada no tempo de um momento da experiência que pode nos informar e nos ajudar a explorar os caminhos a serem percorridos agora.

No caminho próximo à casa coletiva, podemos ver muitas pegadas de pequenos pés marcadas na lama do caminho. As pequenas pegadas terminam em uma casa feita de paxiuba, mas sem o pretume que vemos costumeiramente nas coberturas das casas coletivas, o que faz com que esta casa seja repleta de grilos (*kesikamapë*) e outros insetos. Naquela casa não se acende fogueiras. Por ali vemos um quadro negro, duas grandes mesas e bancos feitos do talo de paxiuba, um varal onde ficam pendurados alguns livros e cadernos meio amarelados, usados e comidos pelos grilos. Cadernos, lápis, borrachas e pastas na mesa. Meninas de aproximadamente oito a quatorze anos, vestindo suas tangas vermelhas, meninos da mesma faixa etária, com seus calções, alguns com chinelos, outros descalços. Um bebê acompanha uma das meninas, outra está acompanhada do irmão de aproximadamente cinco anos. A frente, perto da

lousa, um professor da comunidade divide a lousa em três partes e em silêncio escreve algumas frases. Alguns alunos, geralmente os mais novos, copiam as sete vogais da língua Yanomami e sílabas, outros copiam o nome de animais e os mais experientes copiam frases. No caderno das crianças menores se vê várias páginas com longas cópias de letras. Entra um velho na sala, dá uma olhada, diz algo ao professor e sai. Duas crianças brigaram, uma delas ficou chateada e sai chorando da escola, está brava e volta para sua rede na casa coletiva. O professor segue escrevendo na lousa e olhando o caderno dos alunos que copiam, sem muita conversa entre eles. Uma mocinha entra com um bebê chorando e o passa a uma aluna mais velha, está na hora de amamentá-lo. Cachorros entram, e o professor e os alunos o colocam para fora. A aula começou às 14 horas, já são 16 horas e o professor encerra a aula, irão se organizar para o final do dia antes que escureça e todos saem para seguirem com seus afazeres. Depois de um longo período sem aulas, a escola acaba de reabrir. Toda a comunidade estava envolvida no reahu, o festival funerário para enterrar as cinzas de uma liderança da comunidade que faleceu no ano anterior.

Nessa breve descrição, é possível entender de imediato que o local descrito é de uma sala de aula: lousa, giz, alunos assentados, cadernos, lápis e letras parecem ser elementos que nos informam o que é uma escola em qualquer parte do mundo (Duranti, 1992). O método de alfabetização, adotado entre os professores Yanomami das mais diferentes regiões da TIY, pode parecer um método não muito inovador, que se concentra na cópia de letras e sílabas, expandindo para a cópia da palavra, da frase e finalmente de pequenos textos. Por outro lado,

vemos que nessa mesma cena escolar muitos dos aspectos de uma escola específica Yanomami estão presentes na forma como a comunidade faz acontecer essa escola. O fato da aula ser silenciosa, muito baseada na repetição e na cópia, falam sobre uma forma de ensinar em que não cabe aos professores realizarem perguntas retóricas para os alunos. O método de aprendizagem tão comum entre os *napë*, em que o professor faz perguntas às quais ele conhece a resposta e os alunos respondem como forma de revelar que aprenderam, é algo que costuma ser não somente estranhado, mas percebido com incômodo pelos Yanomami, que muitas vezes se referem aos pesquisadores não indígenas que ali chegam para trabalhar com eles como *waritimapë*: “perguntadores”. Percebe-se claramente o contraste causado por essa enfadonha obsessão dos *napë* em sempre lhes fazerem perguntas.

As escolas Yanomami são geralmente feitas dentro das casas coletivas ou em uma construção próxima à casa principal, como nessa cena descrita, ou em meio ao conjunto de casas, em locais onde não há uma grande casa coletiva. Nessas escolas, a circulação de outras pessoas na sala de aula costuma ser livre. Os irmãos mais velhos, que ficam responsáveis por cuidar de seus irmãos mais novos, podem levá-los para a escola sem que isso seja um problema. O mesmo acontece com a jovem mãe estudante que precisa amamentar o filho. A presença dos alunos não parece ser estritamente controlada, de forma que eles podem entrar e sair com bastante flexibilidade, como na cena descrita do menino que se chateia e sai da escola sem que digam nada.

O tempo da escola é o tempo da comunidade, portanto, o calendário escolar respeita totalmente os tempos coletivos, paralisando em períodos de luto, de festa ou de atividade que envolvam grande parte da comunidade, como acampamentos de caça na floresta, pescarias coletivas, etc.

O parentesco é um elemento fundamental na organização das escolas Yanomami. Há situações em que um professor de determinada família costuma dar aulas apenas a seus parentes próximos, como irmãos, irmãs, cunhados, cunhadas, filhos, filhas e sobrinhos. Há casos também de alunos que não frequentam a escola pelo fato de suas famílias não manterem boa relação com determinado professor.

Além disso, é um espaço de disputa. Por ser um espaço de relação e troca com os *napëpë*, a escola é vista como fonte de mercadorias pelas lideranças mais velhas, e, portanto, o critério do parentesco na escolha dos professores é decisivo, de forma que as lideranças mais velhas tentam incluir seus filhos ou genros durante os processos de escolhas dos professores — processos que costumam acontecer em reuniões comunitárias (Albert, 2012). Ter um genro assalariado é uma grande vantagem para um sogro Yanomami, já que a relação entre os dois é hierárquica, cabendo ao genro alimentar e sustentar seus sogros. O critério da escolha dos professores não passa, portanto, pela competência escolar, assim como o afastamento do professor de seu cargo se dá muitas vezes por motivos não pedagógicos. Trata-se de uma figura de “professor comunitário”, poderíamos dizer. Há uma grande rotatividade de professores, que podem perder seus cargos por indicação da comunidade em meio a disputas internas de grupos ou caso façam algo moralmente condenável, como se envolver com mulheres casadas ou partir em alguma fuga amorosa que seja malvista pela maioria da comunidade.

A partir do momento em que os professores Yanomami se tornaram assalariados, certamente a pressão e disputa pelo cargo entre os grupos familiares aumentaram significativamente, e isso se reflete na postura dos professores nas comunidades e na relação com os *napëpë* e com as cidades.

Essa escola, que vai sendo construída em suas especificidades pelos próprios Yanomami, é um espaço de conhecimento e troca que, se for devidamente equilibrada, sem desprezar o tempo cotidiano das aldeias ou sem ser sufocada pela burocracia escolar, e voltada apenas para alguns Yanomami interessados em estudar, poderia também ser um bom espaço dessa fronteira com os *napë*, que hoje em muitas comunidades são representados pelo garimpo, com forte poder de atração entre os jovens.

Considerações finais

Podemos dizer que a história das escolas Yanomami teve um momento vibrante entre o final da década de 1990 e início dos anos 2000, período em que as escolas comunitárias seguiam como um projeto coletivo. Porém, desde 2018 essas escolas têm vivido uma não história, ou um período de latência que esperamos que possa ser superado em breve, tendo em vista os desafios que os Yanomami ainda têm pela frente.

A nova invasão garimpeira na Terra Indígena Yanomami vem ganhando proporções inimagináveis com um total descontrole da presença de garimpeiros, que ganha força com a alta do ouro e o apoio explícito do atual governo (2019–2022). Soma-se a isso um movimento contínuo de desmonte das políticas ambientais e indigenistas, incluindo as ações voltadas para as escolas indígenas em todo o país. O movimento de declínio que já vinha acontecendo nas escolas Yanomami desde meados dos anos 2000 segue acelerado, com o quadro se resumindo hoje a muitas escolas estaduais fechadas, professores sem salários, e as poucas escolas que seguem funcionando não recebem material escolar, assessoria ou qualquer apoio do Estado.

Segundo um levantamento feito pelo ISA, em 2015, 75% da população Yanomami tinha menos de 30 anos, e apenas 3% mais de 50 anos (Mattos & Lima, 2019). A grande maioria desses jovens hoje não se beneficiam das escolas comunitárias ou outro tipo de ação formativa organizada pelos *napëpë*. Com isso, muitos estão entregues ao pior que nossa sociedade teria para oferecer: a violência, a exploração sexual e da mão de obra no garimpo, entre outras mazelas.

Ainda assim, devemos seguir questionando e pensando as escolas Yanomami? As respostas não estão dadas, os desafios são enormes e os caminhos podem ser variados, a começar pelo questionamento da própria pergunta. Os Yanomami fracassaram em implementar suas escolas? Ou foi um ato de resistência contra a implantação de uma proposta que, na realidade, nunca se efetivou? A escola Yanomami deve ser para todos? Em que medida ela afeta a dinâmica da vida nas aldeias?

Retomamos aqui, para concluir, um trecho significativo da avaliação de 2011, pois consideramos que ele continua extremamente atual, somando-se ao contexto de desestruturação das políticas públicas e invasões garimpeiras:

Por seu lado, os *pata thë pë* (os “velhos”), ficam em via de marginalização nesta discussão. Constatam, com preocupação, que a escola que eles queriam para que seus filhos possam defender sua terra, cuidar de sua saúde e constituir um vetor de articulação social/econômico eficaz com o mundo dos brancos, acabou virando, muitas vezes, um fator de perda cultural acelerada e de mudanças sociais indesejáveis – resumindo: uma “deseducação yanomami”. Consideram, com certa amargura, o desinteresse dos mais jovens para com sua cultura e sua falta de compromisso com

a comunidade. Eles reclamam, com uma crescente resignação, da “preguiça” dos jovens que não tem roça e não caçam, da sua mania de imitar os Brancos, de se “grudar” neles e nos seus objetos, de não redistribuir a renda dos seus salários em benefício de suas parentelas (professores e AIS). Ficam se perguntando se as coisas boas que trouxe a escola, como o apoio à luta política (quadros da HAY) e o envolvimento ativo nas questões de saúde (AIS), compensa mesmo as “coisas erradas” que vieram com ela da cidade e que agora estão impactando fortemente as novas gerações: DST, consumismo, modismos fúteis de Branco, egoísmo e diferenciação social. Alguns chegam até a pensar que hoje, talvez, fosse melhor acabar com a escola para as coisas não saírem definitivamente do controle (Albert. 2012, p. 18).

Ana Maria Gomes

Professora da Faculdade de Educação da
Universidade Federal de Minas Gerais.

Ana Maria Machado

Pedagoga e Mestre em Antropologia pela
Universidade Federal de Santa Catarina.

Mary Agnes Mwangi

Enfermeira e Missionária da Consolta.

Referências

- ALBERT, Bruce. **O PEY visto do campo: mal estar na escolarização**. Boa Vista: Instituto Socioambiental (documento interno), 2012
- AMARAL, L.; SARAIVA, M.; AUTUORI, J.; GOMES, A. "Diálogos entre a linguística, a educação e a antropologia na produção de materiais de alfabetização na língua sanõma.", **Revista Linguística**.V. 3; N. , p.104-125, 2017.
- AZEVEDO, Marta. **Avaliação PEY – O Programa de Educação Yanomami e as políticas públicas de Educação**. Boa Vista: Instituto Socioambiental (documento interno), 2012
- CASTRO, Lídia Montanha. **Participação dos Yanomami nas Conferências de Educação Escolar Indígena e na construção do Território Etnoeducacional Yanomami e Ye'kuana**. Boa Vista: Instituto Socioambiental (documento interno), 2011
- _____. Kami yanomae yamakini yama thë ã oni pou. Nós yanomae pegamos a escrita: Práticas de letramentos entre os yanomae. **Dissertação de mestrado**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2013
- DURANTI, Alessandro. Linguaggio, azione e concetto del sé: gli effetti della scolarizzazione. In: **Etnografia del parlare quotidiano**. Roma: Nuova Italia Scientifica, 1992.
- FERREIRA, H. P., MACHADO, A. M. A., SENRA, E. B. **As Línguas Yanomami no Brasil: Diversidade e Vitalidade**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2019.
- VIEIRA, M. A. R. M., LIMA, L. P. N. S. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental: Terra Indígena Yanomami (Yanomae-Português)**, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2019.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Documento final da I conferência de educação escolar indígena**. Luziânia, 2009.

MWANGI, Mary Agnes Njeri.
**As irmãs missionárias da
Consolata na Amazônia
brasileira 1949 - 2011.** Gráfica e
editora América, 2015.

MWANGI, Mary Agnes. **Diário
de campo. Terra Indígena
Yanomami** (documento interno),
2021.

VINCENT, Guy; LAHIRE, Bernard;
THIN, Daniel. "Sobre a história
e teoria da forma escolar".
Educação em Revista, Belo
Horizonte, n. 33, p. 7-48, jun.
2001.

Sites consultados:

[https://www.meva.org.br/
missionarios](https://www.meva.org.br/missionarios)

<https://novastribosdobrasil.org.br/>

DE PGTA A PEXETEÁ: OS YANOMAMI NA POLÍTICA DOS BRANCOS

MARINA A. R. DE MATTOS VIEIRA

ALCIDA RITA RAMOS

Este trabalho baseia-se no processo de elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) e do Protocolo de Consulta da Terra Indígena Yanomami (HAY 2019).

O contexto

No Brasil, os direitos territoriais indígenas são formalmente reconhecidos, pelo menos, desde a Constituição Federal de 1934 (art. 129). No entanto, foi apenas a Constituição de 1988 (arts. 231 e 232) que aboliu o projeto assimilacionista do Estado ao reconhecer que os povos indígenas têm o direito de determinar seus próprios destinos. A Carta Magna também lhes outorga o direito de usufruto permanente e exclusivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam como povos originários, reconhecendo que eles são os primeiros habitantes do Brasil, e determina que ao Estado cabe demarcá-las e protegê-las. Hoje, depois de mais de três décadas, 13,8% do território nacional corresponde a terras indígenas demarcadas, mais de 98% das quais se encontram na Amazônia legal. A Terra Indígena Yanomami (TIY), com mais de 9,6 milhões de hectares, foi demarcada em 1991 e homologada em 1992.

A demarcação e homologação de uma terra indígena, no entanto, não garante sua proteção e ordenamento. Indo além do direito à terra, no início dos anos 1990, povos indígenas do Acre começaram a discutir e a formalizar acordos internos para o uso e gestão do seu território, sobretudo quando havia escassez de determinados recursos. Inspirada na experiência colombiana com os Planos de

Vida e apoiada pela Comissão Pró-Índio (CPI)/Acre, aquela iniciativa foi o embrião dos primeiros planos de gestão territoriais e ambientais no Brasil, primeiramente reconhecida pelo governo estadual do Acre (Gavazzi 2021). No início dos anos 2000, o Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas (PDPI), gerenciado pelo Ministério do Meio Ambiente, facilitou novas experiências de ordenamento territorial na Amazônia. O escopo dos primeiros planos de gestão em terras indígenas no país já ultrapassava os acordos internos, transformando-os em ferramentas de proteção territorial contra as constantes invasões e ameaças. Foi, sobretudo, uma estratégia dos povos indígenas para exercerem o direito à sua autodeterminação (Grupioni 2021). Com isso, o movimento indígena passou a demandar uma política mais consistente de gestão das terras indígenas no âmbito nacional.

A elaboração da política pública de gestão de Terras Indígenas começou em 2008, quando o governo brasileiro instituiu um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) paritário — seis representantes indígenas e seis governamentais —, reunindo setores do Ministério do Meio Ambiente (MMA), da Funai e representantes da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), além de organizações não governamentais e de cooperação internacional. O GTI conduziu o processo de cinco consultas regionais ao longo de dois anos, que culminou na criação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) — Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012. A PNGATI reconhece o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) como o principal instrumento de ordenamento de terras indígenas.

A PNGATI, portanto, atesta que o Estado brasileiro reconhece o pluralismo multiétnico do país; para ser normatizado, tal plano requer a interação entre as leis estatais e políticas públicas com as regras e instituições

próprias de cada povo indígena. É uma ferramenta de gestão das terras indígenas apropriada às formas de ser e estar no mundo específicas de cada povo indígena. Com esse pano de fundo, os Yanomami e Ye'kwana elaboraram o Plano de Gestão da Terra Indígena Yanomami, o PGTA, que os Yanomami adaptaram para *Pexeteá*.

A elaboração do PGTA na Terra Indígena Yanomami teve como principal articuladora a Hutukara Associação Yanomami (HAY), contou com a assessoria do Instituto Socioambiental (ISA), foi acompanhada pela Funai e outras organizações não governamentais parceiras, e recebeu financiamento principalmente do Fundo Amazônia (FAM). Entre oficinas temáticas e regionais, reuniu homens e mulheres, jovens e anciãos, professores, agentes de saúde, xamãs Yanomami, donos de cantos Ye'kwana de boa parte das mais de 350 comunidades Yanomami e Ye'kwana, além de representantes das sete associações indígenas da TIY (VIEIRA, 2021).

Representantes Yanomami e Ye'kwana participaram dos cursos de formação para a implementação da PNGATI, promovidos pelo Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB), quando conheceram as experiências dos povos do Acre e nelas se inspiraram para elaborar seu próprio plano de gestão. Assim, em 2015, começaram a trabalhar no PGTA da maior terra indígena do país, entre os estados de Roraima e Amazonas, que abriga mais de 28 mil Yanomami falantes de seis línguas diferentes e aproximadamente 700 Ye'kwana. O plano foi concluído em julho de 2019, com a impressão de três versões bilíngues, sempre em uma língua indígena e em português. Uma comissão formada por Davi Kopenawa e outros sete líderes representando todas as associações indígenas atuantes na TIY entregou oficialmente o documento ao governo federal em Brasília e estadual em Manaus e Boa Vista.

Na encruzilhada do entendimento interétnico

A necessidade de escrever um documento para mostrar aos brancos como os Yanomami e Ye'kwana vivem e querem continuar vivendo no seu território partiu dos líderes Yanomami e Ye'kwana com maior experiência de relação com os não indígenas, que chegaram à conclusão que “branco só acredita no que está no papel”. Davi Kopenawa, ao apresentar o PGTA em sessão especial no plenário da Câmara dos Deputados em julho de 2019, declarou: “Hoje a gente bate pela boca, com as palavras e é por isso que elaboramos este documento”. E acrescentou: “Antigamente nosso pai brigava com flecha e o *napë* [não indígena]¹, com bala. Hoje não. Hoje a briga é com documento, é com a palavra”.

Para abarcar o tamanho da Terra Indígena Yanomami — equivalente à área de Portugal — e sua diversidade cultural num mesmo documento que fosse consensual entre os Yanomami e Ye'kwana, o desafio inicial foi encontrar uma definição sobre o documento que fizesse sentido para todos. Na busca por uma linguagem comum, os que participaram da oficina inaugural em 2015 foram preenchendo a sigla PGTA com significados concretos:

- 1 Na TI Yanomami são faladas seis línguas da família Yanomami e a língua Ye'kwana, da família Karib (Ferreira, Senra, e Machado 2019). Sempre que citamos algum termo em língua indígena ao longo do texto, o mesmo está grafado em itálico e se refere à língua daquele locutor que citamos especificamente. Neste caso de Davi Kopenawa, falante Yanomae, a palavra *napë*[pë] se refere aos não indígenas. Porém, para se ter uma ideia da diversidade linguística na TI Yanomami, na língua Sanöma, por exemplo, *napë dipi* se refere aos indígenas não Yanomami. Os brancos, ou não indígenas, são chamados *setenapi*. Essas diferenças refletem as distintas histórias de contato de grupos Yanomami com os brancos ou com outros indígenas.

as palavras verdadeiras dos xamãs, a floresta saudável, tabaco, proteger o território contra o garimpo, pupunha e açaí para fazer festa com os parentes, não deixar os conhecimentos se perderem pelas ideias dos missionários, escola e saúde diferenciadas, radiofonia para a comunicação com os brancos e com o pessoal da saúde.

À medida que as letras P-G-T-A iam sendo recheadas com sentidos concretos, o nome — *pegeteá* — também foi passando por transformações. Sendo PGTA um acrônimo alienígena, ao passar a *pexeteá* e outras variantes fonológicas, os Yanomami e Ye'kwana deram conta de abarcar todos os significados listados anteriormente em uma nova palavra com significado próprio. Muito embora *pexeteá* não tenha realmente sido ortografada como propomos aqui, é uma expressão oral que enfatiza a engenhosidade indígena de se apropriar de uma ideia vaga dos brancos para afinar sua própria concepção sobre o plano de vida. Sonoramente, o neologismo *pexeteá* lembra a palavra Yanomam *prëxëxëma*, que foi utilizada por um grupo de mulheres Yanomami da região Papiu num canto que compuseram para falar sobre o que o PGTA significa para elas. Segundo Armino Góes, ex-diretor da Hutukara e um dos principais articuladores — e tradutores — Yanomami desse processo, a palavra *prëxëxëma* significa ação coletiva para o bem comum, ou estar em movimento pelo povo.

Toda essa busca por definições e significados demandou o trabalho intenso de tradutores, pessoas que conhecem e transitam pelas comunidades Yanomami, Ye'kwana e o mundo dos brancos. Alguns professores e agentes indígenas de saúde (AIS) fluentes em português contribuíram com a tradução, embora com frequência caíssem em traduções literais equivocadas por não conhecerem o idioma político e administrativo do país. Por isso, foi fundamental o trabalho de líderes políticos, representantes

das associações indígenas, e de assessores não indígenas fluentes em uma ou mais línguas faladas na TIY.

Durante as reuniões de trabalho em que indígenas e não indígenas se debruçaram sobre mapas, desenhos, propostas e discorreram sobre temas ligados ao seu ambiente e instituições, ficou claro que os indígenas tomaram para si a tarefa de filtrar seus conhecimentos, de modo a serem inteligíveis aos seus interlocutores. Ou seja, mostraram uma invejável habilidade de perceber as limitações dos brancos e calibrar o seu conhecimento de modo a se fazerem entendidos. Semelhante ao que nos narra o antropólogo Luis Cayón (2014, 66), que participou de um trabalho semelhante entre os Makuna da Amazônia colombiana, o trabalho de aproximação semântica, que nunca se completa, requer uma sensibilidade transcultural raramente encontrada no mundo dos brancos.

Essas aproximações ficam evidentes quando tomamos como exemplo o processo de tradução dos conceitos contidos na sigla PGTA em português (plano, gestão, territorial e ambiental) para o que faria sentido na língua Sanöma — uma das línguas da família Yanomami —, e depois traduzir de volta ao português para criar um campo comum de significados. A palavra “plano” foi traduzida como *Pitapomo pai olö wi*, pensar primeiro antes de fazer uma coisa no futuro; “gestão”, *Winaha sanöma samakö kuanö samakö temö sai pilia totikipö*, o que fazer para vivermos bem; e “territorial e ambiental”, *Kami samakö hai uli tä uli pewö pata kua topa totila tähä samakö pewö kuo pi topa totia kule*, se todo o nosso território/floresta está bem, nós todos ficamos bem.

Quando bem feitas, essas aproximações permitem o entendimento comum, sem o qual não seria possível estabelecer qualquer diálogo intercultural, o que não é nada intuitivo. Aqui cabe uma intromissão antropológica.

O conceito de *méconnaissance*², que poderíamos traduzir como mal-entendido, assemelha-se a tantas outras expressões no mesmo sentido e que estão na base mesma do empreendimento antropológico: equívoco controlado (Viveiros de Castro 2018), compatibilidades equívocas (Pina-Cabral 2002) e a muito disseminada noção de mal-entendidos produtivos. Todas elas apontam para o problema da comunicação imperfeita, seja dentro da mesma comunidade linguística, seja entre culturas. São todos nomes que se dão à tentativa de identificar os nós cegos da intercomunicação e, a partir daí, buscar os sentidos escondidos por trás de palavras muitas vezes traiçoeiras. Termos como democracia, poder e nepotismo, por exemplo, têm o potencial — e muitas vezes o resultado prático — de servir como mais um instrumento de submissão e neutralização política que o Estado-nação impõe aos povos indígenas, resultando também numa dupla punição: submetê-los e difamá-los depois como ignorantes primitivos (Ramos 2014).

Um exemplo é o que ficou conhecido como decreto de emancipação orquestrado pelo Ministro do Interior em 1978. Foi uma tentativa ardilosa da ditadura militar de acabar com a proteção oficial dos povos indígenas. O decreto pretendia “emancipar” os índios da tutela estatal. Quem se oporia à emancipação, que evoca libertação? Aqueles militares usaram esse canto da sereia para criar um

- 2 O conceito de *méconnaissance* é acionado pela antropóloga japonesa Emiko Ohnuki-Tierney ao expor o subterfúgio fatal com que o governo japonês atraiu jovens pilotos para a operação *tokkotai* — conhecida mundialmente como operação kamikaze.

campo que é típico de *méconnaissance*. Usaram uma palavra com alto grau de aprovação popular para deflagrar ações com alto grau de dano social para os indígenas. Ao simular uma alforria para os índios, o decreto visava, de fato, tornar alienáveis as terras indígenas, propriedade do Estado, em benefício de grupos de interesse privados e estatais. Porém, esse ato de desastrada *méconnaissance* não enganou ninguém e teve dois efeitos que, irônica e dialeticamente, favorecerem os indígenas: primeiro, deflagrou um movimento social inédito em defesa dos direitos indígenas e, segundo, autodestruiu-se na queda de braço entre o governo, de um lado, e os índios com seus aliados de outro.

Voltemos ao PGTA.

O experiente líder Davi Kopenawa, na sessão de trabalho inaugural do PGTA, exortou os jovens a desenvolver a habilidade de comunicar-se com os brancos. Primeiro se aprende a língua do outro, depois se aprende a escutar o outro, e assim também se aprende como o outro nos olha. Então, a partir desse exercício de inversão de perspectiva, se aprende a falar com o outro de maneira que ele entenda, sem cair em suas armadilhas:

Parente, vocês já entendem português. Vamos aprender juntos. Vamos aprender a melhorar, a dialogar, escutar o que o *napé* fala pra nós. Também nós vamos aprender como eles olham pra nós. Antigamente eles olhavam pra nós de cima porque eles são altos. Os brancos são muito altos e olhavam (de cima pra baixo) e falavam “olha, índio, o que você quer? Quer café?” Agora nós estamos falando com eles. Nós somos guerreiros. Nós vamos proteger o pulmão da floresta. Então, pessoal jovem, vamos escutar o que eles estão

falando. Vamos aprender o espírito do *napë*. Eles sabem negociar, sabem enganar, mentir. Querem dar dinheiro, querem dar luz, arroz, feijão, café, comida... tudo! Eles vão ficar dando comida pra gente ficar doente. Então, jovem, muito cuidado! Precisa olhar longe. Alma do *napë* sabe falar, sabe fazer truque! Fica falando que vai melhorar, que vai dar presente, fazer casa de alvenaria. Nós somos espertos! Somos gente! A natureza deixou a gente aqui para cuidar do pulmão da terra. [...]. Antigamente nosso pai brigava com flecha e o *napë* com bala. Hoje não. Hoje a briga é com documento, e com a palavra. Então nós vamos esperar. Quando onça está vindo, nós vamos esperar. [...]. Vamos confiar no nosso criador *Omama*, na mãe terra. Ela está muito forte, ela está paciente. Ela vai se vingar. Então vamos ficar tranquilos. Ninguém é ladrão, ninguém é cotia. Cotia está morando lá em Brasília. Nós, não. Nós estamos cuidando da nossa terra com nosso PGTA.

Geraldo Kuisiteri, líder Yanomami da comunidade Rahakapi, construiu uma metáfora que demonstra bem a dimensão do que é traduzir culturalmente. “É como escalar uma montanha”, disse ele para explicar à sua comunidade como é o caminho do pensamento quando busca um entendimento comum e imediato, ou melhor, que traduza os pensamentos Yanomami de maneira inteligível para os não indígenas:

Nós vamos subir até chegar no topo da montanha e enxergamos o nosso horizonte. Assim dá para olhar para baixo e enxergar tudo com clareza. Lá em cima a gente vê tudo, os papagaios, os animais, os cantos, como os brancos falam e o horizonte. Na minha visão, a gente ainda não conseguiu chegar ao topo

desse morro. Se conseguirmos chegar, nós vamos abrir nossos olhos e pensamentos. É assim que nós queremos melhorar o nosso pensamento.

Além de Davi e Geraldo, já veteranos em arenas políticas interétnicas, outros líderes Yanomami e Ye'kwana demonstraram uma incrível habilidade nessa tradução transcultural. Resende Maxiba Sanöma, ao explicar o PGTA para os Yanomami e Ye'kwana reunidos na oficina inaugural, assim se expressou:

Por que estamos fazendo esse documento? Pra mostrar para os brancos que chegam na nossa terra, na nossa floresta, para que os trabalhos sejam feitos escutando aquilo que nós falamos. Então as pessoas do governo que chegam pra trabalhar com a gente, vão saber como a gente quer viver bem. Vão respeitar o nosso jeito de viver bem.

E Alfredo Himotima, professor e pesquisador Yanomami da comunidade Papiu:

Assim diz o PGTA: no tempo dos ancestrais, quando não tínhamos contato, o pessoal vivia na paz, não tinha esse negócio de explorar e estragar o ambiente, só escutavam o canto dos pássaros, transmitiam o conhecimento dos *xapiri* [espíritos da floresta], faziam festas. Na época dos antigos era muito bom, tinha muita palha, a construção da casa era bem feita. Eles não tinham noção de que aquilo era PGTA, mas eles faziam. Agora no PGTA, vamos ter que colocar o nosso conhecimento verdadeiro, sem distorcer. Esse conhecimento tem que ser transformado em escrita para que não acabe. No olhar dos *napë*, eles acham que nós não temos conhecimento, mas temos sim e

vamos demonstrar. [...] Este PGTA não vai estar só na casa de qualquer *napë*, vai estar nas instituições públicas. Este PGTA vai estar amanhã e depois explicando como deve ser a nossa vida. O *napë* vai ser orientado pelo PGTA.

No entanto, o mesmo Alfredo Himotima, na oficina regional do Papiu, alertou:

Se nós utilizarmos só conhecimento dos brancos, vamos deixar de fazer fogueira e vamos começar a usar só o fogão. Um conselheiro distrital [de saúde] no Mucajá se tornou garimpeiro. Ele fez isso porque não tem esclarecimento sobre como devemos proteger nossa terra. Agora chegou informação verdadeira para nos fazer perceber as consequências dessas práticas que não têm nada a ver com nossa cultura.

No evento de entrega do PGTA em Manaus, Davi Kopenawa afirmou que o “PGTA é natureza e traz saúde”. Alheio aos debates ontológicos da academia sobre a divisão entre natureza e cultura, condensou conceitos fundamentais para os Yanomami — como terra-floresta, vida, humanos e não humanos — numa única palavra, “natureza”, a qual ressoa nos ouvidos não indígenas como algo a ser protegido. Com essa simplificação estratégica, Davi passa diretamente ao entendimento de que os Yanomami cuidam do seu território e conservam a natureza, o que gera saúde para todos. E o PGTA representa isso.

Dessa forma, tanto os Yanomami como os Ye'kwana adaptam sua linguagem ao rígido arcabouço da estrutura burocrática do Estado e chamam sua maneira de estar no mundo de “plano de gestão territorial e ambiental”, sem trair os seus próprios conceitos e sistemas de conhecimento; aproximam os significados e avançam no

reconhecimento de seus direitos por meio dessa destreza mental que controla os equívocos semânticos e os mal-entendidos — transformados em produtivos —, próprios do campo interétnico.

Em total consonância com o que relatamos sobre o PGTA da TIY, ao analisar a elaboração de Planos de Vida na Colômbia, instrumento análogo ao PGTA no Brasil, Luis Cayón (2014/0) resume assim esse processo de busca da inteligibilidade:

Por um lado, [os Makuna] cumprem o que os agentes estatais querem, mapeiam seus territórios e localizam seus recursos para que os atores do Estado tenham uma ideia do que neles existe, e, por outro, reafirmam sua forma de vida para o futuro, seu ‘plano de desenvolvimento’, percebendo nos processos de diálogo para construir o Plano de Vida um mecanismo para resolver problemas que os preocupam e reforçar seu sistema de conhecimentos (p. 13).

O caos político cerca a Terra Indígena Yanomami

A elaboração do PGTA da TI Yanomami ocorreu num contexto de grande desestabilização política no país, que levaria ao impedimento da então Presidente da República, Dilma Rousseff, em 2016 e culminaria com a eleição do candidato de extrema-direita, Jair Bolsonaro, dois anos depois. Ao longo desse período, os Yanomami e Ye'kwana observaram uma escalada da invasão garimpeira em seu território, a maior desde a demarcação da TIY em 1992 (HAY e Seduume 2021). Para agravar ainda mais a situação, houve uma piora vertiginosa no atendimento à saúde pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SE-

SAI) em meio à pandemia da COVID-19; novos surtos de sarampo, malária; aumento exacerbado da desnutrição infantil e contaminação de mercúrio devido à atividade garimpeira ilegal (ISA 2020). A ameaça de legalização da mineração em terras indígenas, apoiada por Bolsonaro, e o aparelhamento dos órgãos indigenistas oficiais durante o seu governo amplificaram ainda mais esses retrocessos.

Esse período também inclui o início das reuniões públicas para a construção da Usina Hidrelétrica do Bem-Querer no Rio Branco em Roraima, que afetaria a porção leste da TIY. Soma-se a isso a revisão do Zoneamento Ecológico-Econômico de Roraima e seu potencial de acirrar os conflitos fundiários no estado. Tais processos só poderiam avançar com a adequada consulta livre prévia e informada aos Yanomami e Ye'kwana, conforme preconiza a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), uma vez que havia o risco de seu território e suas vidas serem diretamente afetados. Assim, tomando o exemplo de luta de outros povos indígenas no Brasil contra o avanço de projetos extrativistas sobre seus territórios, os Yanomami e Ye'kwana também elaboraram seu próprio Protocolo de Consulta, descrevendo suas instâncias de decisão, através das organizações sociopolíticas a que pertencem. Decidiram incluir esse Protocolo de Consulta no seu PGTA, entendendo que a definição da estrutura de governança da TIY e a tomada de decisões que devem ser objeto de deliberações mais amplas são parte integral do que define como querem viver em sua terra.

A construção do Protocolo de Consulta começou com a reflexão sobre qual seria a abrangência das instâncias de decisão contidas no documento. A organização política Yanomami e Ye'kwana é baseada na unidade familiar. Quando precisam decidir coletivamente sobre algum assunto, adultos Yanomami dialogam num rito em que

primeiro alguém apresenta a questão e seguem-se falas de apoio ou contradição ao enunciado inicial. Não há hierarquia nas falas, nem uma ordem predeterminada. Todos aqueles ou aquelas que querem opinar sobre o assunto e participar da decisão compartilham seus pensamentos no diálogo *hereamu*. No entanto, é preciso saber falar, o que implica ter experiência com determinado tema e certa maturidade para orientar os pensamentos das outras pessoas da comunidade que estão ouvindo a discussão. Entre os Ye'kwana, as decisões passam por um processo similar nas rodas de conversa dos anciãos.

Partindo das dinâmicas políticas próprias, Geraldo Kuisiteri explicou o que é governança, durante a elaboração do Protocolo de Consulta, da seguinte forma:

A palavra governança é sobre aquilo que nós temos, aquilo que cuidamos porque já temos. Aquilo que nós escrevemos, aquilo que fazemos, os documentos, as nossas reuniões entre lideranças, isso é governança. Conversar, discutir, esclarecer. Esta é a governança que temos - quando solucionamos problemas. A palavra governança é fazer os diálogos, quando discutimos o que fazer com as cinzas dos falecidos. Meus cunhados, nós temos a nossa governança. Quando tem problema, chamamos atenção, convencemos os outros, advertimos os jovens. Nos reunimos, quando fazemos as festas *reahu* [ritual funerário yanomami]. Na escrita parece duvidoso, mas o que já sabemos fazer é governança. No meio de nós já existe governança. [...] Na cidade eles não enxergam a nossa governança. Quando queremos uma roça em outro lugar, discutimos e fazemos a mudança. Tem muita água, onde moramos tem floresta. Nós mesmos temos governança. Nós conseguimos estabelecer boas conversas entre nós, por isso temos governança. Nós

conversamos, dialogamos, nós temos isso. [...] Nós aqui unidos, isso é governança e escolhemos um único caminho grande, moramos em lugares diferentes, mas temos um único grande caminho. Esse que é o cerne da governança. Unidos podemos virar uma coisa só. [...] Esse papel virou um [PGTA]. Seguindo um único caminho nós chegamos em Brasília, com as decisões tomadas em conjunto. Os enganadores criam necessidades como a fome que sozinhos não conseguimos solucionar. [...] Por isso nós queremos colocar nosso papel sobre governança. [...] A governança funciona até os limites da nossa terra. Isso que é governança. Entre os *napé* governança não funciona. A governança funciona entre nós.

Quando Geraldo se referiu aos limites da governança, ele já estava ampliando os alcances das decisões tomadas coletivamente pelos Yanomami e Ye'kwana ao mesmo tempo em que marcava uma fronteira em relação à política externa, dos brancos. Na terceira oficina de elaboração do PGTA, que ocorreu em novembro de 2017, um grupo de Yanomami falantes de diferentes línguas encenaram um teatro em que demonstraram a importância do consenso interno frente às ameaças externas. Eles simularam uma já velha conhecida estratégia de coerção, em que um político — o ex-presidente interino Michel Temer, no caso — e uma empresa extrativista tentavam convencer os indígenas sobre a construção de uma usina hidrelétrica em seu território em troca de “benefícios”, que em realidade são direitos, como a construção de escolas e postos de saúde. A conclusão da cena foi de que, ao unirem Yanomami e Ye'kwana de toda a terra indígena, eles fortalecem a política interna para lutar contra as ameaças de fora.

O nível de governança mais abrangente que o de uma comunidade, ou de um conjunto de comunidades afins

que compartilham relações de parentesco, apenas se tornou necessária a partir da amplificação das ameaças externas, como projetos extrativistas avançando sobre seus territórios, projetos de leis que ferem seus direitos e invasões garimpeiras escalando seus impactos cada vez mais longe. Dessa forma, se configurou um inimigo externo comum que ameaça a sobrevivência dos povos na TI Yanomami e uma nova instância de decisão se fez urgente, na qual se articulem as forças de líderes, anciões, xamãs e associações indígenas na elaboração de estratégias políticas de resistência contra tais ameaças, ou contra os problemas gerados pelos “enganadores”, nas palavras de Geraldo. Nesse contexto, foi formado o Fórum de Lideranças, uma instância de decisão onde se busca o consenso interno para representar toda a TI Yanomami contra o inimigo comum.

A definição de liderança elaborada pelos Yanomami e Ye'kwana no processo de criação do fórum ilustra como eles escolhem seus representantes e o que esperam de qualquer instância representativa. Em suas próprias palavras, liderança é uma pessoa escolhida pela comunidade para organizar e articular; tem que ter experiência, responsabilidade e a confiança de seu povo; é quem sabe falar com coragem com outras lideranças e com os não indígenas; leva a voz das comunidades para fora e transmite as informações internamente; é aquele que pensa em todos e não apenas em si para articular decisões coletivas. Na língua Yanomae, liderança foi traduzido como *ximayotima*, que significa, segundo Dário Kopenawa, aqueles enviados pelas comunidades e que carregam o pensamento e a voz das lideranças comunitárias.

Todas as decisões ao longo da elaboração do PGTA e do Protocolo de Consulta foram tomadas por consenso. Essa é uma regra que está registrada nos documentos como algo a ser respeitado em qualquer processo de

consulta, pois parte-se da experiência bastante comum de lideranças Yanomami e Ye'kwana em que nem suas instâncias, muito menos suas formas de tomar decisão, foram respeitadas. No dia 17 de abril de 2019, por exemplo, Bolsonaro divulgou um vídeo em que aparecia um jovem Yanomami ao seu lado falando a favor do garimpo em terras indígenas. Imediatamente, lideranças Yanomami e Ye'kwana, reunidas para revisar a versão final do Protocolo de Consulta, repudiaram o vídeo em carta endereçada a diversos órgãos do governo, afirmando que

[o] Yanomami que aparece falando com o presidente não representa o povo Yanomami. Estamos reunidas o6 associações da Terra Indígena Yanomami, pajés, xamãs e lideranças yanomami e ye'kwana. Nós sim representamos os povos Yanomami e Ye'kwana, escolhidos por nossas comunidades para falar em nome delas. [...] Nós aqui sabemos os nossos direitos. Não somos crianças, somos lideranças e representantes do povo [...].

Esse contexto mostrou aos Yanomami e Ye'kwana o alcance do contraste entre viver num regime político em que opera a coerção e o seu sistema tradicional baseado na persuasão, ou o que significa fazer política com — ou contra — os brancos. Como novamente nos indica a antropologia, referimo-nos à noção de poder.

A persuasão encontra a coerção

Max Weber talvez seja a autoridade do Ocidente mais citada quando se trata de Estado e violência. Para ele, sem violência controlada não há governo, e diz: “Se só existissem estruturas sociais de que a violência estivesse ausente, o conceito de Estado

teria também desaparecido e apenas subsistiria o que ... se denomina 'anarquia". Logo a seguir, enuncia a célebre definição de Estado como aquele que "reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física". Daí decorre o seu entendimento sobre política como "o conjunto de esforços feitos com vistas a participar do poder ou a influenciar a divisão do poder, seja entre Estados, seja no interior de um único Estado" (1970: 56).

Por essas definições, as sociedades indígenas no Brasil viveriam em estado de anarquia se não fosse pela presença de algum tipo de violência, ou seja, elas só se qualificariam aos olhos weberianos porque nelas detectamos atos violentos, e porque existem esses atos na ausência de Estado, nem anárquicas elas seriam. Concluímos, então, que a realidade indígena, ao passar ao largo da análise de Weber, limitou-a, porque descartou, queremos crer por ignorância, um termo importante de comparação capaz de penetrar mais profundamente a questão geral do poder e do político.

O uso legítimo da violência física como freio da violência ilegítima parece ser a maneira mais cômoda de lidar com uma sociedade de massas em que o consenso talvez seja impossível. Embora haja outros modos de controle social, punir a violência privada com violência estatal é a forma disciplinar canônica do Estado. É o *regime da coerção*.

Contrastando radicalmente, temos nas sociedades indígenas brasileiras o *regime da persuasão* como o modo clássico de exercer o poder. Nele, não há leis impessoais que compelem à conformidade. Ao contrário, "as pessoas têm que ser persuadidas a participar cooperativamente" (Kracke 1978: 4). É o que falta na análise de Weber sobre o poder

político, e é o que sustenta Pierre Clastres (2003) em sua perspicaz *insight* sobre a sociedade contra o Estado. Resistindo à tendência por parte de líderes ambiciosos de centralizar e concentrar o poder e, ao fazê-lo, transformar persuasão em coerção, sociedades indígenas como os Tupinambá quinhentistas criaram, segundo a percepção de Clastres, mecanismos que estancavam o processo que levaria potencialmente à centralização estatal, de modo a criar um efeito de pêndulo entre o um (o Estado) e o múltiplo (as comunidades), com a vantagem, em última instância, do múltiplo.

Ações antissociais e crimes localmente definidos existem em todas as sociedades, e em todas existem mecanismos de controle, punição e reparação. No registro etnográfico de povos indígenas no Brasil, encontramos uma gama de recursos corretivos que vão desde advertências, como boatos e fofocas, ao ostracismo e eventual expulsão — geralmente temporária. Para os Sanõma, por exemplo, o aspecto do sistema punitivo dos brancos que lhes é mais horripilante é o cárcere. Para os Yanonami, o confinamento solitário prolongado, o afastamento radical da sociedade, é o prenúncio da morte (Gustavo Menezes, comunicação pessoal).

Se nos restringíssemos à acepção weberiana de poder, ou seja, o acesso aos mecanismos legítimos da força e de política como a busca e manutenção do poder, então chegaríamos à conclusão lógica de que não há nem poder, nem política nas sociedades indígenas, lógica essa que não tem qualquer suporte etnográfico. O que falta na visão weberiana é abrir o leque de possibilidades para incluir outras formas do político que não sejam diretamente atreladas à violência, à força física e à centralização do poder.

Nesse aspecto, o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1975) pode nos ajudar quando articula poder e autoridade. Essa autoridade não deve ser confundida com a noção do senso comum de que uma autoridade é quem tem poder de mando. Na visão humanista de Gadamer, autoridade vem de autor, aquele que acumula conhecimento. Assim, o poder legítimo deve ser aquele baseado na autoridade do conhecimento, da sabedoria. Como tantos de nós observamos no campo, o conhecimento de um líder político — que também pode ser xamã — é a fonte de sua autoridade e de sua capacidade de persuasão. É o que lhe confere o respeito e a confiança de que usufrui. Daí o grande valor da oratória. Espera-se que um bom líder seja fluente, influente e convincente em seus discursos. Os longos monólogos da madrugada ou da noitinha pronunciados por um líder Yanomami representam nada menos do que o exercício de autoridade e persuasão, quando exorta seus liderados a executar tarefas de acordo com suas orientações que, em si, são produto de longa experiência acumulada.

Com sua longa história de viver sob a política da persuasão, os indígenas no Brasil estão pouco ou nada preparados para enfrentar o regime de coerção que lhes é imposto pela desigualdade das relações interétnicas. Os dramas vividos por indígenas encarcerados mostram que a diferença entre persuasão e coerção não é apenas um expediente conceitual: é uma realidade feita de sofrimento, desespero, desamparo e incompreensão. Pesquisas recentes mostram que toda a heterogeneidade de casos, dramas sociais e processos que têm culminado no encarceramento de índios tem desembocado na vala comum de estereótipos e julgamentos

apressados sobre o lugar inferiorizado do índio na sociedade. (Silva 2009: 220-21). Em suma, a fórmula weberiana da política de coerção reduz os índios apanhados nas malhas da lei nacional à condição sub-humana de objetos despidos de dignidade e até de identidade, pois, ao serem presos, deixam de ser índios para serem classificados muitas vezes como “pardos”. Como ninguém quer se aventurar pelo terreno da imputabilidade indígena, para prender um índio é preciso despi-lo da indianidade.

Conclusões

A extraordinária experiência colaborativa em torno do PGTA demonstra plenamente quanto os indígenas estão “abertos para o Outro”, como Lévi-Strauss (1992) vaticinara em sua incursão pelas mitologias de povos originários ao redor do mundo. Tão abertos estão ao diálogo com o forasteiro, que se esforçam para dosar os seus conhecimentos, de modo a caber na capacidade de entendimento dos brancos: se disserem de menos, correm o risco de serem infantilizados; se disserem demais, confundem os brancos, que, incapazes de captar a profundidade do pensamento indígena, atribuem-lhes uma ignorância que, de fato, a eles próprios pertence. Cientes dos riscos advindos da má compreensão, a *méconnaissance* de que tratamos acima, os Yanomami e Ye'kwana que trabalharam na construção do *pexeteá* mostraram que, ao respeitar as limitações do Outro, protegem-se dos males da incompreensão interétnica. No processo de preencher a sigla anódina vinda de fora, deram ao PGTA uma cara humana, puseram numa palavra, criada ali mesmo, no próprio experimento colaborativo, a sua definição do que é viver bem e plenamente. Ao mesmo

tempo, deram uma lição de relativismo cultural ao levar em conta as insuficiências do Outro interlocutor e se esforçar por traduzir seus complexos preceitos de maneira singela em benefício da comunicação com esse Outro que, talvez pela própria incapacidade de relativizar, aciona o poder de coagir. Nesse sentido, poderíamos dizer que a coerção é uma forma, nada sutil, de admitir a própria ignorância.

Ao se debruçarem sobre a tarefa de mostrar ao mundo exterior como organizam sua vida coletiva, os colaboradores Yanomami e Ye'kwana deram-nos mais uma oportunidade de comparar seu sistema com os modos não indígenas de governança, por exemplo, o conceito de democracia, tão propalado pelo “mundo moderno” governado por estruturas estatais que, em si, já criam desigualdades. Vem à tona o imenso contraste entre o que é viver sob o signo da coerção, em que o Estado tem o monopólio legítimo do uso e da ameaça do uso da força, e num regime orientado pelo poder da persuasão. No primeiro, a participação política ganha contornos bastante limitados, pois não é porque se tem o direito ao voto que se vive num Estado democrático, como bem sabemos e experimentamos. Temos abundantes contraexemplos sem sair da América Latina.

Em contrapartida, há o caso dos Tswana da África do Sul, que davam mais valor a depor um mau governante do que a votar em algum: “a fonte de legitimidade era, em última instância, o desempenho atestado publicamente e não a cabine de votação” (Comaroff e Comaroff 2012, 30). Povos como Yanomami e Ye'kwana, que conseguem manter autônomo o substrato que sustenta seus sistemas de organização e controle social, não optam por se transformar em pequenos Estados hierárquicos, pois percebem que por trás de uma pseudodemocracia está um vasto sistema reprodutor das desigualdades que são

necessárias para que um de seus subsistemas, o dos privilegiados, continue se perpetuando.

Ao enfrentar os desafios externos, não confrontando o poder dos brancos, mas contornando os mal-entendidos gerados pelo contato interétnico, os Yanomami e Ye'kwana trazem à tona uma sabedoria que lhes tem garantido manter uma admirável autonomia cultural. Em meios às provocações vindas de fora, cada vez mais frequentes e mais trágicas, esses povos conseguem nos dar lições que, para os que têm olhos para ver e ouvidos para ouvir, mostram caminhos alternativos ao caos que nos rodeia: são, como diz Ailton Krenak, que tanto admira os Yanomami, “ideias para adiar o fim do mundo”.

Marina A. R. de Mattos Vieira

Bióloga e doutoranda em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas.

Alcida Rita Ramos

Professora Emérita do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

Referências

- CAYÓN, Luis. “Planos de vida e manejo do mundo: Cosmopolítica indígena do desenvolvimento na Amazônia colombiana”. **Interethnic@-Revista de estudos em relações interétnicas** 18: 92-113. 2014.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac-Naify. 2003.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. 2012. **Theory from the South: Or, how Euro-America is evolving toward Africa**. Boulder: Paradigm. 2012.
- GADAMER, Hans-George. **Truth and Method**. Nova York: Crossroads. 1975.
- FERREIRA, H. P., MACHADO, A. M. A., SENRA, E. B. **As Línguas Yanomami no Brasil: Diversidade e Vitalidade**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2019.
- GAVAZZI, Renato. “A experiência de elaboração dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas no Acre”. In: GRUPIONI, Luis D. B. (org.) **Em busca do bem viver – Experiências de elaboração de Planos De Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas**. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica. Pp. 14-32. 2021.
- GRUPIONI, Luis D. B. “Trilhando novos caminhos para a gestão das Terras Indígenas”. In: GRUPIONI, Luis D. B. (org.) **Em busca do bem viver – Experiências de elaboração de Planos De Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas**. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica. pp. 8-11. 2021.
- HAY; SEDUUME. “Cicatrizas na floresta: evolução do garimpo ilegal na TI Yanomami em 2020”. 2021. Disponível em < <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/cicatrizas-na-floresta-evolucao-do-garimpo-ilegal-na-ti-yanomami-em-2020>>
- ISA. “O impacto da pandemia na Terra Indígena Yanomami: #ForaGarimpoForaCovid.”. 2020. Disponível em < <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/o-impacto-da-pandemia-na-terra-indigena-yanomami-foragarimpoforcovid>>
- KRACKE, Waud H. **Force and Persuasion. Leadership in an Amazonian Society**. Chicago: University of Chicago Press. 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de lince**. São Paulo: Companhia das Letras. 1992.

- OHNUKI-TIERNEY, Emiko. **Kamikaze, cherry blossoms, and nationalisms: The militarization of aesthetics in Japanese history.** Chicago: Chicago University Press. 2002.
- _____. "At the Base of Local and Transnational Conflicts: The Political Uses of Inferiorization". **Radical egalitarianism: Local realities, global relations**, 220. 2013.
- PINA-CABRAL, Joao. **Between China and Europe: person, culture and emotion in Macau.** Londres: Continuum. 2002.
- RAMOS, Alcida Rita. "Ensaio sobre o não entendimento interétnico". **Série Antropologia**. 444: 7-31. 2014.
- SILVA, Chrithian Teófilo da. Criminalização indígena e abandono legal: Aspectos da situação penal dos índios no Brasil. In: silva, Christian T.; LIMA, Antonio Carlos de S.; BAINES, Stephen (orgs.). **Problemáticas Sociais para Sociedades Plurais: Políticas Indigenistas, Sociais e de Desenvolvimento em Perspectiva Comparada.** São Paulo: Annablume. pp. 209-222. 2009.
- VIEIRA, Marina Albuquerque Regina de Mattos. "Plano de Gestão e Governança da Terra Indígena Yanomami". In: GRUPIONI, Luis D. B. (org.) **Em busca do bem viver – Experiências de elaboração de Planos De Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas.** São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica. Pp. 86-107. 2021.
- VIEIRA, M. A. R. M., LIMA, L. P. N. S. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental: Terra Indígena Yanomami (Yanomae-Português),** São Paulo, Insituto Socioambiental, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. "A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada", **Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5, p. 247-264, 201.
- WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações.** São Paulo: Cultrix. 1970.

**O PAPEL DAS “PELES
DE PAPEL”: PALAVRAS,
DOCUMENTOS E
TRADUÇÕES NA POLÍTICA
YANOMAMI-*NAPE***

MARCELO MOURA



(...) nossas falas puderam se espalhar muito longe de nossas casas, desenhadas em peles de imagens ou capturadas nas da televisão. Por isso nossos pensamentos já não estão tão escondidos como antes. Antigamente éramos tão invisíveis para os brancos quanto os jabutis no solo da floresta. Não tinham nem ouvido nosso nome. Agora não é mais assim.

(Davi Kopenawa, “A queda do céu”, p.483)

Em 25 de maio de 1992, no Palácio do Planalto, em Brasília, uma cerimônia marcou o decreto de homologação da Terra Indígena Yanomami (TIY). Na ocasião, Davi Kopenawa e o então presidente da república, Fernando Collor, protagonizaram uma troca de presentes: o líder indígena entregou arco e flecha e recebeu a caneta com a qual o ex-presidente havia assinado o decreto de homologação da TIY¹. A assinatura de Collor selou uma vitória fundamental dos indígenas representados por Kopenawa em sua incansável defesa de seus povos e seus territórios. Encerrava um processo de longos anos de disputas e inaugurava um período de esperança na floresta dos Yanomami e Ye'kwana, após décadas em que experimentaram as consequências devastadoras da invasão de suas terras na forma de mortes e da degradação das condições de suas vidas e de seu ambiente.

Já em 17 de novembro de 2018, às margens do lago Caracaranã, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em

1 Boletim CCPY n.57, de 01 de junho de 1992. Disponível em http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=http://www.proyanomami.org.br/apy/arquivo_proyanomami.htm (acessado em 29/08/2022).

Roraima, as dezenas de lideranças Yanomami e Ye'kwana reunidas ali comemoravam a concretização de dois novos documentos: o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Yanomami (PGTA-TIY) e um Protocolo de Consulta. Duas novas ferramentas na luta pela integridade dos seus modos de vida e da terra que compartilham, e também pela garantia do direito de decidirem sobre como manejar seu território e suas relações com o mundo dos não indígenas, segundo seus próprios critérios e procedimentos. Na ocasião, em uma fala na qual destacava a importância daqueles documentos, Davi Kopenawa fez a seguinte declaração: “Antigamente nossos pais brigavam usando flecha e os *napë* usavam bala. Hoje não. Hoje a briga é com documento, é com a palavra”.

Foram-se quase 30 anos entre esses dois momentos. Retrospectivamente, a troca entre o líder indígena e o ex-presidente poderia ser lida como uma troca de armas. Kopenawa entregou arco e flecha, como que depondo suas armas por um desejo de que o estado de violência provocado pela invasão de seu território pudesse ser superado no bojo da proteção legal, e recebe a caneta, protagonista do campo onde se daria a luta pela garantia dos direitos reconhecidos, registrados e homologados. Nas três décadas que separam os dois eventos, em um período de relativa estabilidade social e sanitária, a população da maior terra indígena do Brasil triplicou², e hoje os Yanomami e Ye'kwana tocam com autonomia um processo de articulação política intenso e inédito em sua história, que abrange representantes de toda a TIY. Um processo criativo que precisa mediar distintas formas de fazer política, relacionando uma leitura que

2 A população Yanomami no Brasil, que na década de 1990 era de aproximadamente 10 mil pessoas (ver Albert, 1992, p.63), chega hoje próxima aos 30 mil (dados do DSEI-Yanomami).

os indígenas fazem de si mesmos e de seus modos de organização e aquela que fazem das formas de atuação política do mundo dos brancos, propondo soluções de tradução e comunicação nessa interface.

Apesar dos avanços nesse campo de relações, infelizmente a violência voltou a ser realidade, e os habitantes da TIY enfrentam hoje um novo e poderoso ataque. Crescendo vertiginosamente desde 2016, a invasão de garimpeiros ilegais — enquanto escrevo essas linhas, segundo as estimativas da HAY, são mais de 20 mil trabalhando na TIY — volta a trazer cenas de guerra e calamidade à floresta Yanomami. As consequências são novamente desastrosas: a degradação ambiental, o caos sanitário, assassinatos, doenças, estupros e ameaças fazem parte do decreto de morte e sofrimento entregue pelo garimpo e seus aliados nas portas das casas dos Yanomami e Ye'kwana. Os invasores ganham respaldo e incentivo com a omissão deliberada das canetas de instituições que deveriam atuar para proteger os indígenas e com o discurso ignorante de governantes que desprezam os modos de vida indígenas e buscam, ativamente, criar as condições para a extinção dos povos da floresta e daqueles direitos duramente conquistados com papel e sangue, tinta de caneta e pinturas de guerra.

Imersos em tal contexto, os Yanomami e Ye'kwana se movimentam para tentar barrar a atuação dos invasores, recorrendo a várias instâncias e instituições do Estado. Através das associações criadas para representá-los diante dos *napë*, participam de diferentes espaços de reunião com instituições governamentais, e circulam pela mídia com denúncias da violação de seus direitos, alertas e pedidos de socorro. Ademais, atuam produzindo diferentes tipos de textos escritos, entre documentos, ofícios, relatórios de denúncia, ações judiciais e notas públicas que encaminham para o poder público, a imprensa e a

sociedade não indígena — nacional e internacional —, para sensibilizá-los e fazê-los agir em defesa de seus direitos, sua floresta e suas vidas.

Vemos que os documentos, papéis e palavras escritas são parte central do relacionamento político Yanomami-*napë*. Nos últimos anos, os indígenas têm explorado e aperfeiçoado cada vez mais a prática da escrita desses documentos em diferentes partes da TIY. Neste artigo, quero descrever e refletir sobre o modo como os Yanomami, principalmente os falantes do dialeto Yanomae que habitam a região do rio Demini e seus afluentes — os rios Ananariu, Jutaiu, Mapulau e Toototopi —, interpretam a importância dos papéis e documentos em seu fazer político com os *napë*³ e como se apropriam dessa prática . O recorte que faço também inclui a atuação da Hutukara Associação Yanomami, que, para os Yanomae da região do Demini, é a principal instância de representação e mediação entre os indígenas na floresta e os *napë* nas cidades. Busco destacar na experimentação dos Yanomami com a escrita o papel dos documentos como ferramenta de tradução que tenta remediar um histórico de desentendimentos característico das relações com

- 3 Este texto é um conjunto de apontamentos iniciais, resultados preliminares da pesquisa que venho realizando, desde 2018, entre os Yanomae que habitam a bacia do rio Demini, no âmbito de meu doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Diferentes fases dessa pesquisa, que resultarão em uma tese de doutorado, foram financiadas com o apoio dos editais do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS)/Museu Nacional e da Wenner-Green Foundation, e renderam, até então, um período acumulado de 14 meses de convívio entre os Yanomami na comunidade Maxokapiu, às margens do rio Demini.

os não indígenas. Ao narrarem histórias dos primeiros encontros com os *napë*, os Yanomami apontam para diversos momentos em que o desentendimento mútuo e as *patologias da comunicação* foram responsáveis pelos infortúnios e conflitos do contato. Hoje, os documentos são uma das ferramentas utilizadas para transpor uma distância não só linguística, mas sobretudo uma distância entre os métodos e práticas de atuação política.

A escrita dos documentos pelos Yanomami levanta questões interessantes sobre o modo como realizam diferentes traduções — de palavras, conceitos e práticas —, que os habilitam a atuar com diferentes graus de eficácia diante dos *napë* e o Estado, em um plano de relações políticas caracterizado pelo equívoco e suas potencialidades. Enquanto adaptações e inovações criativas, essas traduções acontecem no entrelaçamento de dois registros de atuação política radicalmente diferentes. De um lado, o plano hierárquico e centralizador de inscrição e rigidez do registro burocrático do Estado e suas instituições; de outro, o plano maleável das relações de parentesco, a multiplicidade na autonomia e dispersão dos grupos e nas dinâmicas da chefia descentralizada, que são atravessadas pelo manejo da palavra e seus efeitos.

Nas memórias em que narra suas experiências iniciais no campo da política com os *napë*, Davi Kopenawa marca as dificuldades em aprender a falar nesses outros espaços, em outra língua e através de um registro discursivo capaz de afetar a escuta de outros interlocutores (KOPENAWA & ALBERT 2015, p. 376-93). Para os Yanomami, uma reflexão sobre a potência e a eficácia das palavras, faladas e cantadas, é central também no modo como pensam seu trânsito e agência em diferentes contextos de relação: no discurso *hereamu* das lideranças e seus efeitos no convívio interno das comunidades; nos diálogos cerimoniais cantados entre comunidades aliadas

durante as festas *reahu*; nas discussões em contextos de reuniões locais e nos espaços de articulação política entre as diferentes regiões da TIY; ou mesmo no canto dos xamãs em suas negociações com os *xapiri*. As diferentes formas de falar com os *napë* poderiam, então, ser pensadas na extensão desse *continuum* de práticas discursivas. Nesse sentido, os documentos revelam um cruzamento entre a importância dada às diferentes modulações da palavra em variados âmbitos da vida Yanomami e como estes entendem e atuam diante da centralidade do papel, da palavra escrita e do registro na cultura e na política dos *napë*.

Papeo siki: desenhar e enviar palavras

Os Yanomami se referem genericamente aos muitos papéis com os quais hoje convivem usando um neologismo construído na junção da corruptela da palavra *papel* em português e a palavra Yanomami *siki*, que é traduzida como *pele* (de pessoas e animais) ou *casca* (do tronco das árvores, das frutas). *Papeo siki*, peles de papel. Tipos mais específicos de papéis ganham expressões correlatas na língua indígena, nas quais mantém-se o termo *siki*. Assim, as cédulas de dinheiro são chamadas de *mareaxi siki*, do termo *mareaxi*, que designa as painéis de barro dos antigos e as de alumínio usadas atualmente, além de pequenos pedaços de metal brilhante que os Yanomami associaram às moedas; *rurama siki*, do verbo *rurai*, *trocar/comprar*; e também de *mirama siki*, do verbo *miramai*, *enganar*. Os cadernos são *caderno siki*. Os livros, *livro siki* ou *utupa siki*— do termo *utupë*, *imagem/sombra*. O termo *siki* se liga aos papéis não só em razão do aspecto destes remeterem imediatamente ao couro dos animais ou à casca das árvores, mas também em referência ao

entendimento dos Yanomami do papel ser, de fato, feito da casca de árvores.

Os Yanomami desconheciam o papel e a escrita no período anterior ao contato com os não indígenas. De seu ponto de vista, ambos estão atrelados aos *napë* e são onipresentes nos mais variados contextos de relações com eles. Os missionários carregam suas Bíblias; os pesquisadores, seus cadernos de campo; as equipes de saúde preenchem seus registros e relatórios; os políticos escrevem suas leis; e assim por diante. No passado, os velhos Yanomami, que hoje vivem na calha do rio Demini, habitavam as cabeceiras do rio Toototopi, e foi lá que tiveram seus primeiros contatos com os não indígenas. Em suas memórias, os papéis começam a aparecer quando falam de sua relação com os missionários evangélicos da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), que na década de 1960 atuavam em um posto construído na região. Como parte de sua estratégia proselitista, os missionários à época esforçavam-se no aprendizado da língua local e na alfabetização dos indígenas que passariam a acessar as “palavras de Teosi⁴” pela escuta de pregações e cantos, e a leitura de textos bíblicos traduzidos para o Yanomae (SMILJANIC, 1999, p.39, KOPENAWA & ALBERT, p.648). Apesar de um interesse inicial pela doutrina cristã, os Yanomami logo a abandonaram, principalmente em razão do desconforto diante das reprimendas constantes dos missionários a seus modos de vida. Contudo, o trabalho da missão alfabetizou uma primeira geração de Yanomami em sua escola, ainda que de maneira incipiente e tímida em seus resultados e na sua apropriação por parte dos indígenas.

4 *Deus*, na forma como os Yanomami pronunciam essa palavra em português.

Na contra-antropologia que nos oferece Davi Kopenawa em *A queda do céu*, o vemos refletir sobre a intrínseca relação que observa na cultura *napë* entre o aprendizado e as “peles de papel”. O xamã é cirúrgico em compreender a centralidade da escrita entre os *napë*, para quem os papéis são suporte para uma memória “cheia de esquecimento” e o principal método de aprendizado, via de acesso aos saberes sobre o mundo transmitidos por seus antepassados:

O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta. Só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. (Kopenawa e Albert, 2015, p.75)

Vemos uma interpretação dos papéis não como exemplo de uma suposta superioridade tecnológica dos *napë*, mas como um signo de nossa inferioridade cognitiva. Carente de movimento e corporeidade, para Kopenawa, a escrita é a palavra em sua potência reduzida, pois “suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, inertes, com seus desenhos negros e suas mentiras” (ibid, p.455). Enquanto ferramenta de aprendizado, serve aos *napë* na medida em que estes só conseguem aprender de fato, ou só fixam as palavras em seus pensamentos, se estas forem “desenhadas”, escritas.

Para os Yanomami, aprender é uma experiência que atravessa não só a dimensão do pensamento, mas também do corpo e do espírito. Alguns exemplos podem ser tomados na própria língua. O conceito de *aprender* é,

de modo geral, referido pela expressão *pihi moyamipru*, indicando um processo de tornar — indicado no sufixo *-pru* — o pensamento (*pihi*) sábio/inteligente (*moyamî*), e pode ser traduzido como *ficar sábio/inteligente*. Os verbos *saber* e *conhecer* correspondem ao verbo *taai*, na língua Yanomae, cujo campo semântico se estende para incluir a tradução dos verbos *ver* e *olhar*. Já o verbo *entender*, *hiriprai*, se forma a partir do radical *hiri-*, correspondente ao verbo *ouvir*. Somadas a essas referências ao plano sensorial implícitas na língua, as formas de aprendizado Yanomami passam pelo corpo também na medida em que um dos métodos privilegiados para o aprendizado é a imitação (*uwëmai*, *imitar*). É emulando os movimentos dos corpos e das mãos que desenvolvem determinadas habilidades práticas, como a confecção de utensílios do cotidiano, a produção de flechas ou o trançado de redes e cestos. Além disso, se referem ao aprendizado distribuindo o processo pelas diferentes partes do corpo envolvidas: aprender a escrever, a jogar bola ou a falar outra língua envolve tornar maleáveis e aptas as mãos, as pernas e a língua (o órgão), que do contrário são *duras* (*kohipë*) e inaptas.

Parte fundamental do processo de aprendizagem Yanomami passa pela *utupë*, a *imagem*, componente imaterial e invisível da pessoa Yanomami e de todos os seres do cosmos, que está diretamente implicada nos processos extracorporais, como nos sonhos e no xamanismo. Como em muitas outras línguas indígenas da Amazônia, as línguas Yanomami não possuem uma palavra correlata ao que nós chamamos de corpo, e na elaboração sobre a composição da pessoa em seus atributos materiais e imateriais, a pele (*siki*), enquanto invólucro corporal externo e visível, se contrapõe à *utupë*, interioridade invisível que só é acessada em contextos particulares. No sonho, é a *utupë* da pessoa que viaja para

lugares distantes no tempo e no espaço e se relaciona com a *utupë* de outros seres e coisas que podem, então, serem conhecidos (LIMULJA 2022). De outro modo, é o fato de tudo possuir uma *utupë* que os xamãs exploram em seus transes. A ingestão do pó *yãkoana* os permite acessar dinâmicas invisíveis aos olhos dos não iniciados, o que incide sobre sua capacidade de conhecer e manejar o cosmos e os corpos. É nesse sentido que Kopenawa afirma que a *yãkoana* “é a nossa escola” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.77).

A incapacidade dos *napë* de acessarem esses outros procedimentos de aprendizado aprisiona seus olhares no traçado das peles de papel. Apesar do teor crítico com que analisa o privilégio da escrita, o xamã reconhece suas potencialidades no plano de relações com os *napë*, e esse entendimento é parte importante da estratégia política que moveu o próprio projeto de Kopenawa de escrever um livro em parceria com o antropólogo Bruce Albert. Nessa obra, Kopenawa decide enviar as palavras sobre seu povo aos *napë* com o desejo de que elas, “Uma vez coladas no papel, permanecerão tão presentes para eles quanto os desenhos das palavras de Teosi, que não param de olhar” (ibid, p.76). Quis, assim, que suas palavras nos alcançassem em um formato reconhecido por nós e que chegassem onde nós estivéssemos, mesmo muito distantes da floresta Yanomami. Nesse sentido, o xamã reconhece, o papel é não só um veículo capaz de transportar palavras no tempo, como auxiliar da memória, mas também capaz de transportá-las no espaço. Manejar a escrita é, então, criar as condições para a dispersão e difusão das palavras, o que na língua Yanomami se condensa na expressão *thë ã praukamai*, literalmente *fazer espalhar* (o verbo *praukai*, *espalhar*, somado ao causativo *-ma*) *as palavras (thë ã)*. As palavras desenhadas no papel cruzam distâncias — temporais, espaciais e, segundo

Kopenawa, cognitivas — que a palavra dita *pela boca* (*kahikini*), na maioria das vezes, não é capaz.

O entendimento Yanomami dos papéis como ferramenta da memória, método de aprendizado e veículo da palavra faz parte não só da reflexão de Kopenawa e sua experiência singular no mundo dos *napë*, mas está presente no cotidiano da vida na floresta de modo cada vez mais enfático e difundido nas comunidades. Hoje os Yanomami convivem com uma miríade de papéis: documentos de identidade, registros de inscrição nos programas e políticas públicas do governo, certidões de nascimento, censos populacionais, extratos bancários, bulas de remédio, calendários, apostilas e manuais, livros didáticos, cadernos, dinheiro, etc. Em sua esmagadora maioria são peças na língua portuguesa e têm disponíveis apenas alguns poucos materiais escritos em sua própria língua, produzidos no âmbito de parcerias com organizações não governamentais. Tais produções são resultado de programas de alfabetização e formação de professores indígenas que tiveram início a partir da década de 1990, após a homologação da TIY. O desenvolvimento desses programas na região do Demini e Toototopi, apoiados à época pela Comissão Pró-Yanomami (CCPY), foi responsável pelo significativo crescimento do letramento entre os habitantes da região nas décadas seguintes.

Como vimos anteriormente, no período em que os missionários da MNTB trabalhavam na alfabetização dos Yanomami, os papéis e a escrita estavam circunscritos aos objetivos catequizadores da missão. Já no contexto da criação dos programas de educação administrados pela CCPY, os Yanomami passam a demandar escolas associando a alfabetização, primeiramente, ao campo da saúde, voltada à capacitação de Agentes Indígenas de Saúde (AIS) para atuarem em suas comunidades (Castro, 2013, p.69), e de modo mais amplo, conectando o

letramento à capacitação política, que possibilitaria uma maior apropriação dos indígenas de seus direitos e dos procedimentos para defendê-los diante dos *napë* (KOPENAWA & ALBERT 2015, p.678, nota 13). Assim, em paralelo à formação dos AIS, o programa de escolarização, desenvolvido por professores não indígenas em um primeiro momento, teve como objetivo principal formar professores Yanomami para que também atuassem em suas comunidades e em outras regiões da TIY. O projeto visava alfabetizar os indígenas em sua própria língua, além de facilitar o aprendizado do português e dos rudimentos da matemática. A estratégia teve bastante êxito, e houve um aumento exponencial de alfabetizados e professores já registrados na primeira metade dos anos 2000 (Castro, 2013, p.70). A antropóloga Lídia Montanha Castro, que participou da implementação dessas escolas na floresta, narra uma rápida apropriação da escrita pelos Yanomami, absortos pelo interesse em aprender aqueles novos desenhos, e com eles, um pouco do mundo dos *napë*.

Os Yanomami utilizam como tradução para o verbo *escrever* o termo *onimai*, que revela uma conexão estabelecida entre os símbolos gráficos do alfabeto e os motivos de suas pinturas corporais. Feitos com tinta preta sobre a pele tingida pelo vermelho do urucum, tais pinturas são ostentadas por sua beleza principalmente durante as festas *reahu* por convidados e anfitriões, pelos xamãs em seus trabalhos cotidianos e também pelos representantes em reuniões políticas dentro e fora da TIY. Dentre diferentes modelos gráficos nomeados, esses desenhos podem ser um conjunto de pontos (*turu*), linhas sinuosas (*yãikano*) ou uma sequência de pequenos traços que é denominada *oni*, de onde se deriva o termo que traduz o verbo *escrever*. A escrita será, então, um *desenhar palavras*, *thë ã onimai*.

Logo nos primeiros anos dos projetos de alfabetização na região, os Yanomami passariam rapidamente do novo papel como estudantes interessados ao de professores, tomando para si o trabalho de ensinar o desenho das palavras. Os relatos desse período revelam também uma multiplicação de recados, bilhetes, cartas, pedidos, placas e avisos que faziam circular as palavras escritas pelos Yanomami entre as comunidades pelos caminhos da floresta (CASTRO 2013, p.119). Hoje, além das escolas que seguem funcionando com o trabalho dos professores Yanomami formados naquele período, a escrita é presente de forma bastante generalizada no cotidiano. As cartas viajando nos caminhos que conectam as comunidades são constantes, e os Yanomami aproveitam ao máximo os viajantes e as visitas como mensageiros. No passado, antes da escrita, as palavras circulavam entre grupos distantes também pelos caminhos da floresta. No período que antecedia a realização de um ritual intercomunitário, por exemplo, os anfitriões enviavam o convite aos convidados através da figura do *mathotho*, geralmente homens mais jovens escolhidos para partir em longas caminhadas até as casas dos aliados, onde estabeleceriam um diálogo cerimonial, o *hiimu*, no qual informações seriam trocadas e o convite seria realizado. Agora, as palavras atravessam de outras formas as distâncias da floresta.

Além das cartas, o sistema de comunicação via rádio amador é usado nesse mesmo sentido, e os rádios estão presentes em quase todas as comunidades da região. Como o rádio, a escrita é veículo de dispersão das palavras entre as comunidades e também entre a cidade e a floresta. Apesar do uso constante do aparelho para tratar de múltiplas questões que os conectam, inclusive para o convite das festas, que já não dependem da caminhada do *mathotho*, algumas comunicações entre moradores de diferentes casas são preferencialmente feitas através

de cartas. O papel envolve as palavras em um fino véu de privacidade ausente na modulação conjunta do rádio, onde são expostas a todos que estiverem sintonizando a mesma frequência. Desse modo, por exemplo, adolescentes solteiros e solteiras trocam cartas de namoro e assim se mantêm sob algum sigilo.

Não é só no campo das comunicações intercomunitárias que a escrita está presente, atualmente, muitos mantêm cadernos onde escrevem em um formato de diário, ou para fazerem suas anotações durante reuniões e discussões coletivas. Também fazem listas diversas, escrevendo desde nomes dos convidados para festas, de pessoas envolvidas em trabalhos coletivos ou de possíveis nomes para um bebê, até as listas de compras para suas viagens para a cidade. É muito comum que vejamos, nas noites escuras da casa coletiva, uma lanterna acesa na rede de alguém que escreve seus pensamentos em um caderno. Perto de minha rede, um casal de jovens sempre lia junto à noite, estudavam e repetiam as palavras em voz alta, ensinavam-se. Os papéis estão sempre circulando entre as pessoas que os leem e releem como forma de estudo: *ya 'esituta-mu', estou estudando*, me diziam os Yanomami quando eu os abordava folheando seus papéis. Alguns têm a escrita diretamente associada aos seus trabalhos. Os professores têm seus diários e planos de aula, os AIS registram suas atividades e acompanham o tratamento de seus pacientes. Essa escrita é diferente das outras que buscam dialogar com outros Yanomami ou consigo mesmos, já que são pensadas para uma audiência *napë*. Os relatórios e registros serão enviados para os não indígenas de modo que estes avaliem o trabalho dos Yanomami. Nesse sentido, esses papéis são entendidos como *rastros/marcas (õno)*, ou as *sobras/restos (kanasi)* de seus trabalhos, e são um tipo de *prova* de suas atividades que incide diretamente sobre a continuidade de seus contratos e salários.

Os termos *õno* e *kanasi* têm bastante rendimento na língua Yanomae, e assumem também a ideia de *vestígio*. São os resultados de uma atividade passada que permanecem no tempo e que permitem um tipo de conexão entre o agente da atividade e aquele que a retoma no futuro. São usados, por exemplo, num sentido arqueológico para as marcas da presença dos antepassados (*pata thëpë*) na floresta, que são chamadas *pata thëpë õno* ou *pata thëpë kanasi*: as roças há muito abandonadas, as evidências deixadas nas pedras no leito do rio onde os antigos fabricavam suas ferramentas, e também se referem a esses mesmos utensílios de pedra que ainda encontram enterrados quando manejam suas roças de hoje. Ademais, os rastros e restos também são vestígios da atividade de pessoas, animais e espíritos nos dias atuais, e o relacionamento com eles guarda potencialidades que devem ser administradas com bastante cuidado: deixar um rastro do trabalho possibilita a manutenção dos salários de professores e agentes indígenas de saúde; seguindo os rastros dos animais chega-se à caça; reconhecer as marcas da atividade dos espíritos nos doentes possibilita a cura xamânica; guardar a terra de uma pegada, o resto de comida ou o rolo de tabaco usado por alguém permite a feitiçaria; destruir os pertences ou mesmo a casa de um parente que já morreu é parte fundamental do processo de esquecimento agenciado pelo ritual funerário.

Para além dos funcionários Yanomami e o resultado de seus trabalhos, a relação entre produzir papéis e deixar uma trilha de evidências para os brancos é também parte importante da apropriação da escrita dos documentos no relacionamento político com os *napë*. Esses papéis escritos, como forma de *enviar a palavra* (*thë ã ximai*) aos não indígenas, possibilitam um diálogo com o mundo dos *napë*, suas autoridades e instituições, suas burocracias e registros. Os documentos enviados são os rastros da

atividade política dos Yanomami referenciados quando querem destacar a negligência contínua dos *napë* diante de, por exemplo, reiteradas denúncias feitas aos órgãos públicos sobre a invasão garimpeira na TIY, ou sobre as condições precárias e o descaso na administração do atendimento à saúde dos Yanomami na floresta. Fazer acumular essas denúncias é forma de tornar visíveis dinâmicas que acontecem no interior da floresta, fazê-las presentes no pensamento e ação dos *napë*, para que não caiam no esquecimento.

Mais do que revelarem uma história do relacionamento político Yanomami-*napë* do ponto de vista indígena, esses documentos nos oferecem uma possibilidade de compreender algumas traduções que acontecem nesse contexto, no modo como os Yanomami se movem entre os métodos de atuação política que reconhecem como próprios à sua cultura e a maneira como se apropriam do modelo de atuação política dos *napë*. Tais traduções não se referem apenas ao plano linguístico, que por si só já anuncia um esforço intenso dos indígenas nesse contexto, mas principalmente ao processo de inovação e criação de procedimentos e ferramentas que possibilitam o trânsito de conceitos e práticas políticas no diálogo entre os Yanomami e o Estado. Por debaixo dessas *peles de papel*, invisível sob suas *cascas* aparentes, existe um intenso processo de mediação entre dois mundos que vai muito além do que dizem as palavras desenhadas ali. Nesses papéis é possível reconhecer alguns pontos de conexão e de distanciamento entre as formas de relacionar a escrita e a importância da fala na política Yanomami e na interface de relações com os *napë*. A produção e os mecanismos de legitimação dos documentos escritos pelos indígenas na floresta e aqueles produzidos por seus representantes na cidade, em suas diferenças fundamentais, nos apontam aspectos importantes dessas

traduções estratégicas e da resistência política Yanomami em um plano de atuação em que, como se diz na floresta, *papeo a xiro kohipë, só o papel é forte*.

Documentos na floresta

Foi em uma reunião na comunidade Marakanã, no rio Toototopi, em meados de 2019, quando ouvi as lideranças Yanomami dizerem que, para tratar com os *napë*, *só o papel é forte*. Essa reunião, dentre outras questões, tratava de levar para discussão coletiva as últimas notícias sobre a aproximação de garimpeiros, do outro lado da fronteira da Venezuela e perto dali. O objetivo da reunião era não só debater o assunto, mas produzir um documento para ser enviado para a Hutukara Associação Yanomami (HAY), avisando-os das notícias da invasão que circulavam pela floresta e pedindo para que os ajudassem a impedir que se concretizasse, falando com os *napë* na cidade (Funai, Polícia Federal, etc.). Essa sequência de ações — identificar um problema, convocar uma reunião, debater, escrever um documento, enviar para a HAY, pressionar os *napë* — é um modelo que se vê replicado na maioria das ocasiões em que decidem escrever um documento, e é bastante característico das dinâmicas da representação política da forma como os Yanomami a entendem e praticam.

Acompanhei muitas dessas reuniões e os momentos de escrita de documentos na floresta. Na comunidade Maxokapiu, às margens do rio Demini, que é onde baseio minha pesquisa, as coisas aconteciam quase sempre da mesma forma. No cotidiano na grande casa coletiva, dentre as conversas ao redor do fogo no café da manhã, no descanso entre as atividades do dia a dia, começavam a surgir as primeiras palavras dos assuntos que leva-

riam aos documentos. Na maioria das vezes, o que seria passado para o papel eram os problemas com a saúde, as questões que surgiam no contexto do atendimento nos postos de saúde da SESAI⁵, as Unidades Básicas de Saúde (UBSIs) administradas pelo DSEI-Yanomami⁶ que estão distribuídas por 37 regiões da TIY. Os moradores do Maxokapiu têm dificuldade para acessar esse atendimento, em um posto que fica em outra comunidade, a mais ou menos 3 horas de distância subindo de barco pelo rio Demini, dependendo das condições das cheias e baixas do rio. Parte do atendimento é realizado em Maxokapiu pelos três AIS da comunidade, que acompanham e tratam seus pacientes com um pequeno estoque de medicamentos que guardam consigo, mantendo comunicação via rádio com a equipe de saúde fixa no posto. Outra parte do atendimento acontece durante as visitas esporádicas que as equipes de saúde fazem à comunidade. Essas visitas acontecem de modo insatisfatório para os Yanomami, que reclamam que as vindas dos *napë* da saúde são muito esparsas e apressadas, já que as equipes não desejam se afastar de seus postos por muito tempo e não gostam de dormir perto da fumaça das fogueiras nas casas Yanomami.

Aos poucos, conforme falavam dos assuntos do cotidiano, algumas reclamações sobre a saúde começavam a aparecer. Os AIS contavam que seu estoque de remédio estava acabando. Outras pessoas comentavam que elas mesmas, ou seus parentes mais próximos, estavam doentes, mas não havia gasolina para ir até o posto. Al-

5 Secretaria Especial de Saúde Indígena, do Ministério da Saúde.

6 Distrito Sanitário Especial Indígena, parte do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS), no Sistema Único de Saúde (SUS).

guns reclamavam do comportamento e do trabalho de determinados membros da equipe de saúde ou mesmo dos AIS da comunidade. Essas queixas iam se acumulando e circulando entre os moradores da casa. Com o passar dos dias, uma das lideranças da comunidade, que os Yanomami chamam de *pata thëpë* — traduzido muitas vezes por *grandes homens* ou *chefes*, e que também se refere à classe etária dos adultos e idosos —, se levantava à noite para fazer um discurso *hereamuu*, convocar uma reunião e anunciar a intenção da escrita de um novo documento, expondo as razões para isso. As falas *hereamuu*, que acontecem quase que diariamente, são a oportunidade dos adultos e velhos, homens e mulheres, de irem até a praça central da casa para exporem seus pensamentos, falando abertamente diante de todos: chamam a atenção para problemas do convívio cotidiano e se dirigem abertamente a seus responsáveis; convocam os corresidentes para atividades coletivas; repassam informações para o conhecimento de todos; reclamam da preguiça dos jovens e os impulsionam a trabalhar; narram experiências, mitos, sonhos e preocupações. Quando o assunto é particularmente sensível, a praça central da casa se transforma em um espaço de assembleia onde os oradores vão se alternando em falas longas que varram as primeiras horas da noite, e retomam quando o sol começa a surgir.

Quando é feito para convocar uma reunião, o *hereamu* geralmente começa chamando todos, principalmente os jovens, para que no dia seguinte saiam para caçar, pescar ou coletar frutos na floresta. Os homens devem ir juntos dos jovens, as mulheres devem fazer beiju ou farinha. A comida deverá ser preparada para possibilitar a reunião. Sem comida, não há conversa e nem a disponibilidade para passar horas, de barriga vazia, debatendo ao invés de estar envolvido em alguma atividade para garantir seus

alimentos. A comida será distribuída ao longo da reunião, o que às vezes pode tomar a forma da distribuição de alimentos aos convidados durante um *reahu*: quando há fartura, os participantes da reunião se desafiam a beber enormes quantidades de suco ou mingau enquanto todos riem e se empanturram. De barriga cheia, se dedicam ao debate, que pode ocupar o dia inteiro, da manhã ao fim da tarde, alguns chegando a ter nove horas de duração.

Esses eventos acontecem, geralmente, no interior da casa coletiva. Todos se reúnem em um espaço da casa, sentados no chão, em bancos improvisados ou nas redes, muitos com seus cadernos e canetas. Trazem para perto o quadro negro da escola, onde o professor escreve o nome da comunidade, a data, e alguma frase que indique o motivo da reunião. A maioria dos participantes é sempre de homens, entre jovens e, principalmente, os adultos e mais velhos. As mulheres vão chegando aos poucos, ficando um tanto afastadas com suas crianças por perto e poucas se arriscam a falar de pé lá na frente como os outros. A conversa procede alternando entre as falas dos participantes que desejam pontuar sobre o tema e os momentos de discussões em que todos intervêm. Os Yanomami se referem às reuniões usando a expressão *noa thayu* — que tem como traduções possíveis *debater*, *discutir* —, mas também são chamadas de *hereamuu*, já que se desenvolvem com uma sequência de falas bastante parecidas com as performances do *hereamuu* do cotidiano: *palavras fortes*, *kohipë thë ã*, por serem incisivas e expostas de modo claro, direto e enfático, características donde emana sua eficácia.

Além disso, se assemelham ao *hereamu* no que se refere ao plano de legitimidade das falas proferidas, geralmente reservado aos *pata thëpë*, homens de meia idade ou mais velhos, que encabeçam suas famílias e assumem posições de liderança dentro da comunidade,

lidando tanto com as questões de convivência interna, quanto aquelas voltadas ao relacionamento com os grupos aliados, inimigos e os *napë*. O verbo *patamuu* aponta para essa confluência entre os *pata* e o lugar político privilegiado que ocupam e, se literalmente o verbo que dizer *agir como um velho/grande-homem/chefe/liderança*, suas traduções também encampam ideias como as de liderar, governar e mandar (FERREIRA 2011, p.221 e p.243). Dentre aqueles que *patamuu* estão, principalmente, os xamãs experientes e os homens idosos, mas é preciso notar os professores e AIS que, mesmo mais jovens, vão assumindo cada vez mais destaque em razão de seus conhecimentos do mundo dos não indígenas, muitas vezes liderando os assuntos nesse plano de relações. Muitos dos professores e AIS que hoje conduzem parte dos assuntos políticos em suas comunidades e atuam como representantes fora delas eram aqueles mesmos jovens e crianças que participaram dos programas de alfabetização na década de 1990.

Conforme avançam na reunião e a discussão vai criando um consenso explicitado nas falas de cada um, é a hora de botar as palavras no papel. O professor toma a frente e, aproveitando o cabeçalho que antes escreveu no quadro, vai aos poucos construindo o documento, condicionando o que foi dito na reunião em uma espécie de comunicado que expressa as insatisfações, as reivindicações e os interesses que motivam a comunicação. Na floresta, o documento é sempre escrito na língua Yanomami e só será traduzido depois, principalmente pelos representantes na cidade, mas ocasionalmente pelo antropólogo à mão. Conforme fui aprendendo a língua de meus interlocutores, fui sendo cada vez mais convocado para essa tarefa que, juntos, encaramos como uma das minhas responsabilidades na relação que vamos construindo entre nossos mundos. O texto come-

ça sempre localizando os emissores daquelas palavras: “nós, lideranças da comunidade Maxokapiu” (“*kami Maxokapiu thëri pata yamakini*”). Trata-se de explicitar que o discurso apresentado naquele documento vem de uma de multiplicidade de vozes que pertencem a um grupo específico, apontando para aspectos característicos do ambiente político Yanomami: a “chefia” descentralizada e a dispersão autônoma das comunidades. Para fazer um documento, e para atuar politicamente diante dos *napë* de forma geral, os Yanomami reconhecem que é preciso transformar as palavras de muitas pessoas em uma posição única, ou como dizem em sua língua, *mori thë ã* (literalmente, *uma palavra*). Essa é uma matemática política sensível que ganha contornos cada vez mais complexos à medida em que engloba outras vozes, e de muitas comunidades diferentes, no contexto de articulação política mais amplo ao redor da HAY. É uma resposta ao constrangimento que vem dos *napë*, do Estado e suas instituições, que privilegiam relações com coletivos políticos bem definidas e que se posicionem de modo unívoco. Ao mesmo tempo que escrever uma palavra única reduz a potência e o dinamismo da fala política Yanomami – que é, necessariamente, múltipla – faz aumentar a potência dessas palavras quando pensadas em relação à sua eficácia na relação com os não indígenas.

O texto segue. Mas antes de exporem suas questões, deixam explícito também seu interlocutor. Quando escrevem para falar dos problemas da saúde, por exemplo, nomeiam diretamente o coordenador do DSEI-Yanomami, que é o *pata* do “povo da saúde”. Com isso, apontam que a comunicação que se almeja com aquele papel é entre os que têm legitimidade para resolver, para dialogar politicamente entre si, e que têm o real poder de decisão: de *pata para pata*, como se dá também no relacionamento intercomunitário na floresta. É entre os *pata*, por exem-

plo, que se realizam os diálogos cerimoniais durante as festas *reahu*, que se voltam, sobretudo, ao contexto de relações políticas entre as pessoas e comunidades de visitantes e anfitriões. Tais diálogos ritmicamente cantados são considerados pelos Yanomami o ápice de suas artes verbais, pela beleza e destreza da performance, e sua poética está a serviço da reafirmação dos laços, da resolução de conflitos e da dissipação das *palavras ruins*, *hoximi thë ã*, que atravessam o relacionamento entre os participantes. Davi Kopenawa diz que, se pudesse, chamaria os *napë* para um diálogo cerimonial, no qual suas habilidades e a força de suas palavras os esgotariam e combateriam suas “palavras de inimizade” (KOPENAWA & ALBERT 2015, p.392). Como nós, com nossa “língua de fantasma”, não somos capazes de discutir em um diálogo cerimonial, resta aos Yanomami o esforço para aprender a falar com os *napë* e seus *pata thëpë*, em um novo tipo de prática discursiva, esforço do qual os documentos são um claro exemplo.

O núcleo do documento vai sendo construído calma e coletivamente, e escrito no quadro negro diante de todos. Escrevem, apagam, corrigem, voltam a escrever. Buscam um comunicado o mais conciso e sucinto possível, evitando as extensões, os muitos exemplos, considerações e as longas e constantes repetições que caracterizam o discurso falado pelos *pata thëpë* Yanomami. Querem revelar, sem rodeios, a preocupação (*xuhurumu*) ou a raiva (*hixio*) diante de determinada questão. A maioria desses papéis, como disse mais acima, busca se comunicar com a estrutura do sistema de saúde. Mas também podem se tratar de denúncias de invasão do território ou de outros assuntos, voltando-se a outros interlocutores, como, por exemplo, nos documentos que falam sobre as condições das escolas na floresta para as secretarias de educação do município de Barcelos e do estado do Amazonas, ou

para tratar do relacionamento com o escritório da Funai na cidade Barcelos⁷.

Quando eram direcionados para a saúde, expunham desde a reivindicação pelo abastecimento de farmácias vazias, por um número maior de visitas das equipes de saúde ou por gasolina para possibilitar o transporte de pacientes até o posto, passando por reclamações e pedidos de afastamento de funcionários negligentes e grosseiros, pela comunicação da escolha de quem serão os AIS a trabalhar na comunidade, até o pedido pela abertura de uma pista de pouso e a construção de um posto de saúde “próprio” na comunidade, para evitar o penoso deslocamento até onde está a equipe de saúde e acabar com a demora entre os atendimentos esporádicos. A reivindicação pela construção do posto já se arrasta desde 2018, quando a comunidade ainda estava sendo construída depois de migrarem para aquele novo lugar — momento que coincidiu com o início das minhas visitas —, mas os Yanomami do Maxokapiu seguem enviando esse pedido nos seus documentos, depois de já terem aberto, pelos próprios trabalhos e recursos, a pista de pouso que receberá, sabe-se lá quando, os aviões da saúde.

Diante de tantas dificuldades na relação com a “saúde”, o fluxo de documentos é bastante intenso nesse sentido. É uma das poucas ocasiões em que conseguem dialogar com os responsáveis pelo sistema do DSEI-Yanomami. Conversando sobre os documentos, meus interlocutores me diziam que quase não conseguem falar com as pessoas responsáveis no DSEI pelo rádio, e que mesmo quando conseguem estar com eles no rádio ou em alguma reunião, afirmam que as palavras que dizem

7 Município do estado do Amazonas, às margens do Rio Negro e próximo do deságue do Rio Demini, que os Yanomami navegam para chegar à cidade.

“só pela boca” não surtem efeitos. Mas, ao contrário, os documentos sim traziam resultados.

Reproduzo abaixo alguns trechos extraídos da transcrição de uma entrevista que realizei sobre o assunto, quando dois Yanomami me respondiam sobre a potência dos documentos que enviam para a saúde:

H. Yanomami: *Documento* kanasi xiro kōtamu. Kami yamaki yërayu maki, avião hami, wa hwatayu maki, yamaki kanasi kō imi. *Documento* wa kae ayuhuru tēhē, wa hipikitayu tēhē, pata eha, *coordenador* eha, ihi tēhē *documento* kanasi xiro waro tamu kami yanomae yamaki urihi pē hami.

—
Somente os restos/resultados dos documentos que retornam. Nós voamos de avião, mas, você vai falar (com os napë na cidade), mas os nossos restos/resultados não retornam. Se você viaja junto com o documento, quando você entrega para o pata, para o coordenador, é só então que apenas o “resto” do documento chega à nossa floresta.

M. Yanomami: *Documento* yama ximai mao tēhē *remedio* kiki huimi. *Remedio* kiki waro imi urihi hami. *Documento* yama a thaprarini, *boa vista* hami yama a ximai. ihi tēhē *remedio* kiki waro. ihi tēhē *remedio* kiki ithorayu.

—
Se não enviamos documento, os remédios não vão. Os remédios não chegam à floresta. Depois que fazemos o documento, nós enviamos para Boa Vista. Então os remédios chegam. Então os remédios vão “descer”.

Nessas falas, que são bastante exemplares da forma como, de um modo geral, os Yanomami confiam na eficá-

cia de seus documentos, quero destacar brevemente dois pontos. Na primeira resposta, vemos o termo *kanasi*, sobre o qual falamos algumas páginas atrás, utilizado dessa vez para pensar os “restos” do documento, atribuindo ao termo um sentido de *resultado*, os efeitos visíveis de sua eficácia política: no exemplo citado, uma nova leva de remédios no posto de saúde e na comunidade. Outro ponto interessante é que, na forma de descrever a chegada dos remédios à floresta, utilizando o verbo *descer*, *ithorayu*, meu interlocutor aponta, mesmo que indiretamente, uma proximidade na relação entre os documentos e o pouso dos aviões que abastecem os postos de saúde na floresta, e o trabalho dos xamãs, que ao tomarem *yãkoana* e cantarem, fazem, também, “descer” os seus espíritos auxiliares para a cura dos pacientes. Chamando os *xapiri* pelos cantos, os xamãs chegam à cura. Chamando os remédios pelos documentos, os Yanomami acessam, por outras vias, outro tipo de cura.

De volta à escrita dos documentos. Enquanto o professor escreve no quadro negro, outro participante da reunião vai copiando o conteúdo do documento em uma folha de caderno, debaixo de um cabeçalho com local e data. Geralmente essa função de “escriba” é de um dos jovens ainda estudantes, mas que já domina a escrita. Apesar de não falarem durante a reunião, os mais jovens escrevem aquelas palavras ditas pelos *pata thëpë*, visto que a maioria não sabe escrever. Os documentos nunca são muito longos, e raramente ultrapassam uma folha. Assim como a escrita no quadro, muitas rasuras e rascunhos são descartados antes de chegar ao resultado final. O momento de finalizar o documento geralmente coincide com a dispersão dos participantes da reunião pelo avançar da hora. Muitos dos jovens e homens vão jogar futebol, atividade religiosamente presente todos os dias nos fins de tarde, e ficam apenas alguns mais velhos

e aqueles que ainda passam o texto para o papel. Com a escrita finalizada e passada a limpo, o documento ainda não está pronto, pois é preciso coletar as assinaturas.

Anexado à folha com o texto escrito, os Yanomami enviam uma lista de assinaturas que, por si só, é um objeto particularmente interessante por revelar pontos importantes das traduções que compõem as estratégias políticas dos Yanomami diante dos *napë*. Buscam coletar o maior número de assinaturas possível entre os participantes da reunião e os corresidentes, o que pode ser feito logo após a finalização do documento, ou nos dias que se seguem à reunião até as vésperas do papel ser levado para a cidade. Para os Yanomami, ter um grande número de assinaturas é importante para a eficácia daquele documento, mas, sobretudo, é fundamental que estejam presentes as assinaturas dos *pata thëpë*. Aqueles que sabem escrever, mesmo que de maneira incipiente, assinam seus nomes. É interessante notar que muitos, na hora de escreverem seus nomes, o fazem incluindo entre os “sobrenomes” um título, ou cargo, como por exemplo: Fulano “*Conselheiro Distrital*” Yanomami, fazendo referência à estrutura de controle social da saúde indígena através do Condisi⁸; Beltrano “*Tuxaua*” Yanomami; ou Sicrano “*Vice-Liderança*” Yanomami, lançando mão de termos de uso comum no contexto da política indigenista no Brasil e da política dos *napë* de modo geral.

Esses títulos e cargos se multiplicam entre “lideranças”, “conselheiros”, “*tuxauas*”, “responsáveis” e seus “vices”, e têm sido bastante utilizados, não só nos documentos, mas nas relações políticas no cotidiano de forma experimental e flutuante pelos Yanomami. Tal fenômeno me parece responder, paradoxalmente, aos dois modelos de atuação política enredados na experiência Yanomami.

8 Conselho Distrital de Saúde Indígena.

Por um lado, se direciona as exigências de legitimidade no plano de representação política dos *napë*, quando demandam, ou mesmo fabricam, figuras de “liderança” para torná-las indivíduos responsáveis exclusivos pelas dinâmicas de representação e mediação, setorizadas e centralizadas. Os Yanomami me explicavam que exibiam seus cargos nas assinaturas com uma forma de *causar medo*, *kirimai*, à medida que, ao lerem aquele papel, os *napë* se veriam constrangidos e ameaçados, não pelo teor das palavras no texto, mas por supostamente reconhecerem o peso político da posição dos emissários daquela mensagem. Todavia, ao se apropriarem desses cargos e títulos, os Yanomami os tornam maleáveis em sua multiplicação, distribuição e redistribuição constantes entre os homens adultos da comunidade. Empossando, desempossando e voltando a empossar os representantes ao sabor das variações de suas relações interpessoais no cotidiano da vida na comunidade, os Yanomami redencentralizam e redinamizam o modelo de representação estática proposta pelos *napë*, recondicionando-o aos imperativos do espaço político tradicional: o parentesco, a “chefia” distribuída e contextual, os ideais de autonomia dos indivíduos e comunidades e a legitimidade dos *pata thëpë* no plano do trato político.

Ao buscarem “causar medo” nos *napë* com seus “sobrenomes”, os Yanomami almejam incutir força no documento, de modo a incrementar a potência das palavras escritas e alargar as possibilidades de sua eficácia em produzir resultados. Mas isso não é tudo. Entre os *pata thëpë* que assinam um documento, a maioria deles não sabe escrever, e assim precisam carimbar suas impressões digitais no papel. Com tinta preta de jenipapo ou líquidos próprios para carimbos que compram na cidade, os mais velhos carimbam seus dedos no papel, ato que chamam de *imi uximamuu*, que literalmente significa *pin-*

tar o dedo de preto. As impressões digitais, muitas vezes, vão soltas no papel, sem identificar a quem pertencem, e outras vezes vão ao lado de seus nomes, escritos por outras pessoas. Os Yanomami me diziam que carimbavam as impressões dos mais velhos para que os *napë* não pudessem dizer que aquelas palavras eram *mentiras* (*hore thë ã*) ou que se tratavam apenas de uma brincadeira dos jovens letrados. Se, para a nossa sociedade da letra, a assinatura de um documento com a impressão digital pode ser vista como um signo de incapacidade, ou mesmo de inferioridade ou impotência política dos analfabetos, para os Yanomami é justamente o contrário. Os donos daquelas impressões digitais são quem, de fato, possuem legitimidade e força política no contexto de onde aqueles documentos emergem, e é ao carimbo dos dedos que eles atribuem a potência e a eficácia dos papéis que enviam aos *napë*.

Em um caso recente, após muito esforço, os Yanomami do Maxokapiu conseguiram reativar as atividades da escola na comunidade, através da prefeitura de Barcelos, que além dos salários para a contratação de professores, passou a disponibilizar alimentação para a merenda dos estudantes e um contrato para a função de merendeira. Meus anfitriões estavam bastante empolgados com a reabertura das aulas para as crianças, e também com os salários que seriam acessados via escola. Esse processo de reabertura foi encabeçado por um dos professores da comunidade, que, durante alguns meses, se dedicou a idas e vindas até a cidade, levando e trazendo documentos para conversar com os *napë* da prefeitura e da secretaria de educação e conseguir todos os papéis necessários — inclusive a certidão de nascimento registrada em cartório das crianças que seriam matriculadas na escola —, tendo que navegar por diferentes estruturas da burocracia estatal. Relatando toda essa experiência

na reunião que convocou para passar os informes sobre a reabertura da escola, o professor afirmara que havia sofrido (*ohotai*) muito com todo esse trabalho, mas que por fim, mesmo sozinho (*yãmi*) e sem ajuda, havia conseguido. Apesar de felizes e satisfeitos com a atuação do professor, os outros foram rápidos em responder dizendo que não havia sido o professor o responsável pela volta da escola. Apontavam que, se os *pata thëpë* não tivessem carimbado seus dedos em documentos feitos coletivamente e ido junto com o professor para a cidade, ele não teria conseguido nada. De algum modo, poderíamos pensar que através das assinaturas, mas principalmente das impressões digitais dos mais velhos, aquelas “palavras inertes” desenhadas no papel voltam a ganhar corpo, força e eficácia por tornarem presentes os *pata thëpë* que as proferiram à distância.

Esse fato nos revela não só uma reafirmação da legitimidade dos *pata thëpë* e a eficácia política de suas palavras para os Yanomami, mas também alguns traços do lugar pensado para a figura dos representantes na mediação e diplomacia com os *napë*. Os resultados dos trabalhos dos representantes na cidade são efeitos não só de sua capacidade de circular no mundo dos *napë*: saber falar português, dominar a escrita, manejar outras tecnologias dos não indígenas e ter algum grau de entendimento dos procedimentos e burocracias do relacionamento com o Estado e suas instituições. Lembremos que hoje, muitas vezes, essa função é exercida por jovens adultos, sobretudo aqueles formados nas turmas de alfabetização nos anos 1990. Em conversas com alguns representantes, e também escutando-os falar em diversos contextos de reunião, é comum que alguns se posicionem como *hiya*, *jovens/adolescentes*, diante de outros homens mais velhos que são, por isso mesmo, aqueles que de fato ocupam posições de maior potência política em suas comunidades.

Por isso, a eficácia dos representantes, do modo como interpretam os Yanomami, repousa principalmente nas palavras dos *pata thëpë* que os representantes levam consigo até os *napë*.

Documentos na cidade

No contexto de atuação da associação Hutukara, por exemplo, muitos dos documentos feitos na floresta e pensados como forma de “enviar as palavras” para os brancos passam pela associação antes de serem encaminhados, e muitas vezes os papéis que saem da floresta são levados até a cidade nas mochilas dos diretores da associação. Em alguns momentos ouvi os Yanomami se referindo aos representantes com o termo *ximayotima*, um neologismo que reúne o verbo *ximai*, que traduzimos por *enviar/mandar*, e o sufixo *-tima*, que funciona como um nominalizador. Uma tradução literal possível para o termo poderia ser *aquele que foi enviado*. Enquanto um tipo de mensageiro ou emissário, um arauto responsável por fazer dispersar as palavras vindas dos Yanomami na floresta entre os *napë* na cidade, meus interlocutores também relacionavam sua ideia dos representantes ao papel do *mathotho*, que no passado levava os convites e notícias pelos caminhos que conectavam as casas aliadas.

Mas não é só a função de mensageiro dos documentos que os representantes exercem, e uma ideia de representação do tipo “ventríloquo”, em que uns aparecem reproduzindo as palavras que na verdade saem da boca de outros, ficaria muito aquém da caracterização do trabalho dos representantes Yanomami. É preciso reconhecer na atuação dos diretores da Hutukara Associação Yanomami (HAY), por exemplo, a complexidade da diplomacia que praticam na cidade, que depende de muitos fatores

e, principalmente, do intenso e complexo trabalho de tradução do qual falamos. Enraizada nesse contexto de mediação, o principal trabalho da Hutukara é o de criar, manter e alargar os canais de comunicação através dos quais as palavras podem circular entre os habitantes da floresta e as instituições não indígenas na cidade. Os representantes Yanomami são eleitos em assembleias realizadas pela associação, eventos que acontecem na floresta reunindo os representantes e os *pata thëpë* de muitas comunidades diferentes, vindos de várias regiões da TIY. Os escolhidos para atuar na HAY em sua sede em Boa Vista/RR — os diretores que compõem o quadro da associação — são na maioria jovens que muitas vezes precisam passar longos períodos longe de suas casas para poderem aprender não só a língua dos *napë*, mas também as diferentes ferramentas e procedimentos que os permitem acessar recursos de financiadores para seus projetos, lutar pela garantia dos direitos de seu povo diante dos *napë* e pela melhoria das condições de vida dos habitantes da floresta.

Quando os documentos que os Yanomami escrevem na floresta chegam ao escritório da HAY, eles são objetos de outros processos de tradução. Em primeiro lugar, devem traduzir o texto da língua Yanomae para o português, para depois condicioná-lo aos moldes dos documentos reconhecidos pelos *napë*. Numa longa conversa sobre os documentos e o papel da associação, o vice-presidente da HAY, Dário Kopenawa, que é um dos principais responsáveis pela mediação com os *napë*, explicava-me que nessas traduções eles buscam criar um texto direto e “claro” (*waoto*) em português, evitando as repetições e reiteraões típicas da fala Yanomami, que ele me caracterizou como “*thë ã yapa-yapamu*”, que poderíamos traduzir pela ideia de *ir e voltar* com as palavras repetidas vezes. Quando traduzem as palavras

dos *pata thëpë* da floresta, os representantes na cidade dizem que buscam não só os correlatos entre as línguas que permitam a compreensão daquele discurso pelos interlocutores *napë*, mas também destacar “os pontos importantes” e tratar de apresentá-los dentro de uma linguagem jurídica, que conecte as reivindicações dos moradores da floresta ao quadro dos direitos indígenas e dos deveres do Estado. O “sofrimento” exposto pelos Yanomami em seus papéis vai ser traduzido em termos da violação de seus direitos, a “raiva” que os *pata thëpë* expressam se traduz por “indignação” e “revolta”. Se as lideranças avisam (*yëmakamai*) sobre o contexto na floresta, pedem/chamam (*nakai*) por recursos ou querem (*peximai*) a adequação dos serviços e da conduta dos funcionários da saúde, por exemplo, suas palavras viram “denúncias”, “demandas”, “exigências” pela garantia de seus direitos diante dos *napë*.

Depois de nossa conversa, que aconteceu no escritório da HAY, Dário abriu uma gaveta em sua mesa para mostrar seu trabalho com os documentos da floresta. Era uma pilha de papéis bem arrumados, onde estavam textos escritos e impressos via computador e grampeados juntos aos documentos escritos pelos Yanomami na floresta. No papel impresso, com o logotipo da HAY, um cabeçalho padrão com data, local e os remetentes encabeçava a tradução do documento que precedia a assinatura de um dos diretores da associação. No caso, a maioria estava firmada por Dário, com sua assinatura em cima dos dizeres que indicavam seu cargo: Vice-presidente da Hutukara Associação Yanomami. Me contou que todos aqueles papéis tratavam da situação das escolas na floresta, e que seriam transformados em um ofício que reuniria aquelas palavras em uma “palavra única” (*mori thë ã*). Tal documento seria protocolado junto às Secretarias de Educação de diferentes municípios de dois

estados, Roraima e Amazonas, cujas fronteiras a área Yanomami atravessa. Entregar esses papéis juntos, os ofícios e traduções feitas pela HAY, anexadas aos documentos originais que chegam da floresta, é o que torna essas intervenções mais “fortes”, *kohipë*. É o ato de juntar (*kōkaprai*) essas duas modulações de retórica política e seus diferentes modos de ir para o papel que fazem os documentos Yanomami eficazes na cidade. Esses papéis, quando entregues aos *napë*, também são pensados como um rastro, *õno*. Os Yanomami reconhecem a marca que deixam quando registram suas queixas nos termos da burocracia e dos registros dos *napë*, e a trilha de papéis deixada no caminho de suas relações políticas é retomada em suas potências sempre que precisam insistir sobre um assunto negligenciado, fazendo os *napë* se lembrarem que não é a primeira vez que denunciam essa ou aquela situação, e pressioná-los a agir.

Na cidade, os papéis que os Yanomami escrevem e manuseiam são bastante diferentes daqueles do cotidiano na floresta. A associação, por exemplo, respondendo a imperativos legais, precisa ter um estatuto social, documento registrado em cartório no qual expõe seus objetivos, formas de trabalhar e suas normas de funcionamento. A HAY também depende da escrita para fazer projetos e concorrer em editais de financiamento que possibilitam a continuidade de seus trabalhos, além de ter de apresentar prestações de conta detalhadas aos financiadores. Atuam nesse contexto contando com o suporte das alianças com ONGs, indigenistas, administradores, antropólogos, advogados e demais parceiros, que incluem outras forças no campo do movimento indígena de diferentes partes do país. Entre outras escritas importantes que acontecem no espaço de atuação da Hutukara estão os relatórios e as denúncias, manifestos e notas públicas, cartas de repúdio e outras peças direcionadas não

apenas para as instituições do Estado, mas para toda a sociedade não indígena. Usam suas redes de parceiros e apoiadores, além de páginas próprias em redes sociais na internet, os jornais e a mídia de um modo geral, como forma de “fazer dispersar as palavras” dos Yanomami, *thë ã praukamai*, tornando visível a opinião dos Yanomami e a situação de suas vidas na floresta, tão distantes dos olhos e ouvidos dos *napë* nas cidades. Esse trecho da entrevista com Dário é bastante elucidativo:

Kama pata pë hami Hutukara thëri yamaki pre pairio pihio. Ihami yamaki pairio. Ihami yamaki hereamu pairio. Yamaki ã hwai pairio. Yamaki nosiamu pairio. Yama thë ã praukamai ai urihi hami. inaha hwei Hutukara thë uuxiha yamaki kiai kuo. Yamaki ã hwai pairio. inaha napë pë kuu, representatividade do povo Yanomami, e thë ã mare hiraiwihi. Yamakiã hwai pairio, napë pata pëha. inaha yama thë thaiwi thë kua. Hwei yama thë ã praukamai mao tēhē, yamaki ã hwai praukai mao tēhē, ihami ai thë urihi hami, Brasilia urihi hami, ihami mau hwarau pukatu hami, napë pëni Europa thë ã hiraiwihi, ihami yama thë ã hipi praukai mao tēhē, thë ã prauku proimi. inaha kuë yaro, hwei yama thë ã kohipë hwai. Thë ã waoto thai. Yanomae yamaki nē ohotai kuo pë naha yama thë ã waoto hipi. Yanomae yamaki urihi pë hami haromatima pë hoximai kuo pë naha yama thë ã hipi. Yanomae urihi pë hami onimatima hoximai kuo pë naha yama thë ã hipi.

Nós da Hutukara também queremos comparecer junto às “lideranças” deles. Nós queremos comparecer lá. Nós participamos das reuniões lá. Nós comparecemos para falar. Nós comparecemos para mandar/dar ordens. Nós vamos dispersar as palavras nas outras “florestas”. É assim que é nosso trabalho

dentro da Hutukara. Nós comparecemos para falar. É assim que os não indígenas dizem, representatividade do povo Yanomami, é como eles chamam. Nós comparecemos para falar entre as lideranças dos não indígenas. É assim que é o que fazemos. Se nós não dispersarmos essas palavras, se nós não falarmos longe, lá nas outras “florestas”, em Brasília, lá do outro lado do mar⁹, no lugar que os não indígenas chamam de Europa, se nós não formos entregar e espalhar essas palavras lá, essas palavras não se dispersam. É por isso que nós falamos com força. Falamos com clareza. Nós entregamos com clareza as palavras sobre o sofrimento dos Yanomami. Nós entregamos as palavras sobre a piora das condições da saúde na nossa floresta. Nós entregamos as palavras sobre a piora das condições da escola na nossa floresta.

Notemos como Dário traduz o conceito de representatividade: “comparecer para falar”. Grande parte do trabalho de diplomacia da HAY é feito em conversas e negociações, nos escritórios dos *napë* e em suas salas de reunião, sejam elas físicas ou virtuais, em diferentes partes do Brasil e do mundo. Ao lado do fluxo de documentos, falar diretamente com os *napë* é também uma ferramenta importante para a estratégia política Yanomami, em seu objetivo de se fazerem presentes e serem ouvidos, entendidos, pelos não indígenas. Quando têm a oportunidade, os representantes “falam forte” (*kohipë*

- 9 Os Yanomami chamam o mar de *mau hwarau*, termo que também usam para se referir ao grande Rio Orinoco na Venezuela, associando-os, em razão de sua extensão, à enorme quantidade de água que o demiurgo Omama fez brotar furando a terra nos primeiros tempos.

hwaï) e, como disse Dário, vão até esses lugares para *mandar*, que é como podemos traduzir o termo *nosiamuu*. No plano das múltiplas esferas de autonomia individual e coletiva em que os Yanomami estabelecem suas relações entre si, o ato de *mandar* é raro, e uma ordem não é algo que os Yanomami recebem bem. De fato, as poucas dinâmicas relacionais que incluem a possibilidade de *nosiamuu* entre os Yanomami são aquelas em que se expressam o parentesco assimétrico, como, por exemplo, nas relações entre um pai e um filho e, principalmente, entre o sogro e seu genro. Circunscrito a essas relações, o ato de mandar, como já dissemos, também pode ser referido pelo termo *patamuu*, e se mantém reservado aos homens mais velhos, pais e sogros, os *pata thëpë*. No contexto de atuação da HAY, é possível ocupar essa posição na direção dos *napë*, tornando fortes as palavras dos jovens representantes, sustentando-as na multiplicidade de vozes das lideranças nas comunidades da floresta, que, tornadas uma posição unívoca e condicionadas a uma linguagem dos direitos reconhecidos pelas legislações do Estado, são levadas por todas as direções, cruzando os caminhos nas “florestas” dos *napë*. É só assim que podem ser ouvidos.

— Heyati: insistência, resistência

Do ponto de vista Yanomami, o que se busca nos documentos é imprimir nas palavras escritas a mesma eficácia e força que atribuem aos discursos de seus *pata thëpë*. Entendem que fazer política com os *napë* demanda atuar em um campo da univocidade, legitimidade e registro, e tendo isso em mente, fazem uso dos métodos e práticas necessários para alargar a tradutibilidade de suas intervenções. Exploram as potencialidades dos “rastros”

que suas palavras escritas deixam no registro dos *napë* e, para isso, buscam um padrão de documento que é visível, reconhecido e valorizado pelos seus interlocutores: datado, localizado e assinado. Da mesma maneira que um xamã experiente ganha potência no acúmulo de relações com os espíritos auxiliares, poderíamos pensar que os documentos Yanomami acumulam potência em seu formato e na multiplicidade das palavras que carregam, para produzirem efeitos ao serem recebidos e lidos. Os documentos revelam não só a apropriação pragmática da alfabetização, mas, ainda, as soluções e estratégias criativas dos Yanomami em sua experimentação com os conceitos e práticas da política não indígena a partir de seus próprios termos.

Apesar da confiança na força de suas palavras e documentos, os Yanomami sabem que sua eficácia não depende apenas do sucesso de suas traduções. De nada servem os papéis e o bom condicionamento das palavras para essa outra escuta se os *napë* simplesmente *não querem ouvir* (*hiri pihomihe*) ou, se ouvem, *não respondem/obedecem* (*huo*). Somados ao sofrimento que os motiva a enviar suas palavras aos brancos, os Yanomami têm de lidar com a frustração de perceber que, muitas vezes, seus esforços são feitos *à toa* (*puo*). O silêncio dos *napë* é ensurdecedor. Depois de enviarem seus papéis, as lideranças da comunidade tentam seguir os “rastros” de suas palavras, se comunicando pelo rádio com a Hutukara e perguntando sobre o encaminhamento das questões levantadas. Na cidade, os representantes tentam cobrar as instituições do Estado para poderem repassar as informações de volta para a floresta. Nesse processo, as demoras e a falta de resposta produzem nos Yanomami um tipo de “ansiedade burocrática” (ALLARD, 2012), que incide, paradoxalmente, numa multiplicação desses documentos e intervenções. Na atual luta con-

tra a invasão garimpeira em suas terras, por exemplo, acumulam-se denúncias, ofícios, alertas e pedidos de socorro. Enquanto escrevia esse texto, uma reportagem que circulou na mídia local de Roraima¹⁰ apontava para o silêncio do governo federal diante de ao menos duas dezenas de documentos encaminhados pelos Yanomami a diferentes instituições como o Ministério Público, a Polícia Federal, a Funai e o Exército. A tragédia que os Yanomami enfrentam em diferentes regiões da TIY não foi apenas anunciada antecipadamente, o anúncio foi oficial, documentado, registrado, mas, infelizmente, ignorado e esquecido.

Diante dos drásticos efeitos do descaso e da omissão deliberada, os Yanomami me diziam que os *napë* colocavam seus documentos “na gaveta”, e que, assim, os esqueciam. Em seus esforços “à toa”, os Yanomami enfrentam um sentimento de impotência política quando suas palavras escritas são, de fato, inertes ao caírem no esquecimento dos *napë*. O esquecimento, como aludimos anteriormente, é o principal modo de relação reservado aos mortos Yanomami, cujo apagamento ritual destinado a eles — no manejo de seu corpo, seus pertences e seus “rastros” — busca neutralizar, ou ao menos reduzir, a potência relacional dos sujeitos que devem passar para fora do plano de relações humanas. Segundo os Yanomami, a continuação dos mortos entre os humanos ameaça o ordenamento social e cosmológico, e tal presença disruptiva precisa ser afastada de toda forma, até negando a convivência com os mortos mesmo no plano da memória. De maneira similar, tornando invisíveis os papéis Yanomami esquecidos em suas gavetas, os *napë* rejeitam

10 <https://roraima1.com.br/2022/08/18/governo-bolsonaro-ignorou-21-pedidos-formais-de-ajuda-dos-yanomami> (acessado em 29/08/2022).

e despotencializam essas palavras, denúncias e pedidos de socorro, silenciando-os. Ao esquecê-los, os *pata thëpë* dos *napë* zelam pelo conforto do ordenamento político e econômico que os convêm, negando aos Yanomami não só sua presença no espaço político, mas a garantia e o acesso aos seus direitos. Os tratando como mortos, os *napë* negam aos Yanomami a sua própria humanidade.

Certo dia, enquanto as lideranças no Maxokapiu se organizavam para começar mais uma reunião e a escrita de mais um documento que cobraria, mais uma vez, a construção de um posto de saúde na comunidade, perguntei a uma das lideranças se não estavam cansados de estarem, já há alguns anos, pedindo pelo posto sem qualquer resposta dos *napë*, um claro sinal de que não havia interesse na questão por parte deles. Meu companheiro me respondeu que os *napë* não queriam ouvir, mas eles continuariam enviando o documento *a despeito* disso: “*documento yama ximai heyati*”. Na entrevista com o vice-presidente da Hutukara, Dário me respondeu algo muito parecido diante do mesmo questionamento sobre o vazio de respostas à maioria de seus documentos:

Napë pata pëni wamareki nëhë waripuu yarohe, wamareki nohimaimi yarohe, documento pë ã huai pihioimi. Yamaki pihi pree kuu. Pihi kuu maki, kami yamaki documento thaaï heyatiaï. Nosiamuu heyatiaï.

—
É porque as lideranças dos *napë* nos hostilizam, é porque não têm amizade por nós que não querem responder as palavras dos documentos. Nós também pensamos assim. Nós pensamos, mas nós fazemos os documentos a despeito disso. Mandamos/damos ordens mesmo assim.

Na insistência com que mantêm o fluxo de documen-

tos, os Yanomami anunciam sua resiliência, teimam em não se resignarem ao lugar de invisibilidade e impotência a que a hostilidade e inimizade dos governantes *napë* os relegam. Enviando suas palavras escritas sucessivas vezes, vão deixando rastros cada vez mais difíceis de ignorar, dispersos por toda parte. O termo *heyati*, presente em ambas as respostas de meus interlocutores, na floresta e na cidade, e que traduzimos pelas expressões aproximadas *a despeito de* ou *mesmo assim*, guarda esse sentido de teimosia e insistência. Aprendi essa palavra na floresta, quando íamos tomar banho no rio ou no igarapé em dias chuvosos e eu reclamava da água gelada. Meus amigos riam e concordavam comigo dizendo: “*sai mahi maki, yamaki yarëmuu heyati*”, “está muito frio, mas vamos tomar banho mesmo assim”. A despeito dos muitos “banhos de água fria” com que os *napë* tentam apagar a presença Yanomami e sua luta política, com silêncios e esquecimentos, mas também com muito barulho nas tentativas escancaradas de retroceder na amplitude dos direitos conquistados pelos indígenas, na invasão e destruição de suas terras, nos assassinatos, violações e seguidos ataques às vidas dos povos da floresta, apesar de tudo, os Yanomami insistem e reinsistem: *heyati*. Com papel e caneta, os Yanomami resistem.

Marcelo Moura

Doutorando em Antropologia
Social - Museu Nacional/UFRJ.

Referências

- ALBERT, B. "Indian Lands, Environmental Policy, and Military Geopolitics in the Development of the Brazilian Amazon: The Case of the Yanomami". *Development and Change*, v. 23, n. 1, pp. 35-70. 1992.
- ALLARD, O. "Bureaucratic Anxiety: Asymmetrical Interactions and the Role of Documents in the Orinoco Delta, Venezuela." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2(2):234-256. 2012
- CASTRO, L. Kami Yanomae Yamakini Yama Thë ã Oni Pou. Nós Yanomae Pegamos a Escrita: Práticas de letramento entre os Yanomae. **Dissertação (mestrado)**. Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Mestrado Interinstitucional - MINTER/UFRR. 2013.
- FERREIRA, H. **Dicionário de verbos: português-yanomama: napëpëni thë thaa thaatarapëhe nahã thãaxo, yanomama thããxo, thëkipëã wëanowei siki**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2011.
- KOPENAWA, D. & ALBERT, B. **A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.
- LIMULJA, H. **O desejo dos outros. Uma etnografia dos sonhos Yanomami**. São Paulo, Ubu Editora. 2022.
- SMILJANIC, M. I. O corpo Cósmico: O Xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi. Brasília. **Tese de Doutorado**, Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília. 1999.

**PARTICIPAÇÃO POLÍTICA
E COTIDIANO ENTRE AS
MULHERES YANONAMI
DE MATURACÁ: NOTAS
ETNOGRÁFICAS SOBRE
A ASSOCIAÇÃO
KUMIRÃYÕMA**

MARYELLE FERREIRA



Introdução

Em Maturacá, região situada na Terra Indígena Yanomami ao lado do Estado do Amazonas, vive o subgrupo Yanonami¹. Seu contexto social carrega várias complexidades a partir do contato diário com a Missão Salesiana, com o Exército, com profissionais de saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) e com garimpeiros. Nessa região foi criada a primeira Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyõma (AMYK), que busca comercializar artesanatos feitos pelas mulheres Yanonami e levar a perspectiva feminina para os espaços políticos que existem para além do *xapono* — casa coletiva, aldeia. Essa associação foi criada em 2015, articulando mulheres Yanonami de várias comunidades do rio Cauaburis e agregando-as à política que já vinha sendo desenvolvida pela Associação dos Yanomami do Rio Cauaburis e seus Afluentes (AYRCA).

As motivações que levaram à sua criação são múltiplas. Essas mulheres se mobilizaram em busca da valorização do trabalho realizado na confecção dos artesanatos, incorporando a essa pauta a geração de renda, o manejo

1 Os Yanonami são um subgrupo falante da língua Yanomami, pertencente à família linguística Yanomami.

sustentável da matéria-prima das cestarias e da produção na roça, com a finalidade de garantir a autonomia e o reconhecimento das mulheres e, principalmente, posicionando-se frente à garantia dos direitos territoriais e da proteção da terra demarcada mediante as ameaças do garimpo ilegal.

Naturalmente, a vida social e política das mulheres não se resume à AMYK, mas ela é um ponto chave que marca a inserção das Yanonami no universo cosmopolita do branco, por isso é preciso compreender a sua trajetória de criação e de expansão do seu reconhecimento. Também não é, necessariamente, a associação que fez elas se aventurarem na vida política, mas, sim, a vida política dessas mulheres na aldeia que as levou a constituir uma organização, de modo que entender a vida das mulheres Yanonami de Maturacá, desde 2015, passou a ser um olhar para como o universo cotidiano se espalhou para outros âmbitos.

Para além de contar sobre a criação da Associação de Mulheres Yanonami e a história da atuação dessas mulheres na política indígena feita junto com os não indígenas, esse texto busca levar o leitor ao entendimento de que a AMYK consiste em uma extensão da forma como elas constroem seus espaços de confiança e como estão transpondo suas formas tradicionalmente coletivas de participação na vida social para os novos modos de fazer política em contextos interétnicos. É a primeira associação de mulheres da etnia Yanomami, e representa o público feminino das aldeias situadas no rio Cauaburis e seus afluentes próximos ao município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas. As notas etnográficas ensaiadas neste texto pretendem apresentar um pouco sobre a participação política das mulheres Yanonami da região Maturacá, descrevendo brevemente o seu processo de imersão no universo inte-

rétnico através da associação de Mulheres Kumirãyõma. No percurso da associação, chegaremos à compreensão lacônica sobre a agência dessas mulheres, abordando certas dimensões da vida social, especialmente aquelas ancoradas nas sutilezas das relações cotidianas. A inspiração para tal perspectiva veio da leitura de autoras indígenas (BENITES, 2018; VERON, 2018) e não indígenas (RAMOS, 1990; ALÈS, 2000; GUIMARÃES, 2005; MACHADO, 2015) que se mobilizaram para pensar na produção da socialidade nas sociedades indígenas a partir da potência criativa das mulheres e de como a vida política e cotidiana se misturam. É interessante pensar que cada passo dado por essa organização no processo de se inserir e dominar os espaços mais distantes do território Yanomami é uma reprodução da subjetividade feminina Yanonami. Vejamos como ela se constituiu e se expandiu, traçando uma trajetória institucional em um curto período de tempo.

A Associação de Mulheres Yanonami Kumirãyõma

A associação resulta do processo da trajetória política dos Yanonami da região do rio Cauaburis. As demandas femininas vinham sendo discutidas e, em parte, realizadas por meio de projetos da AYRCA com financiamento governamental. Embora a AMYK tenha sido criada pelo esforço e pela estratégia de algumas mulheres e da política local, sua concepção adveio das experiências vividas por elas no campo de projetos de políticas públicas que visam o desenvolvimento sustentável. Em um primeiro momento, o projeto Tiëmotima, articulado e construído dentro do Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas (PDPI), tendo a Universidade Federal do Amazonas (UFAM) como entidade assessora, fazia a capacitação e o acompanhamento sistemático e continuado. Foi por meio

do Tiëmotima que as mulheres Yanonami começaram a se articular para a comercialização do artesanato, por exemplo. Posteriormente, o projeto Yaripo, que tem por objetivo desenvolver atividades de ecoturismo na Terra Indígena Yanomami e no Parque Nacional do Pico da Neblina, conta com a atuação de diversas instituições, como o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), Fundação Nacional do Índio (Funai), Exército Brasileiro e Instituto Socioambiental (ISA).

A ideia de uma organização oficializada de mulheres se iniciou por meio do esforço de algumas que já atuavam na AYRCA ou pertenciam à família de “lideranças tradicionais”, sendo filhas ou esposas, e que haviam participado dos dois projetos anteriormente mencionados. A primeira presidente, por exemplo, atuou na AYRCA e participou da agenda política das organizações indígenas do alto rio Negro, o que contribuiu para a elaboração da proposta de uma associação de mulheres Yanomami. Ela conta que, durante as viagens pelo rio Negro, foi conhecendo associações de mulheres, tendo contato com as discussões femininas em eventos, assembleias e seminários da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

À medida que percebiam que oficializar uma organização de mulheres era um caminho eficaz para negociarem suas demandas com o Estado e, ao mesmo tempo, expandir a participação política, a proposta vinha sendo conjecturada pelas mulheres durante essas imersões em projetos e nas relações políticas com os brancos. Porém, a AMYK só foi criada quando membros do Departamento de Mulheres da FOIRN foram até Maturacá para ministrar oficinas de capacitação em artesanato para as mulheres, e foram surpreendidos com o pedido delas para formalizar

a AMYK. A oficina é o ponto-chave da narrativa de criação da associação, pois marca o processo de formalização da organização que já vinha acontecendo nos diálogos entre mulheres. O momento foi de articulação entre todas as mulheres da região de Maturacá em prol da associação e, sobretudo, da efetivação da presença da FOIRN, em especial o Departamento de Mulheres, entre os Yanonami do Amazonas. As ex-coordenadoras do Departamento de Mulheres da FOIRN ficaram impressionadas com a obstinação das mulheres Yanonami para criarem a associação e, em poucos dias, estabelecerem as discussões, a estrutura e definirem algumas pautas que atendessem às demandas. A oficina que estava programada para a terceira semana de julho de 2015 se transformara em escolha de chapa e de eleições para a nova associação de mulheres Yanonami.

A primeira presidente da AMYK adquirira experiência na condução de associações quando atuou como secretária e tesoureira da AYRCA entre 2013 e 2015. Ao mesmo tempo, suas viagens e participação na política indígena do alto rio Negro equiparam-na para elaborar a proposta inicial. A assistência de outras associações indígenas da Amazônia, como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), foi crucial para a criação da AMYK. A associação focaliza a autonomia das mulheres Yanonami na venda de artesanato, na geração de renda e no fortalecimento de sua agência política. Por meio da AMYK, elas mostram de maneira contundente que integram plenamente os espaços da política interétnica, participando de negociações e estratégias para a defesa dos direitos indígenas. Com a sua criação, elas passam a exibir um invejável traquejo em lidar com finanças, trâmites burocráticos e outros contextos urbanos que

são raramente, ou nunca, associados a indígenas, muito menos a mulheres indígenas.

Logo depois de criada a associação, as mulheres empenharam-se em divulgá-la no “mundo dos brancos” e buscar potenciais apoiadores. A partir daí, em abril de 2017, organizaram uma exposição de artesanato em Manaus, que culminou com o evento *Suwë pë kôkamôu [reunião de mulheres]: arte, cultura e articulação entre mulheres indígenas*. A exposição ocorreu no Museu da Amazônia (MUSA) e contou com vários parceiros: pesquisadores; instituições indigenistas privadas, como o Instituto Socioambiental (ISA), e estatais (Funai); instituições de ensino, como a Universidade do Estado do Amazonas e o MUSA; e o movimento indígena, com a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e a FOIRN. Ela teve expressiva repercussão local por envolver universidades e museus, mas, insisto, a iniciativa veio unicamente das próprias mulheres que organizaram a feira e angariaram suporte. Eram onze que acrescentaram à exposição de Manaus palestras e oficinas sobre os saberes femininos. Foi a primeira participação da AMYK em eventos fora do território, a primeira exposição de artesanato fora de São Gabriel da Cachoeira e a primeira vez que as mulheres falaram a um público de pessoas não indígenas.

Ao porto São Raimundo, da cidade de Manaus, chegaram oito mulheres da comunidade Maturacá, duas de Inambú e uma de Nazaré, carregando sessenta sacos de peças de artesanato, quase todas vendidas na exposição, totalizando cerca de dez mil reais (R\$ 10.000). Durante a exposição, muitas conheceram outras experiências do movimento de mulheres indígenas, como a Associação das Mulheres Indígenas do Rio Negro (AMARN), e, principalmente, experimentaram o cosmopolitismo não indígena: universidades, museus, pesquisadores.

Na mesma ocasião, através do ISA, contataram alguns agentes da Le Ciel Foundation, de Nova Iorque. No fim daquele mesmo ano, viajaram aos Estados Unidos sob os auspícios dessa fundação.

Como queriam, as mulheres Yanonami divulgaram sua recém-criada associação, venderam muitas peças, encontraram novos apoiadores e, principalmente, foram reconhecidas por etnólogos e pessoas que trabalham com povos indígenas que, até então, não imaginavam a potência das mulheres Yanonami. Em Manaus, essas mulheres ficaram longe de filhos e maridos por uma semana. Assim, desimpedidas, aproveitaram para comprar produtos não indígenas já integrados à rotina de trocas locais — roupas, alimentos, panelas — e mimos para os parentes. Como são elas que conduzem, nas aldeias, as trocas de produtos da roça e mercadorias entre os parentes e os forasteiros moradores (militares e missionários), aplicaram o mesmo padrão na cidade ao decidirem o que fazer com o dinheiro arrecadado com a venda de artesanato.

Longe dos maridos e da comunidade, o sentimento de segurança vem do amparo que a rede feminina de parentesco lhes dá. Sem dominar o português, algumas foram a Manaus confiando nas companheiras que falam ambas as línguas. Elas não apenas participaram de todas as atividades, como criaram estratégias para tornar a comunicação com os brancos mais próxima e dinâmica; com seus belos cantos, fizeram os participantes captar a força feminina em ações coletivas. Em quase todas as atividades da programação, cantaram em coro e dançaram em roda para incluir os participantes e mostrar-lhes um pouco da maneira como os Yanonami constroem suas redes de confiança e intimidade. Mostraram, principalmente, como funciona a AMYK e qual é o seu principal objetivo: fortalecer a coletividade das mulheres. Como

um *kula* urbano e feminino, paralelamente ao contexto solene de expor objetos e ideias, levaram a cabo seções de trocas.

A repercussão do evento em Manaus deu à AMIK um novo alento e chamou a atenção de novas entidades de apoio nacionais e internacionais. Daí em diante, as assembleias da AMYK passaram a ser numerosas frequentadas pelas pessoas da comunidade, outros parentes Yanomami e outras entidades parceiras, como a Universidade de Boston, que apoiava o projeto Yaripo, pesquisadores do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (Inpa) e da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). Suas pautas e planos passaram a ser objeto de longas discussões entre lideranças tradicionais e membros da AYRKA. Ou seja, a visibilidade da AMYK tomou proporções jamais imaginadas pelas próprias mulheres.

No fim de 2017, representada por duas sócias, a organização foi convidada para visitar a Universidade de Boston e também participar de um evento que congregava líderes indígenas mundiais, organizado pela Le Ciel Foundation, de Nova Iorque. Essas reuniões giraram em torno do fortalecimento dos direitos indígenas, com especial atenção para a questão de gênero. Foi a primeira vez que mulheres Yanomami representaram sua organização no exterior. Como resultado, a AMYK recebeu uma doação com a qual equiparam a associação com barcos e motores.

Depois dessas experiências, a expressividade da associação possibilitou a sua inserção em outros projetos, como a série *Saberes da Floresta Yanomami*, fruto de uma parceria entre a Hutukara Associação Yanomami e o ISA, que promove e divulga estudos de pesquisadores Yanomami e não indígenas. Com a colaboração do Inpa e do ISA, as mulheres da AMYK publicaram um livro sobre *përisë*, um fungo até então desconhecido pela ciência dos

brancos, utilizado na decoração das cestas que tecem. O livro bilíngue, intitulado *Përisë: Marasmius Yanomami: Përisëyoma pë wâha oni (O fungo que as mulheres Yanomami usam na cestaria)*, resultou do projeto coletivo de mulheres da associação e de pesquisadoras não indígenas.

Além de dinamizar a associação, graças a doações de dentro e de fora do país, as mulheres Yanonami fizeram questão de ampliar sua rede de apoio, criando vínculos com os mais variados parceiros. Em meados de 2019, escreveram um projeto para angariar mais recursos do edital feminista *Mulheres em Movimento*, financiado pelo Fundo Social Elas e ONU Mulheres. Definiram o projeto *Mulheres indígenas em rede: fortalecimento organizacional das Mulheres Yanomami da AMYK*, levando em conta a experiência da associação e suas necessidades. Começava, então, o primeiro projeto de captação de recursos pensado e gerido exclusivamente por elas: controle dos gastos, prestação de contas, inúmeras viagens a São Gabriel da Cachoeira para organizar e planejar atividades, e obtenção de documentos, como conta bancária, registro de contrato, entre outros. Ainda naquele ano, a então presidente da AMYK participou de um evento feminista no Rio de Janeiro, representando a associação em uma articulação de movimentos de mulheres do Brasil inteiro.

Deve-se considerar os muitos desafios que essas mulheres enfrentaram, praticamente sem experiência e sem orientação adequada, tanto em termos burocráticos, como políticos e logísticos. Mesmo assim, fizeram da AMYK um baluarte de sua identidade indígena e feminina, dando ao mundo o recado que sempre faltou na etnografia convencional sobre os povos indígenas de um modo geral, inclusive, duramente criticada por uma nova geração de antropólogas, como Valdelice Veron (2018). Elas atravessaram um processo de mudança na diretoria provocada por conflitos políticos dentro da

própria aldeia, o que dificultou os trâmites burocráticos, mas isso não as intimidou. Cinco mulheres, jovens e anciãs, fizeram diversas viagens a São Gabriel da Cachoeira para resolver pendências jurídicas, questões financeiras e compras. Enfrentaram as filas intermináveis do banco da referida cidade para abrir uma conta jurídica, transitar exaustivamente para assinar contratos em cartório e movimentaram recursos no banco sem qualquer apoio logístico indígena ou não indígena.

Uma situação importante desse processo quase kafkiano: em meio a tantas viagens, a presidente da associação deu à luz uma menina e nunca deixou de levá-la para onde fosse, independentemente das funções que precisava cumprir; quando muito, passava a criança para parentas que a acompanhavam e que também eram da associação, exatamente como faria se estivesse na aldeia. Outras mulheres também levaram seus filhos em longas viagens para a associação. São mães em todos os contextos, pois o papel de liderança política apenas se soma ao de mãe, não o neutraliza, já que um bebê precisa estar junto à mãe para que ela lhe molde o corpo com suas substâncias corpóreas, como o leite, por exemplo (RAMOS, 1990, p. 95).

Na viagem, compraram equipamentos para a AMYK, miçangas para fazer adornos e diversificar o artesanato. Mais uma vez, com o apoio do Departamento de Mulheres da FOIRN — outra importante rede de mulheres indígenas que tem contribuído para o fortalecimento da AMYK — organizaram oficinas sobre a utilização de equipamentos eletrônicos, sobre valor e preços. Jovens, anciãs e professoras participaram das oficinas, mesmo as que não dominavam o português. Juntas, teciam suas cestas que, para as mulheres Yanonami, são encontros bastantes valorizados, pois reunir-se traz alegria, bom humor e fartas gargalhadas. Mesmo que não entendam

muito ou nada sobre como gerir uma associação, em especial as mais velhas, valorizam o ato de estarem juntas. Unidas pelo tecer e pelo canto, elas se sentem fazendo política de mulheres.

Com apenas cinco anos de existência, a Associação de Mulheres Yanonami Kumirãyõma já ganhou a reputação e a experiência que poucas associações indígenas alcançaram. Já criaram seu Comprovante de Inscrição e de Situação Cadastral de Pessoa Jurídica (CNPJ), abriram conta jurídica em banco e viajaram pelas outras comunidades Yanonami do rio Cauaburis para reuniões e articulações políticas. Buscam parcerias, pedem ajuda aos apoiadores e conseguem alcançar seus objetivos. Mesmo enfrentando as dificuldades para lidar com instrumentos não indígenas, elas insistem, ampliando suas parcerias. Além de desenvolver projetos próprios, as mulheres Yanonami enfrentam desafios impostos por moldes alheios à sua formação: o sistema burocrático dos modelos de organizações, os códigos labirínticos das entidades governamentais e não governamentais, os apuros de captar recursos, além de lutar para mostrar às comunidades as virtudes da liderança feminina nos espaços interétnicos.

Consustancialidade entre cotidiano e política

A vida política das mulheres Yanonami não se resume à associação; ao contrário, ela é apenas um produto da vida social total em que fazer política já está embutido na vida cotidiana. Não tiveram qualquer dificuldade em adotar esse modelo “alienígena” de protagonizar a política de gênero, precisamente porque já ocupavam esse nicho nos espaços domésticos, nas aldeias e, para além delas, no entorno Yanomami (ALBERT, 1985).

O que demonstra bem essa coexistência da vida política com a vida familiar é a valorização conferida aos

espaços coletivos de mulheres, seja durante a cerimônia fúnebre (*reahu*), quando se pintam e cantam, seja nas coletas e nas roças como parte de produzir alimentos. Normalmente, esses afazeres são compartilhados entre mulheres da mesma aldeia, que criam uma rede de troca de conhecimentos, parte integrante da formação de uma mulher Yanonami. É um processo coletivo por excelência. Diz-se isso porque, mesmo em Maturacá, que carrega o rótulo de “Yanomami aculturado”, é comum encontrar nas casas de farinha várias mulheres preparando juntas os alimentos. O acervo de conhecimentos sobre a mata, suas plantas e frutas comestíveis é transmitido em grupo. Assim que termina a reclusão do *hepemou* — ritual da primeira menstruação —, começa a instrução da jovem pelas anciãs (*patayõma*), com as quais fica durante dias aprendendo sobre plantas, pesca, cestaria, como cuidar do corpo e lidar com os outros, por exemplo. Esse é o processo que, segundo as Yanonami, forma uma mulher *nihite*, habilidosa na pesca e na variedade de seus produtos da roça. A coleta de cipós para cestaria também se faz sempre em grupos femininos, consumindo dias de viagem pela mata, transpondo o ambiente doméstico para lugares distantes, às vezes perigosos. Em todas essas atividades, as mulheres estão sempre rindo umas com as outras, cheias de humor. Não muito diferente disso, a política da associação também é feita coletivamente e em clima de descontração (FERREIRA, 2017).

Ao se associarem, as mulheres transferiram para as práticas da associação os cuidados mútuos sempre com a alegria, o humor e o afeto que dão bem-estar. Durante as atividades coletivas da associação, elas reproduzem o que chamam de *puhi* (alegria), conceito muito valorizado e que diz muito sobre a ênfase que a ética Yanonami confere ao humor (ALÈS, 2000). Para que ele se mantenha, é preciso haver sabedoria e maturidade para lidar

com as relações jocosas entre parentes próximos. É no contexto da AMYK onde melhor se percebe o sentimento de convivialidade manifestada no constante bom humor. Sendo *puhi* um sentimento tão importante, ele é acionado onde menos se esperaria: no espaço político que formaliza a participação feminina no campo da política indígena e indigenista.

Na convivência dentro da associação, as mulheres Yanonami também discorrem sobre os acontecimentos da aldeia e constroem seus argumentos e opiniões sobre os assuntos mais diversos: as cerimônias fúnebres e seus preparativos, os motivos da morte de um parente e as questões trazidas pelo contato interétnico, como políticas de saúde e educação. Transpor seus hábitos domésticos de convivialidade para a AMYK foi, justamente, a principal motivação para criá-la. Ter um espaço próprio e exclusivo onde possam se reunir e em conjunto produzir peças de artesanato e ampliar suas redes de troca é o ponto central para manter a associação que, nesse âmbito, alimenta a intimidade e objetivos comuns. Confiança e cooperação marcam a vida diária.

O reforço para manter a convivialidade, explícito entre mulheres, expressa-se pela ética do cuidar, também observada entre os Yanomam (ALÈS, 2000). A ética do cuidado com o próximo, que gera a confiança construída e enfatizada nas relações cotidianas entre mulheres corresidentes, é levada à associação e incorporada à atuação política. A projeção do cotidiano na associação pode estar relacionada à perda da uxorilocalidade, a tradicional norma Yanomami de residência após o casamento que, em Maturacá, tem sido constantemente minada por pressões externas. Por ela, a mulher se casa e permanece na aldeia natal junto à família imediata e extensa, enquanto o marido se muda para a casa da esposa e fica sujeito às obrigações do serviço da noiva e ao desconfor-

to da convivência com seus afins. Como assinala Ramos (1996), as mulheres ficam em casa à vontade, donas da situação, sem prestar contas aos parentes dos maridos.

Em Maturacá, o casamento uxorilocal tem sido afetado pelo aumento populacional. Com quase três mil pessoas, os núcleos residenciais acabaram por se dispersar entre as cinco aldeias da região, entre os novos bairros que se criaram próximo às aldeias ou até mesmo ao longo dos igarapés e trilhas. A falta de espaço para a produção de roças, as dificuldades de acesso aos rios com água limpa e a ausência de caça têm obrigado algumas famílias a se distanciarem de seus corresidentes. Assim, as mulheres acabam por se afastar de suas redes femininas. A associação, portanto, é um fator reaglutinante para elas. Se perguntassem a uma Yanonami o que seria uma boa gestão para a AMYK, ela diria, com certeza, que é a capacidade de reunir as mulheres de todas as aldeias representadas, promovendo encontros e visitas de articulação política. Para elas, a associação serve, principalmente, para consolidar o trabalho artesanal com dias inteiros juntas na mata coletando matéria-prima, para trocar informações e notícias e para discutir assuntos políticos coletivamente. Em suma, a associação veio repor antiga forma uxorilocal de concentração de mulheres.

Tudo indica, portanto, que o tradicional modelo de residência, que lhes dava conforto e liberdade, foi recuperado numa nova configuração franqueada às mulheres pelo contato com o mundo exterior, o mesmo mundo que lhes tirou a uxorilocalidade. A extraordinária criatividade dessas mulheres para resgatar um bem cultural perdido não deve passar despercebida. Porém, dizem elas, sua associação vai além de um espaço para a discussão de pautas femininas sobre direitos indígenas; é, primordialmente, uma forma de manter seu regime de trocas

coletivas durante as atividades cotidianas e os rituais. A AMYK facultou-lhes nutrir suas redes de confiabilidade e cooperação já vigentes no cotidiano da comunidade (FERREIRA, 2017).

No controle da raiva e do mau humor, as mulheres sobressaem. As velhas de Maturacá comandam a interpretação e a ritualização de apelos de paz. São as *Wayõma*, emissárias da paz, cujo papel é levar mensagens de apaziguamento em incursões guerreiras ou nas visitas às comunidades desconhecidas (KOPENAWA & ALBERT, 2015). Elas abrem caminho para o encontro pacífico entre os líderes de ambas as comunidades, de modo a selar a amizade e propiciar as relações de troca entre eles. Embora os Yanonami de Maturacá não participem de incursões guerreiras, as *Wayõma* continuam requisitadas quando uma aldeia visita outra. Isso acontece especificamente entre Maturacá e Ariabú, que têm um passado de animosidade. As mulheres Yanonami, em particular, e as Yanomami em geral, estão desde sempre acostumadas a lidar com relações antagônicas, sendo peças-chave para manter o equilíbrio em conflitos, como observou Machado (2015) entre os Yanomama no Papiu. Com essa tradição, sentem-se seguras para criar uma associação que as leva a confrontar diretamente a alteridade branca, já que são experientes nas técnicas de diplomacia.

Importantes como são nas relações políticas intercomunitárias, as mulheres Yanonami exaltam a bravura e a coragem tanto quanto os homens. Assim como existe um valor moral de homens *waithëri*, que significa ser corajoso, ter valentia e disposição para se vingar de um inimigo, *waithëriyõma* (-*yõma*, sufixo que designa mulher) refere-se às mulheres que enfrentam o desconhecido, seja nos apelos de paz entre aldeias, seja no mundo exterior. Aquelas que foram a Manaus, aos Estados Unidos e aos eventos de outros povos indígenas, e que aceitam

convites para falar aos homens brancos fora das aldeias são chamadas de *watëriyōma*, que são também as que enfrentam ou neutralizam agressões dos maridos. Enfrentar agressores e inimigos, defender os seus, viajar para longe e falar aos brancos fazem parte do valor moral atribuído a uma Yanonami *watëriyoma*; assim estimulam e causam admiração nas outras mulheres.

Além de projetarem a coragem para fora das aldeias e gozarem desse valor moral, as mulheres Yanomami são capazes, inclusive, de moldar esse atributo dentro da sua rede de parentesco, como acontece entre os Yanomama do Papiu (MACHADO, 2015). Ana Maria Machado, em sua pesquisa sobre a participação das mulheres nos reides de vingança, relata que as mulheres costumam aplicar em seus filhos as raízes *waithëri kiki* para o desenvolvimento do caráter *waithëri* da criança, para que ela aprenda o valor da vingança. Com seu extenso conhecimento sobre as plantas mágicas, domesticadas e cultivadas em suas roças, a mulher Yanomama cuida do corpo da criança por meio do uso do *waithëri kiki* como forma de um planejamento futuro. Por outro lado, também podem usar o *hore kiki* para “acalmar” um marido valente e violento (*waithëri*), evitando assim a violência doméstica: “As plantas *waithëri kiki* e *hore kiki* possuem funções opostas, agindo sob o mesmo princípio de estimular ou diminuir o caráter *waithëri* de um homem” (MACHADO, 2015, p. 210). A pesquisa de Ana Maria Machado nos remete, mais uma vez, à ideia de que as mulheres não estão ausentes das relações políticas, ao contrário, são elas que agenciam certos valores morais importantes, na sociedade Yanomami.

A política das mulheres Yanonami deve ser entendida como uma extensão de seu poder sobre a constituição das casas. São as mulheres, em um processo de fabricação da pessoa, que constituem as casas, as comunidades, e isso

faz com que elas tenham poder na definição da comunidade, embora esse poder não seja ritualizado.

Essa política começa em casa. Exercem muita influência sobre filhos e maridos que ocupam posições de liderança. Assim como fazem em suas casas, é comum nas assembleias que professoras e esposas de líderes opinem e questionem publicamente os argumentos de homens e de agentes não indígenas. Podem não falar português, mas não se furtam a tecer comentários sobre o que está sendo discutido. Na AMYK, simplesmente exportam essas práticas para espaços mais amplos, distantes e diversos. É um dispositivo de “branco” que as Yanomami souberam adaptar para desenvolver seus projetos de vida. É, também, um veículo para mostrarem até que ponto estão aptas para navegar por espaços cosmopolitas com iniciativa e autonomia. No entanto, isso só é possível porque as práticas cotidianas, características dos Yanomami em geral, equipam-nas com a confiança necessária para se lançarem ao vasto mundo ocidental como gestoras de seus próprios empreendimentos. A vida cotidiana e a vida política se misturam e se complementam, de modo que a associação expandiu sua vida política e fez suas vozes ecoarem em espaços urbanos que a maioria dos líderes indígenas só alcança com apoio externo. A relação com o exterior não é, portanto, especialidade exclusiva dos homens; também as mulheres sabem lidar com o que é estranho quando, por exemplo, tratam alimentos exógenos para torná-los consumíveis (GUIMARÃES, 2005). Os desafios do contato interétnico apenas se somam a esse repertório de alteridades.

A dicotomia público/privado que tanto mobiliza pensadores e políticos não tem sentido no contexto Yanomami. Aliás, entre povos indígenas, esses e outros domínios não são estanques e não há compartimentalização de papéis: tanto o doméstico quanto o público

atuam na produção da vida social e na filosofia moral (MCCALLUM, 1997; STRATHERN, 2008). Como não poderia deixar de ser, a separação entre público e privado também é alheia às mulheres Yanonami. Nem a AMYK, com sua alteridade, que as levou tantas vezes aos centros urbanos, às estranhezas, aos encontros internacionais, aos barbarismos e às incongruências do mundo “civilizado”, conseguiu abalar a integridade da sua vida social baseada na complementaridade de instâncias que se querem juntas

Considerações Finais

O que vimos sobre a associação e sobre a forma como as mulheres Yanonami sempre lidaram com a vida familiar e entre aldeias nos leva a entender que a AMYK reproduz o modo de ser da mulher Yanonami para universos mais amplos, distantes e diversos, até mesmo para uma “linguagem branca” de fazer política, adaptada a uma versão feminina Yanonami. Pensando a partir de Sandra Benites, uma mulher antropóloga e indígena Guarani, para as mulheres indígenas, as experiências individuais precisam ser compartilhadas e arremessadas ao coletivo para nele refletir, por isso a importância do cuidado com o outro, considerando que a ação de um indivíduo reflete no outro (BENITES, 2018, p. 6).

Nesse sentido, é possível entender a importância que as mulheres Yanonami conferem à associação por ela ampliar as possibilidades de construção da vida coletiva. Os danos causados pelo contato no cotidiano da aldeia em Maturacá com os agentes não indígenas é atenuado de forma estratégica pelas mulheres Yanonami, que resignificaram uma “linguagem branca” de fazer política a seu favor. Uma forma de resistir às pressões

do colonialismo “etnificando categorias brancas” (ALBERT, 2002) para manter seus modos tradicionais de reprodução social.

O bom humor, as trocas e a convivialidade, que os Yanonami chamam de *Konkamõu*, são elementos primordiais na constituição da associação do ponto de vista das mulheres Yanonami. Enfatizam a importância das assembleias, das reuniões e encontros com as mulheres das outras aldeias do rio Cauaburis para que, assim, possam reforçar o sentimento de confiança que é essencial na política cotidiana segundo Alès (2000), mas que também é somente por meio dela que essas mulheres acreditam exercer a política da associação.

A política feita por elas não é uma busca por autonomia e independência dos homens, nem para sobrepor o que já vem sendo feito pela AYRCA. Pelo contrário, elas objetivam somar forças à política feita pelo povo Yanomami para a proteção de seus territórios de invasores. Na verdade, as mulheres Yanonami já são historicamente autônomas e independentes, e estão apenas reproduzindo uma forma de ser para outras alteridades além dos círculos concêntricos das aldeias (ALBERT, 1985). São elas que lidam com as roças, cuidam e alimentam seus corresidentes, muitas vezes neutralizam as substâncias letais de um corpo desconhecido (um afim ou *napë*) através dos alimentos preparados (GUIMARÃES, 2005), são elas que exercem influência nos reides de vingança realizados pelos homens (MACHADO, 2015). Ou seja, a associação é apenas um retrato da não submissão feminina aos pais e maridos, e da autonomia das mulheres Yanonami que agregou à atuação delas novas preocupações trazidas pelo colonialismo.

Maryelle Ferreira

Antropóloga e doutoranda em Antropologia
pela Universidade de Brasília.

Referências

- ALBERT, Bruce. Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). **Tese de doutorado**. Paris: Université de Paris X, 1985.
- _____. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). **Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- ALÈS, Catherine. Anger as a marker of love: the ethic of conviviality among the Yanomami. In: **The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia** (eds) J. Overing and A. Passes, 133-51. London: Routledge, 2000.
- _____. Yanomami. **L'ire et le désir**. Paris: Karthala, 2006.
- BENITES, Sandra. Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando). **Dissertação de mestrado**, Museu Nacional, UFRJ. 2018.
- GUIMARÃES, Sílvia. Cosmologia Sanumá: o xamã e a constituição do ser. **Tese de Doutorado**. Brasília: UNB. 2005
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MACHADO, Ana Maria. A. Lutamu: Relações Interétnicas e protagonismo feminino no Papiu no contexto de um conflito intercomunitário Yanomami. Florianópolis, SC. **Dissertação de mestrado**, 2015.
- MCCALLUM, Cecilia. "Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso kaxinawá. In: Dossiê de mulheres indígenas". **Revista Estudos Feministas**, vol. 7, n. 1. IFCS/UFRJ. 1999. pp 143-156.
- MACCALLUM, Cecilia. "Alteridade e sociabilidade Kaxinawá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 13, nº 38.
- _____, Cecilia. Intimidade com estranhos: uma perspectiva Kaxinawá sobre a confiança e a construção de pessoas na Amazônia. **Mana**, 19(1): 123-155. 2013.

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

_____. Yanomami and gender toward a Sanumá theory of knowledge. **Série Antropologia**, Brasília, 1996.

_____. Apresentação.

Dossiê Estados e etnias nas fronteiras amazônicas.

Anuário Antropológico, Brasília, UnB, 2018, v.43, n.2: 13-24.

STRATHERN, M.O **gênero da dádiva**. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

VERON, Valdelice. Tekombo'e Kunhakoty: modo de viver da mulher Kaiowá. **Dissertação de mestrado** (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais), Universidade de Brasília. 2018.

**MOBILIDADE YANOMAMI
E CONSTRUÇÃO DA
PAISAGEM**

MAURICE SEIJI TOMIOKA NILSSON



Introdução

O objetivo deste texto é apresentar algumas práticas yanomami de construção da paisagem, nos moldes elaborados nos estudos mais recentes da arqueologia amazônica (NEVES, 2022), que enfatizam a importância do manejo quando comparado à domesticação. Assim, não se trata de demonstrar que os Yanomami “plantaram” a floresta amazônica, mas, a exemplo de outras sociedades ameríndias, exercem sua coexistência (TSING, 2015) com os outros seres da floresta, transformando-a. Utilizo dados e registros da mobilidade yanomami, que lhes confere o papel de bioconstrutores da floresta que habitam, através da dispersão e favorecimento de espécies vegetais, alteração de ambientes e influência sobre a dinâmica de outras espécies animais, entre outras práticas. Descrevo formações ecossistêmicas oriundas de diferentes lugares da TIY, onde vários sistemas guardam evidências de terem sido alterados por humanos. Dados etnográficos e análises espaciais ressaltam, com efeito, a maneira como os Yanomami constroem essas paisagens, reafirmando que a floresta coevolui com esses grupos, produzindo um verdadeiro mosaico de temporalidades e sincronias.

Os Yanomami e a floresta

Durante muito tempo, os Yanomami, assim como outros povos indígenas da Amazônia, foram tratados pela ciência dominante com base em supostas ausências. A explicação da ecologia cultural para a alta mobilidade territorial, por exemplo, se baseava na ideia de fatores limitantes incontornáveis (MEGGERS, 1977), seja devido à pobreza do solo amazônico, seja a restrições no acesso a proteínas. Com o passar dos anos, porém, essas hipóteses foram se mostrando equivocadas. Ana Roosevelt (1980; 1991), através de pesquisas arqueológicas, demonstrou a ocorrência de grandes assentamentos humanos, denominados cacicados, na região do Tapajós, questionando a ideia de que o solo amazônico não permitiria a formação de estruturas sociais complexas. Outros aportes arqueológicos e da etnologia trouxeram novas perspectivas que contribuíram para modificar o entendimento sobre a Amazônia. Uma das contribuições é o trabalho da química Dirce Clara Kern (KERN & KÄMPF, 1989) sobre as chamadas terras pretas de índio da Amazônia, hoje reconhecidas como manchas de antropossolos produzidos pela ação agrícola humana¹.

Da mesma forma, novas descobertas no campo da agroecologia e da etnoecologia contribuíram para mudar o paradigma da interpretação sobre a floresta, propondo uma releitura da História “Natural” Amazônica a partir

- 1 A paleopalinologia associada aos sítios de terras pretas indica uma estratigrafia de grãos de pólen cuja abundância revela como a atividade agrícola, principalmente pólen de milho, assume sua dinâmica própria, e em 1500 ela praticamente desaparece da maior parte dos sítios estudados (BUSH & SILMAN, 2007). A descoberta demonstra claramente ter ocorrido um despovoamento considerável, provavelmente por epidemia, a partir de 1500.

da presença humana (BALÉE & ERICKSON, 2006; BALÉE, 2013). Além da pupunha (CLEMENT, RIVAL et al., 2009), outras plantas passaram a ser vistas como de necessária dispersão antrópica, como é o caso da Castanha-da-Amazônia (*Bertholetia excelsa*), que usualmente se concentra na forma de castanhais (SCOLES & GRIBEL, 2011; SCOLES, GRIBEL et al., 2011), indicando a participação das populações ameríndias pré-1500 na sua distribuição. O trabalho de Scoles (2011), inspirado no de Balée (1994), sugere, por exemplo, o papel dos Urubu Kaapor como prováveis dispersores dessa espécie.

No caso dos Yanomami, em especial, somando-se aos elementos que catalisaram essa mudança de paradigma, há o seu sofisticado conhecimento botânico, registrado por vários pesquisadores desde os anos 1970 (LIZOT, 1978, 1980, 2007; MILLIKEN & ALBERT, 1999; COLCHESTER, 1982), e que reforça a interpretação da floresta que habitam como um constructo social.

Em minha experiência entre os Yanomami, sobretudo quando caminhava pelas florestas, registrei diversos eventos que marcam a constituição da floresta pela presença humana, evidências estas muitas vezes discretas. Pretendo aqui apresentar esses ambientes diferenciados, com marcas de intervenção humana, associados ao conhecimento e ao modo como vivem, pensam e agem os Yanomami. A ideia central é que os Yanomami constroem uma paisagem diferenciada e que a floresta não deve ser interpretada meramente como um receptáculo natural de populações humanas, mas sim coevoluindo com essa presença. Por sua vez, esse processo se dá basicamente a partir da produção de clareiras — para roças, moradias, acampamentos — e do enriquecimento da floresta com novos elementos do agroecossistema e da coleta, de forma conjugada, que acaba por sustentar uma floresta “renovada” e “paisagisticamente diversa”.

Estudos de caso

Concentrações de árvores: jatobás, cacauais e outras espécies úteis

A concentração de árvores de uma mesma espécie com um dossel de idade semelhante e proliferação de plântulas de outras idades não é visto comumente em florestas tropicais biodiversas, como a Amazônia, sem que haja indícios de interferência humana (WELCH, COIMBRA JR et al., 2013).

A contribuição humana para a concentração de “espécies úteis” na Amazônia foi tratada estatisticamente por Levis *et al.* (2016), demonstrando a correlação entre a hiperdominância de espécies utilizadas pelos povos ameríndios e os sítios pré-colombianos, que incluem o açaí e outras espécies citadas aqui como alimento, além do breu branco *warapakohi* (*Protium sp*), sempre presentes e úteis para os Yanomami. Usualmente, essa hiperdominância é interpretada pelos cientistas como um processo de “domesticação”, como é o caso da pupunheira *rasasi* (*Bactris gasipaes*)². Porém, como veremos, o caso yanomami nos mostra que isso se estende também às plantas não cultivadas, manejadas com diferentes graus de intencionalidade.

Um exemplo interessante é o de uma concentração atípica de jatobás registrada na região do Parawau, no Alto Rio Demini, próximo a uma antiga casa dos Kohe-repi, com quem eu trabalhei.

O Parawau é uma região de encontro de grupos Ya-

2 No contexto yanomami, há diversos registros de moradias antigas que são identificadas por manchas de pupunheiras que persistem por décadas em velhos roçados.

nomami de distintas origens. Koherepi³, por exemplo, é uma comunidade formada por três grupos que ainda mantêm diferenças entre si, a saber: Koherepi, Xakipiwei e Xotokomapi (PEREIRA, 2007). Os três migraram para a região atraídos pela abertura do Posto Yano, construído pela CCPY em 1993 para garantir o atendimento de saúde da população indígena naquela zona. Durante anos⁴, esses grupos formaram uma aliança com os Wanapiu habitando as proximidades do Posto. No início do século XXI, retornaram para o Alto Rio Demini, zona ocupada com maior regularidade e local da moradia atual. Apesar das diferenças, esses grupos têm uma rota migratória comum, em direção às terras baixas, e por isso compartilham um conjunto de referências espaciais.

Nessa rota, registra-se uma significativa concentração de jatobás *arokohi* (*Hymenea courbaril*), que é frequentemente visitada para a coleta de frutos e para a caça⁵ pelos moradores de Koherepi. O caminho atravessa uma serra, onde está situada uma imensa cachoeira do rio Demini, registrada nas cartografias oficiais do Brasil como Cachoeira do Tamanduá (*Yaripora*⁶). A figura 1 situa a região do Alto Rio Demini, localiza as comunidades (em 2000 e 2016) e a referida cachoeira.

- 3 Koherepi é uma comunidade que, em 2006 (último ano que a visitei), apresentava a configuração aqui descrita.
- 4 Entre 1995 e 2000, moraram nas proximidades esses quatro grupos e um quinto de língua Yanomae, os Hayasiki, em permanente tensão, devido a um passado conflituoso (RAMALHO, 2008).
- 5 A fartura desse fruto atrai muitos animais.
- 6 Para Atapai, o ancião que me orientou, a cachoeira se chama *xamatua pora!*. Outros Yanomami da região, porém, não concordam com ele sobre esse nome e entendem que essa nomenclatura seria uma corruptela do nome dado pelos membros da Comissão de Limites.

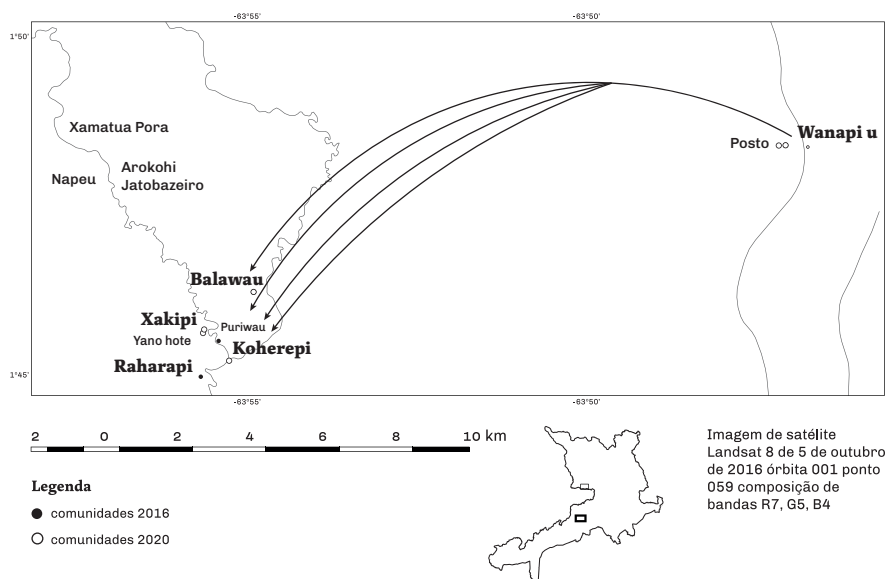


Figura 1: Mapa da região do Parawau na Terra Indígena Yanomami, incluindo as cabeceiras do rio Demini, onde está a cachoeira *Xamatua* (Tamanduá), e em suas proximidades, as concentrações de jatobazeiros *arokohi* (*Hymenea* sp.).

Considerando a importante correlação entre a concentração de jatobás e os dados históricos narrados pelos habitantes, uma hipótese bem mais provável para a ocorrência dessa concentração é a de que outros Yanomami, oriundos de uma onda migratória anterior à de Koherepi, ou mesmo outro povo, consumiram com regularidade os frutos do jatobá naquele local.

Atualmente, é comum observar sementes brotando atrás das casas circulares (*yano*), onde costumam depositar o lixo, restos do processamento de variados “vinhos” de palmeira, dos quais o açaí *maimahiu* (*Euterpe precatoria*) é o mais famoso⁷. Esses brotos, quando não

7 Destacam-se também abacabas *hokomahiu* (*Oenocarpus bacaba*) e patauá *koanarimahiu* (*Oenocarpus bataua*).

removidos, tornam-se as novas palmeiras que circundam muitas das casas atuais. Anos depois, a ocorrência dessas espécies pode ser observada como evidência de um local de moradia antigo. Nesses casos, não se trata da presença da planta em si, mas da configuração espacial que sua presença adensada provoca.

O espaço entre a roça e a residência também é uma área privilegiada para o fluxo de frutos e sementes, carregados diariamente nos cestos *wii pë*. Esses trechos costumam ser repovoados por diferentes variedades de frutos amazônicos — como *apiahi* (*Micropholis melinoniana*), *asowasi kiki* (*Pseudolmedia laevis*), *oruxihi* (*Anacardium giganteum*) —, onde também há uma concentração notável.

Outra possibilidade é o local ter sido um importante ponto de paragem (*rotipë*) na rota de descida da serra. *Rotipës* são pequenas clareiras, onde os grupos se reúnem para descansar durante uma caminhada⁸.

Nas regiões de serra, os locais onde habitualmente os Yanomami limpam as cascas das castanhas de seringuei-

8 Há outras formas de descanso no mato e alguns locais gozam de certa preferência, como acampamentos de pernoite em longas distâncias, em geral, próximos a fontes de água.

ra branca *momokiki* (*Micranda rossiana*)⁹ são marcados pela concentração dessa espécie e muitos de seus brotos.

Seja acampamento ou antiga residência, o interessante é destacar a maneira como esses lugares vão sendo ocupados reiteradamente por diferentes gerações, que acabam produzindo um imenso mosaico de paisagens, imperceptíveis para olhos não treinados, que espelham a dinâmica territorial yanomami e de suas redes de aliança comunitárias.

As redes de relações revelam também movimentos relacionados à fuga de epidemias, à deterioração socioam-

- 9 O tratamento de edibilidade retirando os venenos consiste em lavá-los durante dias no rio, processados e armazenados em cestos *sakosi* (15 litros, aproximadamente) dentro da correnteza. Alimentos com alto processamento, como *wapu kiki* nas terras baixas e *momo kiki* nas serras, demonstram uma relação forte com o fogo pelo tempo de cozimento alternado aos banhos de rio. Permito-me especular um diálogo possível com o lançamento da neurocientista Herculano-Housel sobre o papel do processamento dos alimentos na diferenciação da atividade cerebral dos humanos, dentre os quais está o domínio do fogo. No caso yanomami, o domínio do fogo remete à história mítica do Iwari, a entidade humana jacaré, casada com uma rãzinha Hwrahwramari (LIZOT, 2007). Iwari é o jacaré em cuja boca se guarda o fogo, sendo ele o único a possuí-lo. Ao descobrirem a possibilidade de comer alimentos assados, os demais investiram em quebrar aquele monopólio, fazendo-o rir para abrir a boca e expor o fogo. Essa história dá a dimensão da importância do fogo e do processamento dos alimentos para a humanidade e, por extensão, na produção do alimento, na roça, a dimensão fundadora da humanidade, numa luta contra a avareza.

biental produzida pela atividade garimpeira¹⁰, embora, mesmo nesse caso, se mantenha a lógica yanomami, responsável pela dinâmica das alianças intercomunitárias (ALBERT, 1985). Longe de serem aleatórias, as escolhas de lugares e as rotas assinaladas mantêm viva uma rede de relações que corrobora a ideia de um *continuum* de ocupação, aproveitando posições com características diferentes. Do ponto de vista da paisagem, as redes de relações podem ampliar parcialmente as relações benéficas às espécies significativas.

As características geográficas dos locais ocupados por esses grupos são essencialmente diferentes: enquanto Homoxi está a cerca de 800 m acima do nível do mar, Toototopi localiza-se nas terras baixas da bacia do rio Demini, que verte para o rio Negro. Em Toototopi, bem como em Demini, encontrei o uso do óleo de copaíba, *narauhi*

- 10 Verifiquei essa relação junto ao grupo de Ehereximipiu que habitava as mediações da cabeceira do rio Orinoco, na Venezuela. Esse grupo havia cruzado a fronteira por causa dos impactos do garimpo na região de Homoxi, zona que habitavam antes da invasão. Mesmo com a retirada dos garimpeiros, depois da demarcação, as pistas e as cavas formavam uma longa faixa de destruição, acompanhando o Alto Rio Mucajaí, que dificultava bastante a produção agrícola no local (MILLIKEN, ALBERT et al., 2002; LE TOURNEAU & ALBERT, 2010). Durante uma visita de campo, um dos moradores mostrou antigas pupunheiras na clareira de sua nova roça, que foram identificadas como vestígios de uma capoeira *hutuwãropata* (lit.: roça homem velho), pertencente aos descendentes do grupo de Toototopi, população que hoje está bastante longe do Orinoco. Isso não significa que a região seja inabitável por falta de recursos: há por exemplo, *kahusiki*, fruto de uma cecropiácea (*Cecropia Sciadophylla*) que produz infrutescências saborosas para os Yanomami, e veados que cruzam a região com frequência; mas não há palha *yaahanaki* (*Geonoma* sp.) para a cobertura de casas, nem local com solo adequado para sustentar boas roças. Uma das razões apontadas pelos Yanomami de Homoxi para sua mudança para Ehereximipiu, Arakititiopëu e Wahapiu foi, precisamente, a presença de *në ropë*, que eu traduziria como fertilidade, isto é, condições de solo para se fazer roça. Mesmo sem condições satisfatórias, a ocupação de Homoxi pelos Yanomami permaneceu, em parte por seu caráter tradicional, onde já existia um conjunto amplo e diverso de sítios antigos (Toototopi, Apiahipiu, Xereu). Da mesma forma, uma estratégia encontrada pelos habitantes de Homoxi para manter a ocupação foi a criação de residências secundárias “na Venezuela”, onde a caça é mais abundante, e as condições ambientais mais favoráveis.

(*Copaifera sp.*), como base para pintura; sua ocorrência delimita as regiões mais altas, como Homoxi. Provavelmente, a copaíba utilizada para pintar o meu rosto no Demini foi trocada com habitantes de Toototopi, velhos aliados, que, por sua vez, a adquiriram de seus aliados de Homoxi e de Harau, nas terras altas dos interflúvios Orinoco–Rio Mucajaí (Harau–Uxiwau¹¹ .

Do ponto de vista das relações sociológicas, as trocas de favores e bens materiais implicadas nas redes de relações também se beneficiam desse *continuum*, uma vez que a conexão entre os interflúvios e os grandes rios das terras baixas¹², aqueles descritos como passíveis de suportar populações maiores (CLEMENT, DENEVAN et al., 2015), ampliam as possibilidades econômicas.

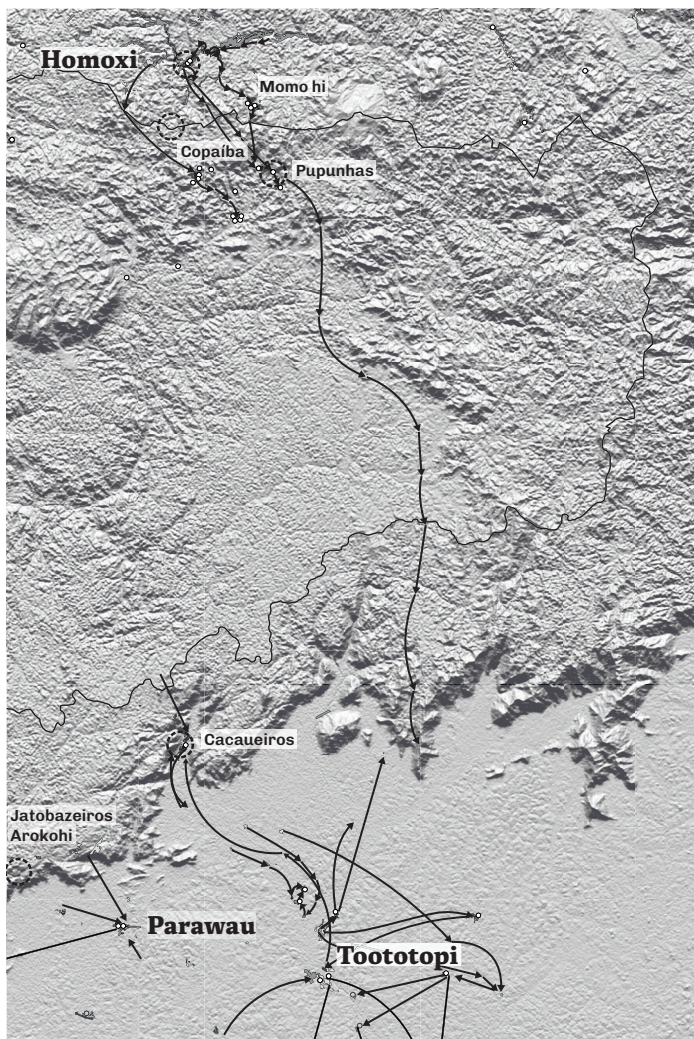
Em diversos pontos das trilhas que servem historicamente aos deslocamentos nessa região, há sinais de intervenção na paisagem pelas populações ameríndias — na Figura 2 apresento um mapa com alguns desses lugares e as redes de trilhas. No atual Xiroxiropi, no sopé das serras, concentrações de cacaeiros *porounahi*

- 11 Curiosamente, essa amplitude geográfica está contemplada no mito do Iwari, relatado acima: ao final do mito, indignada com a apropriação do fogo, a rãzinha Hwrahwramari joga-se na água e foge rio acima (*yamoahuruma*), amaldiçoando-os — essa rã só se encontra nas serras, em regiões encachoeiradas —, enquanto o jacaré Iwari, separando-se de sua cônica, também se atira na água rio abaixo (*wereahuruma*), sendo um animal característico das terras baixas na Amazônia.
- 12 Nas terras baixas, no Demini e no Toototopi, por exemplo, observam-se indícios arqueológicos, tais como oficinas líticas — desgastes em rochas na forma de pratos e outros baixos-relevos relacionados a afiar machados e outras ferramentas líticas — que os Yanomami não reconhecem como feitos por seus ancestrais, provavelmente algum outro povo carib ou arawak. Se, no passado, se tratava de outro povo, em termos de função e dinâmicas espaciais, hoje as redes de relações sugerem uma certa continuidade.

(*Theobroma cacao*) também indicam prováveis moradias no passado, numa rota histórica de descida para as terras baixas. Dos vários grupos que hoje habitam Toototopi, registrei pelo menos três levadas migratórias que seguiram esse caminho e depois acompanharam o curso do Paxotou — os militares e comissões de limites que mapearam a região no passado denominam Cunha Vilar esse curso do rio.

A associação das redes de relações com as práticas de manejo da paisagem é um tema rico a ser estudado. Sabe-se que os Yanomami deixam nas roças os espécimes de cacaourana *hemaramohi* (*Theobroma bicolor*) que lá encontram. Sua presença indica áreas propícias para agricultura, segundo informação que obtive em duas regiões: nas serras e nas terras baixas, que indicam o grande conhecimento associado às escolhas de locais para roças, conforme já apontado em grande parte da literatura dedicada ao assunto (SMOLE, 1976; LIZOT, 1978; 1980; ALBERT, 1992; MILLIKEN & ALBERT, 1999). Mas há outras relações interespecíficas dos Yanomami com formações vegetais além das relacionadas à abertura de roças e escolha de moradia, possivelmente envolvendo relações com caça¹³ e com a importância simbólica das capoeiras antigas.

13 Lizot (1980) descreveu a roça yanomami da abertura até a regeneração, bem como sistemas de caça.



Legenda

- locais citados
- comunidades e casas
- Terra Yanomami
- rotas, deslocamentos

Figura 1: Mapa indicando a região com as ocorrências de árvores citadas no texto, desde o Homoxi, passando pelas cabeceiras do rio Orinoco, na Venezuela, e ao Toototopi e Parawau, nas terras baixas do Amazonas Brasileiro.

Auaris: sobre fome, roças e aproveitamento territorial pelos Sanöma

Muito se ouve entre os *sötönápö* (“brancos”) que trabalham na assistência à saúde que os Sanöma aproveitam mal seu território no que diz respeito ao manejo agrícola, e que essa seria a origem de situações de vulnerabilidade observadas na região. Por outro lado, alguns estudos já demonstraram que o sistema produtivo yanomami, incluindo Sanöma, é capaz de prover a proteína e os carboidratos necessários à vida (SMOLE, 1976; LIZOT, 1978; 1980; COLCHESTER, 1982; ALBERT, 1985; 1992; MILLIKEN & ALBERT, 1999).

É comum atribuir-se a escassez na região de Auaris a três elementos principais: a) à configuração espacial de pequenas baixadas sedimentares numa região de serras em torno de 600 m de altitude, cercadas por elevações rochosas maiores, onde a biomassa e a incidência de caça e pesca são menores; b) à sedentarização dos Sanöma e Ye'kwana numa parte desses terrenos sedimentares, gerando uma excepcional concentração populacional e a consequente pressão sobre os recursos da região; e c) aos efeitos da longa ocupação daquela área, primeiro pelos Ye'kwana e depois também pelos Sanöma, sobre a fertilidade do solo, que estaria comprometida.

Todavia, pesquisas preliminares baseadas numa abordagem geoespacial, sem muita troca de informações com a comunidade, trazem novos elementos para análise. Levantou-se a quantidade de espécies e de cultivares e, por meio do GPS, avaliou-se a sua proporção em quatro roças destinadas à alimentação familiar. No mesmo período, em 2001, também foi registrada a quantidade de clareiras para verificar, em diversidade e em quantidade, a alimentação dessas famílias, estendidas depois para o

restante da região¹⁴.

Os resultados indicam que a área total das roças não difere muito daquela de outras regiões serranas da Terra Yanomami (MILLIKEN & ALBERT, 1999). Por conseguinte, não se pode atribuir a sedentarização como causa principal dos casos de fome e subnutrição¹⁵.

Os Sanöma são o subgrupo Yanomami mais setentrional. Tiveram rápida expansão para o norte, na bacia do rio Caura na Venezuela, onde encontraram os Ye'kwana, falantes de língua Carib, cujo território abarca a fronteira Brasil-Venezuela. As roças Ye'kwana ocupam mais espaço e se ampliam com novas aberturas a partir da primeira clareira. Em comparação, as roças Sanöma são menores, de encosta; podem expandir-se com a abertura de novas clareiras na floresta, ou abrir outras a partir de uma anterior. Os Ye'kwana plantam muito mais mandioca, pois processam o produto de várias maneiras, do caxiri à farinha. Toda ela é colhida de uma vez, enquanto os Sanöma colhem diariamente, exceto a mandioca quando produzem beiju.

A maior parte das roças Sanöma em Auaris ocupam espaços previamente utilizados (*hikalipata*), geralmente

- 14 Naquela época, conversando com Edmilson (Mimica), missionário da Meva que há muitos anos convive com os Sanöma, soubemos que, a rigor, a subnutrição não é um grande problema, que pode ocorrer devido à eventual escassez resultante da sazonalidade climática, a algum contratempo familiar, ou à presença de muitos velhos ou crianças numa dada família. Corroborar isso o estudo de campo e o sensoriamento remoto realizados.
- 15 Antes de se chegar à conclusão precipitada de que a situação Sanöma de Auaris é crítica, é preciso considerar outros aspectos dessa sociedade. Com as mudanças em seu modo de vida, surgiram novas necessidades e novas maneiras de analisar a sua própria realidade, que agora inclui alteridades antes desconhecidas (GUIMARÃES, 2005; JABUR, 2014).

pequenos e próximos, contendo, principalmente, macaxeira e mandioca (*nasisi*) para uso diário sem cobrir grandes distâncias. Quase todas as clareiras identificadas em Auaris são contíguas, chegando até as comunidades vizinhas, Mausia ao sul e Katonau ao norte. Provavelmente, são essas as únicas que os trabalhadores da saúde conhecem e que os levam a emitir o juízo acima citado.

A sociedade Sanöma dessa região optou por residir próximo aos *napö* (Ye'kwana) e, posteriormente, aos *sötönapö* (não indígenas), de modo a ter maior acesso aos bens industrializados. Não houve, com isso, qualquer mudança de hábito em relação à floresta: no pouco tempo de nossa estada em Auaris, além dos produtos da roça, a maior variedade de produtos veio da floresta — os minhocoçu *holemapö* (ao que consta, por influência dos Ye'kwana) coletados nos solos úmidos próximos ao rio; lagartas torradas *wakanani* (*idem*); sapos *soso*. frutos como o *luepö*, *kepuu* (*Inga sp.*); as larvas de vespa *kopina*; diversos animais de caça, como veado (*hasa*), mutum (*paluli*), enfim, uma grande quantidade de pequenos recursos característicos da dieta Sanöma, compensando a escassez de peixes de tamanho médio, devida às características do relevo montanhoso e encachoeirado. As espécies comuns de piabas raramente ultrapassam os dez centímetros.

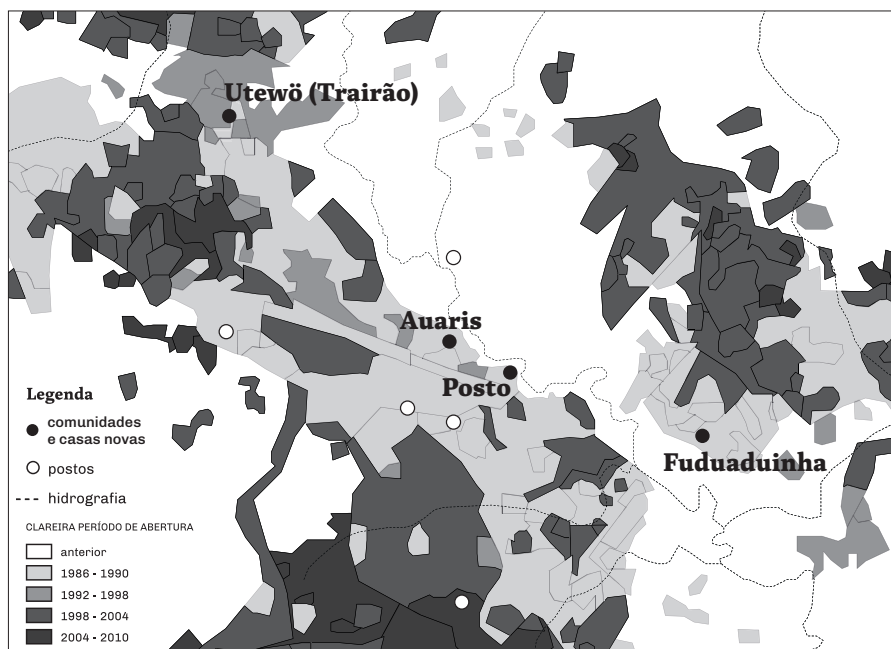


Figura 3. Evolução das clareiras abertas para roça no entorno da pista de Auaris, de 1975 a 2015.

A floresta, portanto, é a principal fornecedora de recursos. Dentre outros povos amazônicos, os Sanöma se destacam pelo manejo e consumo de cogumelos coletados, principalmente nas áreas de antigas roças em regeneração. A permanência por meio século ao lado dos missionários implicou numa menor disponibilidade de terrenos para as roças, que se ampliaram para onde já existira uma comunidade Ye'kwana. A Figura 3 apresenta uma sequência de mapas com a evolução de clareiras em torno da pista de Auaris, entre 1975 e 2015.

Os solos amazônicos, sobretudo nessa região serrana, são considerados pobres em fertilidade, onde os elementos da floresta em decomposição não se fixam integralmente ao solo devido à inclinação do terreno. Assim, num local onde a morfogênese e os processos

sedimentares são maiores que a pedogênese, a sustentação da fertilidade agrícola se dá pela técnica de corte e queima. Os Sanöma, à maneira de outros povos indígenas da Amazônia, queimam para incorporar a fertilidade da biomassa ao solo a curto prazo, pois a um prazo mais longo — conforme assistimos agora — há um desgaste do solo que só é possível de ser corrigido com a recuperação florestal, e a regeneração se torna muito mais difícil quando o banco de sementes está distante. O entorno da pista é um exemplo de como a abertura de roças se estende até comunidades seguintes. O estudo sobre as roças, de 2001/2002, demonstra que as clareiras abertas não são excessivas no período, mas as áreas alteradas e a regeneração de roças antigas são evidentes. A quantidade de pteridófitas *morumoruma siki* (*Pteridium acquilinum*) indica a maior frequência com que esses trechos foram queimados. A área utilizada limita-se pelos solos aluviais mais planos, comprimidos entre os conjuntos montanhosos da região, de solo essencialmente residual.

As áreas abertas utilizadas para plantio pelos Sanöma ou pelos Ye'kwana correspondem a grupos familiares. Chileno, o pai de família que aceitou esclarecer um pouco essa dinâmica das roças tem uma roça próxima à aldeia, com mandioca para o dia a dia, outra distante, abastecendo a família com todas as outras variedades vegetais cultivadas, e uma terceira em crescimento, para uso futuro.

O objetivo de abrir a roça distante, do outro lado do rio, era preservá-la de eventuais furtos. Nela não havia *Manihot* de qualquer cultivar, sendo toda dividida entre outras espécies em grande quantidade, com alta densidade: três ou quatro variedades de inhames e taiobas, uma com folha comestível; dioscoreácea cará de árvores *Dioscorea* sp. (*kabölöma sikö*); tabaco *Nicotiana* sp. (*pini*); milho *Zea mays*, consumido como milho verde; grande

variedade de bananeiras. Contamos seis cultivares em menos de 100 m²: abacaxi (*sama*); outras espécies comestíveis de ruderais e de regeneração, como a cucurbitácea *sapo*, da qual se utilizam as sementes, e a solanacea *soka* — semelhante a uma fruta de lobo, joá. Essa roça está localizada rio acima, na margem oposta à de sua casa, numa baixada sedimentar fluvial, provavelmente beneficiária das inundações sazonais do rio Auaris que fertilizam o solo.



Figura 4 Roça de Chileno, com seu filho carregando milho sinomo e tabaco pini sobre um tronco caído. Vemos também cultivares de banana, associadas a outras plantas, imitando a diversidade da floresta (foto do autor, 2007).

As duas outras roças, nas adjacências da pista, têm alguma dificuldade de acesso, mas são mais vulneráveis a

estranhos¹⁶, portanto, não há plantas mais nobres, como o abacaxi, cultivado em locais mais reservados. Segundo Chileno, essa roça alimenta sua família, a família de sua irmã com cinco filhos e eventualmente a família de outra irmã, de seu pai já falecido, etc. São extensas roças de mandioca, já na borda das terras planas sedimentares, alcançando o sopé da encosta de colinas próximas, onde, em geral, os Sanöma evitam cultivar. O Quadro 1 apresenta uma distribuição esquemática dos cultivares encontrados nas roças estudadas.

Quadro 1: Área e cultivares da roça familiar de Chileno.

Descrição	Área	Produtos principais
Rocha Chileno pista <i>nasisi</i>	0.5902	Mandioca macaxeira
Rocha Chileno Asikamatuu	0.4807	Banana, milho, tabaco, taioba, carás, abacaxi

- 16** Dentre os novos desafios advindos da concentração populacional e do ambiente intercultural está a necessidade de defender seus cultivos da cobiça dos outros habitantes da região. Embora os Sanöma também sejam vítimas da desconfiança alheia, isso não os isenta de igualmente defender o produto de seu trabalho. A situação intercultural impõe incertezas sobre os vizinhos, pois as éticas particulares se misturam; não há mais o controle social que poderia advir de uma pequena comunidade onde todos se conhecem. Mesmo entre os Sanöma, há diversos grupos que coabitam a região sem se considerarem como pertencentes a um mesmo grupo aliado (RAMOS, 1990).

Descrição	Área	Produtos principais
Roça Chileno mandioca	0.3234	Mandioca macaxeira <i>nasisikö</i>
Roça Chileno mandioca	0.6494	Mandioca macaxeira <i>nasisikö</i>

Área expressa em hectares

As áreas aferidas totalizam um pouco mais de dois hectares. Normalmente, esse conjunto supre as necessidades de carboidratos dessas famílias, tendo a mandioca como alimento principal¹⁷. A roça mais a oeste já alcança áreas cercadas de encostas, e todas as áreas se beneficiam de capoeiras oriundas da ocupação dos Ye'kwana desde a instalação da MEVA em 1963 (JABUR, 2014). Tal conformação diverge de outras regiões, onde se abrem áreas florestais com biomassa maior para cultivo de novas roças. No caso de Auaris, essas condições parecem inexistentes depois de meio século de ocupação. A Figura 9 apresenta a localização das roças estudadas, a pista de pouso e a casa de Chileno no centro da comunidade de Auaris.

- 17** A mandioca garante boa parte da alimentação dos Sanöma, e equivale à banana em outras comunidades yanomami. Sua importância aparece nos fornos para produção de farinha e, sobretudo, de beiju. A proximidade dos Ye'kwana, grandes produtores de farinha, não deve ser negligenciada.

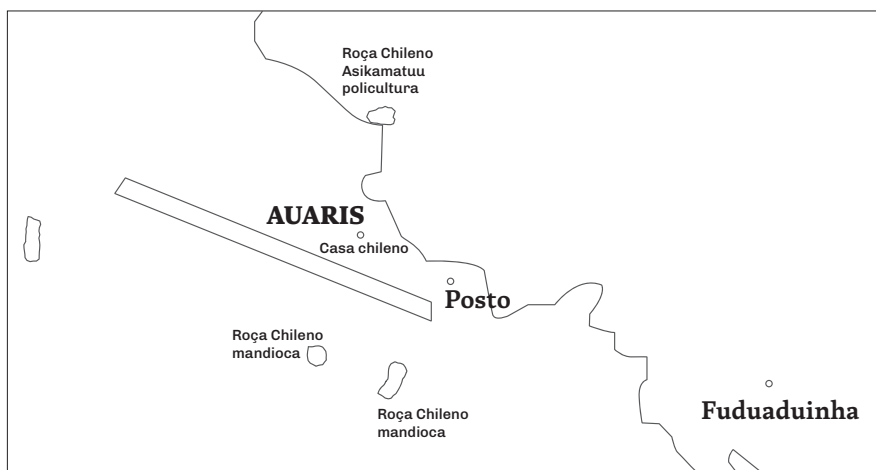


Figura 5: Disposição das roças de Chileno na região de Auaris, pista de pouso e rio Auaris. A pista, com 1200 m de comprimento, pode servir de escala.

A coleta e a caça são outras atividades que usam a floresta de maneira geral. Embora um estudo sobre elas seja do maior interesse, ele não deve ser guiado pela ideia de fome, de subnutrição da população, mas ter parâmetros sobre o suporte ambiental, cuja sobrecarga parece impor a necessidade de aumento das horas de trabalho da família. Em vez de escassez alimentar, avalio haver uma demanda por produtos diferentes, o que também implica na busca de alternativas econômicas. Observei que as estratégias de plantio de Chileno resolvem dois problemas ao mesmo tempo: um ecológico e geográfico, de obter alimentos próximos, mantendo plantios mais diversificados e utilizando a mobilidade para aproveitar a fertilidade variável; e outro, social, de garantir certa segurança dos produtos mais cobiçados.

Por fim, o processo histórico que levou à ocupação excepcionalmente prolongada na região do Auaris sugere haver um interesse dos indígenas em se aproximar dos forasteiros, principalmente missionários, por aquilo que

eles proporcionam, como acesso aos serviços de saúde e a bens materiais. O aumento da sedentarização parece, realmente, trazer mudanças nas condições ambientais, levando a uma tolerância maior à reutilização de terrenos já anteriormente ocupados. Segundo depoimentos coletados por Clarisse Jabur, os Sanöma buscaram aumentar suas fontes de alimentos oriundos da coleta, como o manejo de cogumelos, a caça de animais menores, cobras e anuros (JABUR, 2014), pois a caça vem escasseando há muito tempo (RAMOS, 1991), aumentando a distância das caçadas coletivas. Não é, portanto, razoável tratar a opção dos Sanöma por permanecer próximos à pista como consequência da limitação ambiental, e a mobilidade como mera resposta adaptativa. A opção de não ir acarreta em outros rearranjos alimentares, e não deve ser entendida como sedentarismo, pois os Sanöma continuam frequentando a floresta e empreendendo longas caminhadas. Parte deles optou por mudar de contexto, saindo da concentração do entorno da pista, onde convivem várias comunidades. Um caso recente de macromovimento foi a ida da comunidade do Mausia para refundar a de Olomai, rio abaixo, em 2007–2008 (NILSSON & FEARNSSIDE, 2011). Contudo, isso não quer dizer que o posto e a pista de Auaris venham a ser desocupados, dada a atração que a presença forasteira exerce sobre eles.

Considerações finais

Neste texto, apresentei exemplos de observações de campo e convivência com os Yanomami que atestam o papel ativo desse grupo como construtores da paisagem. Esse processo deve ser compreendido não como uma tentativa de controle absoluto sobre o ecossistema, mas

muito mais como uma coevolução em que, em certa medida, as modificações aqui reveladas respeitam as vocações desses ambientes. Embora os Yanomami tenham com as plantas uma relação geralmente distinta daquela que têm com os animais, não se desconsidera a agência dos vegetais, que através dos *xapiri* — agentes cosmológicos da estabilidade do universo e de relações nas mais variadas escalas — também atuam sobre o mundo.

O papel dos Yanomami na paisagem florestal, embora tenha entre seus processos os distúrbios intermediários, não resulta numa paisagem destoante do bioma amazônico em termos de condições climáticas, físicas e pedológica; ao contrário, sugerem um caminho comum, ou seja, uma paisagem florestal com diversos elementos significativos para a presença humana.

A grande diversidade de elementos utilizados pelos Yanomami tem fundamento na própria diversidade da floresta, e é de se imaginar que boa parte desse aproveitamento nasce de uma arguta observação, comunicada eficazmente entre os membros da sociedade. As práticas relacionadas à mobilidade tornam-se essenciais para tais efeitos prosperarem, em processos coevolutivos, em que os Yanomami compreendem a floresta como um *locus* de agentes em constantes interações. As decisões de permanecer ou criar novas moradias nascem desse diálogo especulativo, em que saberes são construídos num treino constante de observação do meio vivido.

Além da ecologia histórica que visibiliza o papel dos indígenas na transformação do lugar em que vivem, proponho uma composição com Ingold (2010) e a ideia de *meshwork*, que engloba a própria humanidade na teia de relações holísticas constituintes do sistema ambiental, incluindo o xamânico e suas entidades *xapiripë* (KOPE-NAWA & ALBERT 2015).

Embora as observações aqui apresentadas não se proponham conclusivas, e sim muito mais ilustrativas, elas são elementos para uma reflexão sobre uma possível ecologia histórica yanomami, em que as dissidências e as alianças intercomunitárias acabam por contribuir para a tessitura da malha de trilhas que produzem a floresta.

Maurice Seiji Tomioka Nilsson

Geógrafo, indigenista, Mestre em Ecologia (Inpa), Doutor em Humanidades (Diversitas USP). O presente texto é baseado no capítulo 2 da tese de doutorado do autor.

Referências

- ALBERT, Bruce. Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). **Tese de doutorado**. Paris: Université de Paris X, 1985.
- BALÉE, W. Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany—The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People. New York: Columbia University Press. 1994.
- BALÉE, W.; C. L. ERICKSON. Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands. New York: Columbia University Press. 2006.
- BALÉE, W. L. Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes. Tuscaloosa: The University of Alabama Press. 2013.
- BUSH, M. B. e M. R. SILMAN. “Amazonian exploitation revisited: ecological asymmetry and policy pendulum.” **Frontiers in Ecology and the Environment**, v.5, n.9, nov 2007, p.457-465. 2007.
- CLEMENT, C. R., W. M. DENEVAN *et al.* “The domestication of Amazonia before European conquest”. **Proc. R. S. B** : v.282, n. 20150813. 2015.
- CLEMENT, C. R., L. RIVAL *et al.* Domestication of Peach Palm (*Bactris gasipaes*): the Roles of Human Mobility and Migration. In: M. ALEXIADES (Ed.). **Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: contemporary ethnological perspectives**. New York: Berghahn, v.11, Studies in Environmental Anthropology and Ethnobiology, p.117-140. 2009.
- COLCHESTER, M. The economy, ecology and ethnobiology of the Sanema Indians of southern Venezuela Vol I. **Tese de Doutorado**. University of Oxford, Oxford, 1982.
- GUIMARÃES, S. M. F. “Reflexões Sanumá e o surgimento dos brancos”. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.2, n.2, dez 2005, p.53-77. 2005.
- INGOLD, T. **Being alive Essays on movement knowledge and description**. London/NY: Routledge/Taylor&Francis Library. 2011.

- JABUR, C. C. Os tiko töpö: uma reflexão sobre as categorias de alteridade dos Sanuma (subgrupo Yanomami). **Dissertação de mestrado**. Departamento de Antropologia, PPGAS, UNB, Brasília, 2014.
- KERN, D. C.; N. KÄMPF. “O efeito de antigos assentamentos indígenas na formação de solos com terra preta arqueológica na região de Oriximiná-PA”. **Revista Brasileira de Ciência do Solo**, v.13, p.219-225. 1989.
- KOPENAWA, D.; B. ALBERT. **A queda do Céu, Palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo SP: Companhia das Letras. 2015.
- LE TOURNEAU, F. M.; B. ALBERT. “Homoxi (1989-2004): o impacto ambiental das atividades garimpeiras na Terra Indígena Yanomami (Roraima)”. In: R. I. BARBOSA e V. F. MELO (Ed.). **Roraima, Homem, Meio Ambiente e Ecologia**. Boa Vista: FEMACT/INPA v.II, 2010.
- LEVIS, C., COSTA, FRC., JUNQUEIRA, AB., NEVES, EG., TER STEEGE H. *et al.* “Persistent Effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition”. *Science*, V 355, Issue 6328, pp.925-931. 2017
- LIZOT, J. “Économie primitive et subsistence - essai sur le travail et la alimentation chez les Yanomami”. **Libre**, v.78, p.69-111. 1978.
- _____. “La Agricultura Yanomami”. **Antropologica**. p.94. 1980.
- _____. “Los Yanomami”. In: G. FREIRE e A. TILLET (Ed.). **Salud Indígena en Venezuela**. Caracas: Ministerio de Salud, v.Vol.1, pp. 269-321. 2007.
- MEGGERS, B. **Amazônia: a Ilusão de um Paraíso**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1977.
- MILLIKEN, W.; B. ALBERT. **Yanomami: a forest people**. London UK: Royal Botanic Gardens, Kew. 1999.
- MILLIKEN, W., B. ALBERT *et al.* Degraded areas in the Yanomami Territory, Roraima, Brasil: Ethnoenvironmental evaluation of the Homoxi region. Boa Vista Roraima 2002.
- NILSSON, M. S. T.; P. M. FEARNESIDE. “Yanomami Mobility and its Effects on Forest Landscape”. **Human Ecology**, v.39, n.3, p.235-256. 2011.
- NILSSON, M.S.T.; Mobilidade Yanomami e interculturalidade: Ecologia histórica, alteridade e resistência. **Tese de doutorado**; Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (Diversitas). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- PEREIRA, L. F. “Massacre dos outros, massacre de nós mesmos: reflexões sobre uma teoria yanomami de construção de alteridades”. **Reunião de Antropologia do Mercosul**. Porto Alegre-RS, 2007.
- RAMALHO, M. Os Yanomami e a morte. **Tese de doutorado**. departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

- RAMOS, A. R. **Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami**. São Paulo/ Brasília: Marco Zero/ UnB. 1990.
- _____. **Auaris revisitado**. Comissão pela Criação do Parque Yanomami CCPY. São Paulo. 1991.
- ROOSEVELT, A. Parmana: pre historic maize and manioc subsistence along the Amazon and the Orinoco. New York USA: Academic Press. 1980
- _____. “Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia”. In: W. A. NEVES (Ed.). **Origens, Adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi/ CNPq, Coleção Emilie Sneathlage, p.p.103-141. 1991.
- SCOLES, R. e R. GRIBEL. “Population structure of Brazil nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) stands in two areas with different occupation histories in the Brazilian Amazon”. **Human Ecology**, v.39, n.4, p.455-464. 2011.
- SCOLES, R., R. GRIBEL *et al.* “Crescimento e sobrevivência de castanheira (*Bertholletia excelsa* Bonpl.) em diferentes condições ambientais na região do rio Trombetas, Oriximiná, Pará”. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, v.6, n.3, set-dez 2011, p.273-293. 2011.
- SMOLE, W. **Yanoama A Cultural Geography**. Austin USA: Texas Press. 1976.
- TSING, A. “Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras”. **Ilha**, v.17, n.1, p.178-212. 2015.
- WELCH, J. R., C. E. COIMBRA JR *et al.* **Na primeira Margem do Rio: Território e Ecologia do Povo Xavante de Wedezé**. Rio de janeiro: Museu do Índio, v.6. 2013.

**CONEXÕES FLORESTA-
CIDADE: OS YANOMAE
DO MÉDIO CATRIMANI
E O MUNDO DAS
MERCADORIAS**

ESTÊVÃO BENFICA SENRA



Apresentação

Este capítulo tem por objetivo refletir sobre a mobilidade floresta–cidade tal como praticada contemporaneamente pelos Yanomae da região Médio¹. Um debate especialmente pertinente neste momento em que os direitos territoriais indígenas se encontram sob forte ameaça, e a presença desses grupos e/ou indivíduos no ambiente urbano é frequentemente utilizada como argumento contra a relevância das áreas demarcadas para a sua reprodução física e cultural.

Como pretendemos demonstrar, a relação dos Yanomami com as cidades possui semelhanças com as experiências de outros povos indígenas da região amazônica já registradas na literatura científica, sobretudo no que diz respeito à tendência de construção de territórios mul-

- 1** Em 2021, o Médio Catrimani era habitado por uma população de 919 pessoas, distribuídas em vinte e duas comunidades. Devido a circunstâncias históricas e características geográficas singulares, a região se configura como uma zona de contato de grupos falantes de três línguas diferentes (Yanomae, Ȳaraomë e Ȳanoma), com distintas trajetórias migratórias, que passaram a compartilhar uma história comum depois da construção da Missão Católica do Instituto da Consolata em seu território, em 1965.

tissituados (PELUSO, 2015), nos quais essa vinculação não pressupõe uma ruptura com o território tradicional.

Vulgarmente, a presença dos Yanomami nas cidades tem sido explicada como a) manifestação de seu comportamento errante, reciclando a imagem de “tribo” nômade do século XIX, incapazes de produzir as suas próprias condições de existência, e portanto dependentes dos caprichos da natureza; ou b) produto de uma crise estrutural no seu sistema produtivo, evocando uma ideia de pobreza, fome e desamparo. Para os indígenas, porém, a mobilidade floresta–cidade se orienta muito mais no sentido de promover a autonomia das famílias por meio da diversificação de suas opções econômicas, do que como um sintoma de crise socioeconômica, ou como um processo de “degradação cultural” e desterritorialização.

Mobilidade floresta–cidade na Amazônia

Embora a organização de grupos humanos em formas citadinas não seja exatamente uma novidade na Amazônia (HECKENBERGER, RUSSELL, *et al.*, 2008), a história urbana da região é usualmente contada em três atos: 1) as primeiras estruturas desenvolvidas pelas missões religiosas e postos militares no século XVII; 2) as cidades formadas e/ou transformadas pela economia da borracha no século XIX; 3) a criação de novas formas urbanas oriundas da intervenção direta do Estado, na expectativa de promover uma modernização acelerada do território amazônico, a partir da segunda metade do século XX (ALEXIADES & PELUSO, 2016; BECKER, 2004; ELOY, BRONDIZIO, *et al.*, 2015).

O impacto do “terceiro ato” na transformação da organização socioespacial da Amazônia, porém, foi significativamente maior para a conformação da realidade

que se observa hoje. Com início na década de 1960, sob o incentivo das políticas de desenvolvimento regional dos militares, a urbanização na Amazônia brasileira assume diferentes formas e dimensões, que incluem desde a expansão das cidades preexistentes, normalmente ribeirinhas, e a criação de novos assentamentos associados a eixos de desenvolvimento viário, extrativo e agropecuário², até a conversão das comunidades rurais, que, progressivamente, foram adquirindo feições urbanas³ (ALEXIADES & PELUSO, 2016).

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), entre 1970 e 2010, a população urbana da Amazônia cresceu a taxas superiores a 500%. E, presentemente, cerca de 75% da população vive em cidades. Não por acaso, a geógrafa Bertha Becker (2004) cunhou

- 2 Em Roraima, por exemplo, dos quinze municípios do estado, oito têm sua origem relacionada à construção de rodovias federais (BR-174 e BR-210) e instalação de colônias agrícolas, como é o caso de Mucajaí, Cantá e Alto Alegre; ou à criação de projetos de assentamento rurais, no caso de Iracema, São João da Baliza, São Luiz do Anauá, Rorainópolis e Caroebe (LACERDA, 2020). O urbanismo rural do período militar assentava-se na Teoria dos Lugares Centrais, de Walter Christaller (1966), e por isso previa a formação de uma rede de lugares hierarquizados conforme o conjunto de bens e serviços que oferece a sua área de influência. Assim, uma zona de colonização deveria ser formada por três níveis: 1) agrovilas, onde se agrupariam as residências dos trabalhadores rurais, dotadas de escola primária, posto de saúde e pequenos comércios; 2) agrópolis, núcleos intermediários que englobariam diversas agrovilas, com escolas secundárias, unidades de saúde e comércios mais complexos; e 3) rurópolis, centro urbano que estenderia sua zona de influência para várias agrópolis, oferecendo bens e serviços superiores (LACERDA, 2020).
- 3 Grande parte dos centros urbanos amazônicos hoje — cerca de 80% — são formados por pequenos núcleos, com menos de 20.000 habitantes, conectados por rios ou estradas, e marcados pela precariedade e escassez de infraestrutura básica.

o termo “floresta urbanizada” para se referir a essa nova realidade.

Entre os povos indígenas também se observou uma tendência à urbanização, ainda que tardia em relação aos demais grupos sociais. No censo de 1990, registrava-se que 8% da população autodeclarada indígena vivia em ambientes urbanos. E, em 2010, esse número subiu para 40% (IBGE, 2012). Vale ressaltar, contudo, que parte importante desse incremento se deve a um aumento no número de pessoas que passaram a se autodeclarar indígenas, fenômeno conhecido como “etnogênese”, e não a uma efetiva migração de grupos indígenas já recenseados para as cidades (MCSWEENEY & JOKISCH, 2015).

O estreitamento das relações entre populações indígenas e centros urbanos é, porém, um fenômeno que nos causa pouca surpresa, uma vez que, em poucas décadas, os territórios tradicionais se viram quase que inteiramente circundados por formas urbanas. E, em alguns casos, parcialmente invadidos. Seria natural, portanto, que esses povos também se relacionassem com os novos espaços (vizinhos).

É interessante notar, então, as distintas formas com que esse movimento se expressa nos diferentes contextos. Para muito além do conceito clássico de migração, que pressupõe uma ruptura do agente com o seu local de origem (CORTES, 1998), o deslocamento de indígenas para e nas cidades assume uma grande variedade de configurações, que, muitas vezes, desafiam as estruturas teóricas disponíveis para interpretá-las. Em uma tentativa de resumir as multiplicidades desse fenômeno, Alexiades & Peluso anotam:

El proceso de urbanización indígena se conforma a partir de una multiplicidad de movimientos y flujos de personas, objetos e ideas entre múltiples espacios y

en múltiples direcciones, siguiendo distintos modos de desplazamiento (circulares, de ida y vuelta, semi-permanentes, etc.), calendarios escolares y productivos, y patrones de residencia, desde asentamientos dispersos a barrios, algunos efímeros, otros más estables (ALEXIADES & PELUSO, 2016, pg. 6)

O que a maioria dos trabalhos que se dedicam ao assunto tem demonstrado é que a relação entre povos indígenas e cidades na Amazônia caminha muito mais no sentido de articular os espaços tradicionais aos espaços urbanos do que a simples substituição de um pelo outro.

Há situações em que se verifica a construção de verdadeiros bairros indígenas, como é o caso dos Ticuna em Tabatinga, mas o que se percebe na maioria dos casos é a organização de um território multissituado, que articula espaços descontínuos através de relações e trajetórias de indivíduos e famílias, das quais um ou mais membros tendem a permanecer na área urbana por mais tempo, enquanto outros circulam entre as comunidades e a cidade (CORTES & PESCHE, 2013; ELOY & LASMAR, 2012; PADOCH, BRONDIZIO, *et al.*, 2008; PELUSO, 2015; TRITSCH, MARMOEX, *et al.*, 2015).

Desse modo, se, vulgarmente, a circulação ou permanência dos indígenas na cidade foi pensada como um processo de “degradação cultural”, os trabalhos que se dedicaram a investigar o assunto demonstram que esse fenômeno está longe de se constituir como tal. As pesquisas informam que, apesar de estarem situados em um ambiente que exige comportamentos e hábitos diferentes, a lógica por trás das ações e das relações indígenas na cidade, muitas vezes, continua sendo a da produção e reprodução da família extensa (ALEXIADES & PELUSO, 2016; NUNES, 2010).

Outros trabalhos evidenciam que a multilocalidade,

além de residencial, pode ser também produtiva. Eloy (2005) registra que as famílias indígenas em São Gabriel da Cachoeira organizam a sua economia em unidades produtivas situadas nas Terras Indígenas demarcadas e, ao mesmo tempo, nos quintais das casas na cidade, bem como nas roças e capoeiras localizadas na zona periférica. E, assim, oportunidades de trabalho e calendários agroextrativistas dão o tom dessa circulação, junto do cronograma escolar e demais eventos na cidade (PINEDO-VASQUEZ et al., 2008).

Entre os Wajãpi da Guiana Francesa, esse modelo de uso do território permite aos indígenas usufruir dos benefícios e amenidades oferecidos tanto pelas cidades — mercadorias, combustível, educação, etc. —, quanto pelas áreas de floresta em seu território, como produção agrícola, caça, produtos extrativistas, relações familiares, entre outros (TRITSCH, MARMOEX, et al., 2015). A renda proveniente do trabalho assalariado e dos programas de bem-estar social é utilizada para investir em tecnologias de transporte, que lhes permitem implementar uma estratégia de multilocalidade residencial e produtiva, tendo como consequência a ampliação das áreas de uso e a diminuição das pressões sobre aquelas com risco de superexploração.

Their main territorial strategy is multi-locality, characterised by multi-sited residential and production systems linked by high mobility patterns. Cash income from wage labour and welfare plays a crucial role in these processes: the money is invested in transport, enabling households to extend their swidden area and residential locations. This monetary resource, often seen as creating acculturation and dependence on a globalised lifestyle, allows the Wajãpi and Teko to adjust their resource management strategies and to reconnect

with indigenous mobility. (TRITSCH, MARMOEX, *et al.*, 2015, p. 29).

Tal estratégia é descrita também para a organização espacial das famílias Ye'kwana em Roraima, onde a mobilidade floresta-cidade e a diversificação da renda têm permitido o investimento de recursos no próprio território com vistas à dinamização do sistema produtivo local (LAURIOLA, 2003). Trocando em miúdos, os territórios multissituados seriam então um expediente capaz de oferecer a esses povos o “melhor dos dois mundos” (STOIAN, 2003).

Cidade: o caminho das mercadorias

If friends make gifts, gifts make friends

Marshall Sahlins

Matihî pë é o termo Yanomae utilizado para designar bens manufaturados produzidos pelos brancos. Um facão, um celular e um calção são chamados genericamente de *matihî pë*, assim como fósforos e miçangas. Originalmente, porém, essa palavra era utilizada pelos antigos para se referirem aos enfeites pessoais utilizados nas festas *reah*, aos bens possuídos pelos espíritos-auxiliares (*xapiri pë*) e pelo demiurgo *Omama*, e aos ossos pilados dos mortos, que eram guardados para a execução dos rituais fúnebres.

Na nossa língua, demos aos objetos dos brancos o nome de *matihî*. Usamos essa palavra para falar das mercadorias, mas ela existia muito antes de esses

forasteiros chegarem até nossa floresta. É uma palavra do começo. Antigamente, eram outras coisas que nossos maiores nomeavam com ela. Chamavam de *matihi* todos os adornos com que se arrumavam para as festas *reahu*: os tufos de caudais de arara, os rabos de tucano, as braçadeiras de cristas de mutum e jacamim que ornavam seus braços e as pequenas penas de papagaio e cujubim que enfiavam no lobo das orelhas. Também caçavam pássaros *sei si*, *hērīma si* e *wisawisama si*, pela beleza de seus despojos, que também nomeavam *matihi*. Assim, antes de uma festa *reahu*, os grandes homens que convidavam seus aliados nunca deixavam de exortar os rapazes de suas casas, chamando: “Vão flechar *matihi*, para não parecerem feios e maus caçadores em suas danças de apresentação!”. As moças cheias de admiração, diziam dos rapazes que usavam muitos desses adornos de penas: “Como está lindo! Está coberto de *matihi*!”. E os outros habitantes da casa aprovavam: “Awei! Ele é um ótimo caçador de *matihi*!” Assim era. Para nós, xamãs, essa palavra é também muito valiosa porque nomeia bens que pertencem a *Omama* e aos *xapiri* que ele criou. A visão desses enfeites torna nosso pensamento claro e forte. Por essa razão, a palavra que os designa também tem valor de espírito: ela evoca a beleza dos *xapiri* que são seus donos e nos faz pensar neles.

Contudo, quando um de nós morre, também chamamos *matihi* os ossos que recolhemos de suas carnes putrefatas para queimar. Depois, suas cinzas são moídas num pilão e guardadas numa pequena cabaça *pora axi*. Também essa cabaça de cinzas tem o mesmo nome: *matihi*. Os ossos dos mortos e suas cinzas são coisas que não se pode destratar! (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 408)

Com a introdução e a disseminação gradual dos objetos dos brancos nas aldeias, principalmente facões, machados, panelas, redes de algodão e tecido, os Yanomami passaram então a utilizar a palavra *matihî pë* também para designá-los, como uma forma de destacar o seu valor e a sua beleza.

Quando viram a profusão de objetos estranhos que eram guardados nos acampamentos dos brancos, nosso antigos, que nunca tinham visto nada parecido, ficaram muito excitados. Foi então que, pela primeira vez, puderam ver facões e machados novos, panelas de metal brilhante, grandes espelhos, peças de pano vermelho, redes enormes de algodão colorido e espingardas barulhentas como trovões. Então pensaram: “Todas essas coisas são realmente lindas! Esses forasteiros devem ser muito habilidosos, já que tudo o que tocam fica bonito! Devem ser mesmo engenhosos, para possuírem tantos objetos valiosos!”. Foi assim que começaram a desejar muito as mercadorias dos brancos e deram a elas também o nome de *matihî*, como se fossem adornos de plumas ou cinzas dos ossos dos mortos. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 409)

Esses bens, antes mesmo do contato direto com os brancos, já circulavam entre as aldeias através do sistema de trocas que dá sustentação às alianças dos diferentes conjuntos multicomunitários. Mas só passaram a ser relativamente abundantes e disponíveis em meados do século XX, primeiro com o contato com membros da frente extrativista e, depois, com a aproximação dos missionários.

Os objetos industrializados são valorizados em virtude de sua utilidade, ao bem-estar que geram e aos ganhos

de produtividade que proporcionam. Um machado, por exemplo, diminui de oito a dez vezes o tempo necessário para abrir uma clareira de mesmo tamanho utilizando as técnicas tradicionais (CARNEIRO, 1979). Uma rede manufaturada é mais confortável que uma rede de casca de árvore, e é muito menos demandante em tempo de produção do que uma rede de algodão confeccionada por uma mulher Yanomami, que precisaria plantar, colher, descaroçar, transformar em fio e depois trançar a rede.

Uma evidência de que as mercadorias dos brancos são apreciadas devido ao seu valor de uso é o conjunto de objetos comumente manejados pelos Yanomami no seu cotidiano. Saffirio (1980), em sua pesquisa de mestrado, compilou os principais artigos utilizados pelos Yanomami na época da abertura da estrada perimetral. A lista inclui: machado de aço, terçado, facas, tesouras, linha de pesca, anzol, pente, espelho, miçanga, fósforo, lã, espingardas, tabaco industrializado, raladores de metal, painéis de alumínio, sabão, pasta e escova de dente, pedras de amolar, redes de algodão, bacias de alumínio, arpões de metal, enxada, linha e agulha, calção, boné, sandália, cobertor, toalha, lanterna a pilha, prato e copo de plástico, colher, vasilhames de plástico e mochila. Quarenta anos depois, pouco foi acrescentado à lista. Talvez os principais aditamentos sejam a canoa de alumínio, o motor de popa, o relógio de pulso e o *smartphone*. Este, apesar de parecer frívolo a primeira vista, possui uma enorme serventia na dinâmica das festas. Jovens de diferentes aldeias podem compartilhar imagens de pinturas, enfeites, vídeos de danças de apresentação, assim como registros de curas xamânicas e canções.

Além da utilidade prática, digamos assim, nota-se também a finalidade estética de alguns desses objetos. Os calções esportivos, a lã vermelha e as miçangas são exemplos desse tipo de proveito. Nas danças de apresen-

tação das festas *reahu*, as moças exibem belas tangas e colares de contas multicoloridas, e os jovens, com suas bermudas de surfista e relógios Casio F-91W, sugerem ares cosmopolitas, cada qual com o seu trunfo no jogo de sedução que travam uns com os outros.

Os não indígenas costumam pensar o processo de incorporação de objetos estrangeiros como algo que levaria a uma gradual perda de cultura, primeiro pela perda da cultura material para depois levar à substituição dos modos de vida e da maneira de imaginar o mundo. No Catrimani, porém, esse não parece ser o caso. Em certo sentido, os objetos manufaturados, na visão nativa, têm o potencial de torná-los Yanomami “melhores”, e não “menos” Yanomami. Um indivíduo dotado desses objetos é um melhor agricultor (facões e machados), melhor caçador (cachorro), melhor pescador (motor rabeta e anzol), e uma pessoa mais exuberante (acessórios diversos), isto é, um Yanomami aperfeiçoado. Nas suas falas, os Yanomami não expressam especial saudosismo em relação a certos utensílios, como a panela de barro ou o anzol de osso. Muito pelo contrário, são, muitas vezes, jocosos quando se referem à tecnologia dos antigos. Na perspectiva Yanomami, portanto, os objetos dos brancos fazem parte da sua vida, assim como qualquer outro elemento de sua cultura material. Veja-se por exemplo a colagem realizada pelos Yanomae na oficina do PGTA que tinha por objetivo discutir a ideia de “bem viver”.



Figura 1 – Colagem produzida pelos Yanomae sobre conjunto de elementos importantes ao seu “bem viver” Fonte: Arquivo Missão Catrimani, 2016

As mercadorias foram, então, um elemento-chave na construção da relação entre os Missionários da Consolata⁴ e os Yanomami, e ainda que cada uma das partes tivesse interpretações muito diferentes sobre seus objetivos e desdobramentos, o resultado parece ter cumprido

- 4 Os Missionários da Consolata encontram-se na região desde 1965, quando fundaram uma missão na beira do rio Catrimani. Eles foram os primeiros membros da sociedade não indígena a travar uma relação de longo prazo e perene com os Yanomami dessa região.

as expectativas de ambos, pelos menos parcialmente.

Desde os primeiros anos da missão, os padres buscaram estabelecer um sistema de trocas que estivesse lastreado no trabalho. Um de seus fundadores, Padre Calleri, na época da construção da pista de pouso, implementou um modelo de troca baseado em fichas de plástico coloridas, apelidadas de *mamo*⁵, que representariam o esforço empregado em determinada atividade, e que poderiam ser permutadas por objetos disponíveis em uma cantina da missão. Se fosse do interesse do trabalhador, as fichas poderiam ser depositadas em pastas, permitindo-o acumular recursos e adquirir artigos mais valiosos com o passar do tempo (DALMONEGO, 2015).

Para o religioso, esse sistema teria a finalidade de ensinar aos indígenas o valor do próprio trabalho⁶ e torná-los propensos a poupar, visando a sua autonomia no médio prazo. No entanto, mesmo com o passar dos anos, a “lógica do *mamo*” não foi incorporada pelos Yanomami, e o sistema acabou extinto na década de 1970, quando foi introduzido o dinheiro pelos trabalhadores da Perimetral Norte, que faziam pouco-caso da “moeda” da missão (DALMONEGO, 2015).

Nesse ponto, entendo que seria interessante promover uma pequena interrupção na história das mercadorias para assinalar alguns aspectos fundamentais da economia indígena, e discutir os equívocos de Padre Calleri em seu empreendimento. Utilizarei como ferramenta de análise as elaborações teóricas de Marshall Sahlins (1972) sobre o sistema de troca das sociedades indígenas, que ensina que, nesses grupos, a troca fun-

5 *Pei mamo* na língua Yanomami quer dizer *olho*, fazendo referência ao formato circular das fichas que eram entregues em troca de tempo de trabalho.

6 A laboriosidade é um dos princípios do Instituto da Consolata.

ciona pela lógica da reciprocidade. Para o autor, existe um contínuo de variações na experiência da troca que obedece sobretudo a critérios sociais, ou seja, não se trata de uma permuta absolutamente equilibrada em todos os casos; a reciprocidade admite graus.

Esquemáticamente, Sahlins propõe pensarmos a reciprocidade a partir de três pontos na extensão de um eixo horizontal. Na metade do eixo, estaria a chamada “reciprocidade equilibrada”, em que a retribuição é feita quase que imediatamente e equivale, no seu valor, aos bens recebidos em troca. Exemplos dessa categoria incluem desde transações matrimoniais — que permuta “coisas” idênticas —, ao comércio, que faz a troca de bens diferentes, com valores proporcionais. Em um extremo do eixo está a “reciprocidade generalizada”, cujas transações baseiam-se em linhas de assistência gratuita, em que não há expectativa de retorno material direto. O autor exemplifica essa modalidade com o compartilhamento voluntário de alimentos no interior do núcleo familiar e a famosa generosidade dos chefes tribais, tão comentada nos diários de viagens e livros de antropologia. No outro extremo estaria a “reciprocidade negativa”, definida como a tentativa de conseguir alguma coisa sem dar algo em troca, em uma situação em que os participantes possuem interesses opostos. Na literatura etnográfica, situações atribuídas à reciprocidade negativa aparecem frequentemente como regateio, trapaça ou roubo.

De acordo com o antropólogo americano, as trocas nas sociedades indígenas variam, então, dentro desse quadro, e a disposição de praticar uma ou outra forma de reciprocidade depende de circunstâncias sociais e econômicas específicas. Para Sahlins o primeiro filtro que se impõe é o parentesco e a distância social: entre os parentes próximos, existe a tendência a compartilhar; entre os parentes distantes ou não parentes, a disposição

ao comércio; e, entre os inimigos, práticas ladinas. Há, com efeito, uma relação diretamente proporcional entre parentesco e reciprocidade.

O parentesco, todavia, não é a única estrutura que se relaciona com o sistema de trocas. Somam-se a ele critérios como diferenças hierárquicas, nas quais a reciprocidade caminha da generalizada para a negativa na direção da alta à baixa hierarquia, o que explicaria o comportamento generoso nos chefes ameríndios, e a desigualdade de riqueza, que segue a mesma lógica: *“The greater the wealth gap, therefore, the greater the demonstrable assistance from rich to poor that is necessary just to maintain a given degree of sociability”* (SAHLINS, 1972, p. 211).

Esse modelo parece-me bastante útil para compreender determinados processos observados entre os Yanomami, em especial a dinâmica de circulação de objetos entre as pessoas e as aldeias.

Uma característica que chama a atenção de quem trava relações de longa data com os Yanomami é a velocidade com que as coisas circulam de mão em mão na floresta. Uma vez recebi a visita do marido da minha “irmã” classificatória, que vivia em uma aldeia no alto rio Toototopi. Aproveitando a sua passagem pela cidade, enviei alguns objetos que ela havia me solicitado na última vez que a visitara (panela de alumínio, faca, miçangas...), e que eu interpretava como “presentes” à família, e ela entendia como minha obrigação moral como *napë*. Fui chamado de “irmão” durante toda a minha permanência em sua casa, dormindo na mesma seção da maloca e me alimentando no seu fogo, mas, assim que comecei a preparar as coisas para ir embora, automaticamente fui “teletransportado” para o meu lugar de origem indicando a minha “dívida” com ela através de uma lista de itens. Fiz as compras conforme o bilhete e despachei

com meu “cunhado”. Poucos meses depois, retornei à aldeia e percebi que quase nada do que eu havia comprado continuava sob a posse da minha “irmã”. Perguntei o que tinha acontecido e ela me respondeu que havia recebido uma visita de parentes da Venezuela, que eles tinham pedido os seus bens e que ela os tinha dado. Eu sequer havia levado algum material de cozinha na viagem, pois acreditava que poderia utilizar as panelas e utensílios novos que comprara para ela meses antes. Tive que me virar com uma cuia e colheres de madeira, esculpidos pelo meu cunhado às pressas. Quando finalmente chegou o dia da minha partida, minha irmã, novamente, ao se despedir, me apresentou a “conta”. Era a mesma lista de objetos que havia me dado da última vez, com a diferença de que agora ela reforçava que queria miçangas azuis e amarelas, e não vermelhas, como eu equivocadamente havia comprado da última vez.

Essa anedota ilustra dois importantes aspectos da lógica da reciprocidade entre os Yanomami: o primeiro é o imperativo da generosidade que opera nas relações entre os parentes de comunidades diferentes. Para os Yanomami, a generosidade (*xi ñhete*) é o procedimento *default*, o comportamento esperado de qualquer um que se propõe a uma relação de amizade. Na filosofia Yanomae, a acumulação é uma tolice dada à finitude da experiência humana na terra-floresta e o risco de se cultivar inimizades e inveja. Como ensina Kopenawa,

Os objetos que fabricamos, e mais ainda os dos brancos, podem durar muito além do tempo que vivemos. Eles não se decompõem como as carnes do nosso corpo. Os humanos adoecem, envelhecem e morrem com facilidade. Já o metal dos facões, dos machados e das facas fica coberto de ferrugem e sujeira de cupim, mas não desaparece tão depressa! Assim é.

As mercadorias não morrem. É por isso que não as juntamos durante nossa vida e nunca deixamos de dá-las a quem as pede. Se não déssemos, continuariam existindo após nossa morte, mofando sozinhas, largadas no chão de nossas casas. Só serviriam para causar tristeza nos que sobrevivem e choram nossa morte. Sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldade. Já que somos mortais, achamos feio agarrar-se demais aos objetos que podemos vir a ter. Não queremos morrer grudados a eles por avareza. Por isso eles nunca ficam muito tempo em nossas mãos! Nem bem acabamos de consegui-los e logo os damos a outros que, por sua vez, os querem. E assim as mercadorias se afastam de nós depressa e vão se perder nas lonjuras da floresta, carregadas pelos convidados de nossas festas *reahu* ou por outros visitantes. (KOPENAWA & ALBERT, 2015. Pp. 409-410)

O segundo aspecto que pode ser extraído da historieta é o funcionamento do filtro da desigualdade de riquezas na minha relação com minha “irmã” Yanomae. Além do fato de que, ao ser adotado pela sua família, o direito de uso das minhas posses se estenderia a ela, como *napë*, sou reconhecido pelos meus interlocutores indígenas como alguém dotado de fortuna, com acesso inesgotável a fontes de *matehi pë*, e, portanto, com a obrigação moral de doá-las. Isto é, na visão Yanomae, eu tinha a dupla obrigação de abastecê-los de mercadorias.

Voltando então à história das mercadorias no Catrimani, vê-se que, ao contrário do que Padre Calleri imaginava, a aquisição dos bens na cantina era vista pelos Yanomami não como uma remuneração justa pelos seus esforços na manutenção das estruturas da missão, mas sim como uma obrigação moral dos padres a distribuir

sua riqueza entre seus novos aliados. Nada mais natural, pois, que a “lógica do *mamo*” não fosse corretamente incorporada pelos indígenas.

Da mesma forma, não é por acaso que a cantina sempre tenha sido alvo de inúmeros pequenos furtos e arrombamentos noturnos (DALMONEGO, 2015). Pode-se, nesse caso, considerar que os roubos se constituíam em uma espécie de protesto contra o descumprimento das regras da reciprocidade por parte dos missionários, uma sanção ao seu comportamento sovina (*xi imi*)⁷.

Por outro lado, a experiência da cantina e a insistência dos missionários em ensinar sobre “o valor do trabalho” contribuíram para informar sobre a maneira dos brancos de se relacionarem com suas mercadorias, o que, de certa forma, garantiu aos Yanomae da região maior sucesso nas futuras negociações que tiveram de travar. Em muitas das descrições que escutei sobre as situações experimentadas no ambiente urbano, espaço dos brancos por excelência, reconheci o juízo que atribui aos brancos certa inferioridade moral em virtude de sua ganância, e que por isso é preciso saber jogar com eles: em Roma, faça como os romanos.

Em outros locais, onde os Yanomami não haviam tido experiências semelhantes, de manifestações contínuas de recusa à reciprocidade generalizada por partes dos brancos, a projeção do comportamento generoso aos estrangeiros teve um impacto fatal, como foi o caso da aproximação dos primeiros garimpeiros no auge da corrida do ouro. Ou mesmo na relação entre os Yaroamê e os trabalhadores da Perimetral Norte.

7 Kelly & Matos (2019) citam também um caso de um Yanomami na Venezuela que tentou abrir um pequeno comércio nas proximidades da aldeia e teve de fechá-lo devido aos contínuos “roubos” efetuados pelos seus parentes.

A experiência da estrada, na visão dos Yaroamë, é complexa. Ao mesmo tempo que a estrada é lembrada com melancolia devido às perdas dos parentes vítimas das doenças e dos conflitos, os primeiros anos do empreendimento são evocados como tempos de abundância (VERDUM, 1995).

Essa fartura, por sua vez, não corresponde a uma falsa memória distorcida pela nostalgia. Como se pode constatar pelo relato de não indígenas que presenciaram esse momento, a construtora responsável pela obra, com medo de ataques e incidentes que pudessem atrapalhar o desenvolvimento de seu trabalho, era excepcionalmente generosa com os grupos locais. Tal atitude contribuiu para atualizar entre os Yaroamë a ideia de que os brancos, assim como eles próprios, agiam economicamente a partir do idioma da reciprocidade.

Um pastor da missão evangélica Elohim, que atuava na região em 1972, descreve a relação entre os indígenas e a construtora:

Nós havíamos nos instalado no Ajarani e, pouco depois, começamos a notar mudança no comportamento dos índios: eles começavam a se afastar de nós, na missão, porque nossa situação financeira era precária, nossas posses eram poucas ... A construtora da estrada era rica ... Tudo era abundância, então os índios vinham nos dizer que não tínhamos nada e que o negócio que eles chamam de cantina tinha muitas coisas: “a cantina tem muito açúcar, doces, conservas, remédios, tem tudo”, era o que diziam, “tem carros” eles começaram a se habituar a andar de caminhão, de pick-up ... Por outro lado, o pessoal da construtora era agradável com eles, lhes davam muita comida porque não queriam que os atacassem enquanto trabalhavam na abertura da estrada, de

modo que, logo que os índios chegavam no canteiro de obras, os trabalhadores lhes davam açúcar, sal, doces. Em muitas casas indígenas, cheguei a ver 4 ou 5 caixas intactas de açúcar, que os índios podiam comer quando quisessem; os funcionários da construtora me diziam que era porque temiam o ataque dos índios, por isso se sentiam obrigados a não lhes recusar nada ... (Entrevista com pastor, março 1984, filme Az, Antenne 2, arquivo pessoal de Bruce Albert In: FARAGE, 1999, p. 7).

Diante do exposto, eu arriscaria dizer que a diferença nas experiências dos Yanomae e dos Yaroamë nas cidades hoje deriva em grande parte da expectativa e da imagem que cada grupo possui dos brancos. Adiante explorarei melhor essa diferença; por ora basta saber que elas existem e são bastante relevantes.

A cantina existiu por mais de 30 anos no Catrimani. Com o fim do “*mamo*”, ela passou a funcionar no sistema de trocas diretas. Além de pequenos serviços, os Yanomami podiam trocar *matehi pë* por objetos fabricados por eles e que podiam ser comercializados como artesanato, ou por produtos da roça, como cachos de banana, cestos de macaxeira e frutas diversas. Os missionários usavam os alimentos trocados para manter os pacientes alojados no posto de saúde ou como fonte de alimentação da equipe. A produção artesanal acumulada era levada para Boa Vista e vendida para lojinhas localizadas na orla da cidade. Às vezes era preciso ir até Manaus para conseguir vender todo o estoque e conseguir o recurso para adquirir mais objetos manufaturados. Ainda assim, a manutenção da cantina dependia de doações e apoio financeiro de projetos ligados à igreja católica.

Alguns motivos contribuíram para o fechamento da cantina em meados dos anos 2000. Entre eles, a proi-

bição do comércio de artesanato com partes de animais silvestres, reduzindo drasticamente a quantidade de artefatos Yanomami que podiam ser vendidos, e tornando o balanço da loja ainda mais deficitário. Mas, segundo os missionários, a principal razão para o fim da cantina foi o processo de assalariamento de funcionários indígenas da saúde e da educação, que trouxe grandes mudanças para a relação entre os Yanomami, as cidades e o mundo das mercadorias.

Os primeiros Yanomami assalariados foram os profissionais indígenas de saúde, no contexto de transição do modelo de prestação de serviço dos convênios para a Fundação Nacional de Saúde (Funasa). Inicialmente, os AIS e microscopistas recebiam o seu ordenado em dinheiro vivo, que lhes era enviado mensalmente em envelopes, com a troca da equipe de saúde. Eles foram incentivados pelos missionários a guardarem o dinheiro e a criarem um fundo comunitário para comprar os objetos demandados pelas famílias. O argumento dos missionários era que esses Yanomami tinham a responsabilidade de abastecer suas respectivas casas-coletivas com os artigos necessários, uma vez que tinham sido escolhidos como representantes dessas comunidades para o trabalho.

O fundo seria gerido por um representante de cada conjunto multicomunitário. Os representantes deveriam somar os salários da região e estabelecer uma espécie de quota para os pedidos das famílias. Depois, ir de fogo em fogo⁸ anotando os objetos de interesse em uma lista de compras. Geralmente, as encomendas superavam o valor da quota, o que colocava os responsáveis sob grande constrangimento. De um lado, os missionários cobrando

8 As famílias nas casas-coletivas se organizam em torno de fogueiras.

rigor matemático; do outro, seus parentes exigindo um comportamento generoso⁹.

Os responsáveis aproveitavam a logística da missão e iam a Caracaráí fazer compras. Com o passar do tempo, os Yanomami começaram a pressionar os missionários para encurtar o período entre uma viagem e outra, e assim se abastecer com mais frequência. Os missionários então propuseram que eles incluíssem nos seus gastos os custos do frete aéreo e contratassem aviões para realizar as suas compras em Boa Vista.

Acontece que o valor do frete era demasiado alto e praticamente inviabilizava as viagens na periodicidade que os Yanomami desejavam. Estes, então, passaram a terceirizar a função, delegando-a para qualquer um que tivesse uma oportunidade de ir à cidade, para participar de reuniões políticas ou acompanhar um doente.

Os encarregados ocasionais, por sua vez, investiam parte do recurso coletivo no seu bem-estar na cidade — alimentação, transporte, um novo corte de cabelo, etc. —, deixando um valor menor para a aquisição dos objetos da lista, e, dessa forma, com uma sucessão de experiências frustradas e polêmicas, a ideia do fundo foi ruindo até ser abandonada por completo.

Pouco antes da extinção do fundo, os professores também começaram a ser remunerados, inicialmente

- 9 Situação semelhante é relatada por Pimenta (2006) entre os Ashaninka do rio Amônia. O autor conta que, em determinado momento, uma liderança indígena da região, vendo o sucesso da cooperativa de uma família proeminente desse povo, buscou apoio para reproduzir o empreendimento entre os seus. No entanto, seguindo a etiqueta indígena, distribuiu as mercadorias disponíveis na sua loja para os seus corresidentes sem exigir uma contrapartida em produtos agrícolas ou artesanato. Tal gesto provocou a indignação dos brancos que apoiaram o seu projeto, que entenderam a ação da liderança como um ato de irresponsabilidade econômica.

com uma bolsa de R\$ 150 e, anos depois, com um salário de R\$ 1.500. Conforme um ex-professor, com quem tive a oportunidade de conversar, a remuneração dos docentes é tida como uma espécie de conquista histórica da classe¹⁰. Em uma oficina de formação, que reunia pessoas de diferentes regiões, os professores do Catrimani pela primeira vez tiveram notícias de que essa atividade poderia ser recompensada com dinheiro: “Vimos os parentes de outras regiões recebendo dinheiro. E então pensamos, será que todos os participantes do curso vão ganhar? Depois descobrimos que só os professores da CCPY recebiam. Aí, começamos a lutar pela nossa contratação”.

Com o aumento do número de salários e a ideia do fundo naufragando, a pressão sobre a cantina aumentou. Os profissionais indígenas deixavam de poupar os salários e fazer viagens com fins coletivos, e passaram a comprar os objetos diretamente no Catrimani, atendendo às exigências imediatas dos seus parentes por objetos úteis no dia a dia. A demanda de trabalho na cantina crescia e era preciso que os missionários dedicassem mais tempo ao estabelecimento. Da mesma forma, o estoque precisava ser renovado com mais rapidez, mas o custo de transporte impedia que isso fosse feito.

Diante desse dilema, os missionários apostaram que a cantina poderia sobreviver se algumas reformas fossem feitas. A primeira delas seria incorporar ao preço dos objetos o custo de seu transporte, o que permitiria diminuir o prejuízo do estabelecimento e garantir a renovação do estoque de maneira mais ágil.

Essa manobra, porém, foi vista com grande desconfiança pelos Yanomami. Eles comparavam os preços

10 A luta pelo direito ao salário é evidente nos relatos do Projeto Político Pedagógico do Centro de Formação Yano Thëã (YANO THËÃ, 2019).

praticados na cidade e na floresta, e acusavam os padres de os estarem enganando. Por mais que os missionários tentassem explicar a taxa e a sua importância para a sobrevivência da cantina, os Yanomami não deixavam de interpretá-la como uma espécie de trapaça.

A segunda medida seria a atribuição da responsabilidade da cantina a alguns Yanomami escolhidos em assembleia. Para os missionários, era uma forma de aliviar a pressão sobre eles e, ao mesmo tempo, contribuir para a formação de alguns indígenas no sistema econômico dos brancos. Antes que isso pudesse ser implementado, contudo, a mera notícia de que um Yanomami poderia se tornar “chefe” da cantina incentivou um grupo a atacar o armazém à noite e roubar todas as mercadorias ali empilhadas, antecipando assim o destino “lógico” e “justo” desses objetos. Depois do assalto, a cantina foi fechada por tempo indeterminado, e assim permanece até os dias de hoje.

Neste ponto, o leitor talvez esteja se perguntando: se a lista de objetos úteis é relativamente limitada e a maioria deles tem certa durabilidade, não seria possível abastecer as comunidades com poucas viagens, sem que fosse necessária a manutenção de uma estrutura permanente para guardá-los?

Não custa lembrar o importante papel que a circulação dos objetos desempenha na consolidação das alianças políticas. As trocas, durante as visitas e as festas, ajudam a atualizar as relações amistosas entre pessoas e comunidades, sempre na direção do mais abastado para o menos, em certo sentido, das terras baixas às terras altas. Como as conexões entre as comunidades se estendem virtualmente para a totalidade da terra-floresta, isto é, mais de 600 aldeias e 22 milhões de hectares (TILLET, SENRA, *et al.*, 2014), a influência sobre as fontes de *matehi pë* são enormes e quase infinitas. Os indigenistas costumam

mam brincar dizendo que os objetos presenteados são rapidamente sugados por uma espécie de “buraco negro” Yanomami. Ademais, acrescenta-se ao fato da população estar em franco crescimento a nova condição histórica de compartilhamento de uma identidade étnico-territorial, que tem estimulado a ampliação do campo das alianças.

Quando o caminho que leva a uma outra casa não é para nós uma trilha de mercadorias, dizemos que tem valor de inimizade. Nesse caso, podemos guerrear contra as gentes às quais ele leva, se acharmos que uma das nossas mulheres ou velhos pode ter sido morto por seus feiticeiros òka. Ao contrário, quando entramos pela primeira vez em contato com os habitantes de uma casa desconhecida para fazer amizade, trocamos com eles tudo o que temos. Quando somos generosos, visitantes e convidados voltam para suas casas satisfeitos e alegres. Se, ao contrário, ficamos avarentos, eles partem com o peito cheio de raiva, porque recusar-lhes bens equivale a uma declaração de inimizade. (KOPENAWA & ALBERT, 2015 p. 414.)

Assim, para as comunidades que se encontram na zona de transição entre o mundo das mercadorias e a terra-floresta, é fundamental garantir acesso frequente aos bens industrializados, pois estão sob permanente vigilância de seus parentes, sob o risco de se transformarem em alvo de fofocas, maledicências e feitiços.

Isto posto, eu diria que, tal como nos Xikrin, grupo Kayapó do sudeste do Pará, a afluência de objetos industrializados tem ajudado a promover uma espécie de “esquentamento” da vida ritual Yanomami (GORDON, 2006), que, por sua vez, contribui para a atualização das alianças entre aldeias e pessoas. Entretanto, em vez de

produzir uma estrutura em espiral, em que um meio mundo de objetos é acumulado, produzindo grande coerção inflacionária no sistema econômico indígena, entre os Yanomami, a ausência de uma estrutura política hierárquica promove uma dinâmica centrífuga, na qual os objetos que circulam costumam ser os mesmos, com pequenos acréscimos e substituições ao longo do tempo.

Nessa perspectiva, o fechamento da cantina significou o fim de uma preciosa fonte de *matehi pë* para os Yanomami do Catrimani, que por anos cultivaram uma posição estratégica no tecido social Yanomami. Foi preciso desenvolver novas formas de acesso às mercadorias para viabilizar tanto a necessidade interna do grupo quanto a dinâmica de troca que atualiza as redes de aliança e garante a estabilidade política na região. Nesse sentido, a mobilidade cidade-floresta é uma dessas estratégias.

Naturalmente, tentativas de construir alternativas de acesso direto aos bens industrializados já vinham sendo feitas antes mesmo do fim da cantina. Não pretendo sugerir que foi unicamente o fechamento desse posto de troca que estimulou os Yanomami do Catrimani a se aventurarem nas cidades. Entendo que a crise da cantina foi apenas um dos fatores que contribuiu para isso e, de certa forma, ela também está conectada a outros processos mais amplos que influenciavam a maneira como os Yanomami passaram a se organizar política e economicamente.

Em determinado momento da trajetória dos assalariados Yanomami, os seus pagamentos começaram a ser feitos via depósito bancário, o que os obrigava a ir até a cidade para sacar o dinheiro. Uma vez na cidade, com o salário na mão, era muito tentador fazer as compras ali mesmo, e foi isso que muitos fizeram.

Os Yanomami do Catrimani contam que, nas primeiras viagens para acessar o dinheiro no banco e fa-

zer compras, os missionários os acompanharam para ensiná-los a manusear o caixa eletrônico e lidar com a burocracia que a contratação por Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) envolve. Pouco tempo depois, porém, desacordos sobre o que deveria ser comprado levou-os a se descolarem de seus ajudantes. Os missionários incentivavam os Yanomami a comprar ferramentas agrícolas, e eles, muitas vezes, queriam investir o dinheiro em itens como tênis e relógio de pulso.

Um evento destacado pelos meus interlocutores nessa história foi um encontro promovido pela Procuradoria Geral da República (PGR) em Roraima, que tinha por finalidade discutir junto aos indígenas a natureza dos salários como direitos individuais. Nesse momento, em quase toda a TIY, havia um forte debate em torno do tema, de modo que, em curtíssimo tempo, os participantes do encontro difundiram por radiofonia para os demais assalariados a notícia de que professores e AIS estavam “autorizados” pela lei dos brancos a fazer o que bem entendiam com o seu dinheiro. Um deles argumentava: “No cartão tem o nome da comunidade? Não! Tem o meu nome!”

Assim, a primeira década dos anos 2000 foi marcada por experimentações nas cidades proporcionadas pelos salários. Antes disso, as incursões aos centros urbanos eram raras e caracterizadas por experiências negativas, associadas à fome e ao sofrimento físico e psicológico. Entre os Yanomae, há um juízo compartilhado, que vem ganhando nuances paulatinamente, de que os brancos não são exatamente bons anfitriões, haja vista a maneira como tratam alguns de seus próprios parentes. “Em Manaus algumas pessoas ficam jogadas como lixo”, disse um dos Yanomae que participava de nossa roda de conversa sobre as cidades. Os salários, então, permitiram aos indígenas pela primeira vez circular e usufruir da

abundância dos centros urbanos, sem os seus constrangimentos mais terríveis.

A minha hipótese, portanto, é que a experiência “bem-sucedida” dos assalariados contribuiu para que as demais famílias passassem a ver, na cidade, um espaço de reprodução econômica possível, e que, com a ausência de uma outra fonte de *matehi pë* disponível, essa possibilidade foi se transformando em algo imprescindível.

Finalmente, é fundamental citar o papel que os benefícios sociais tiveram na ampliação e no impulso desse processo. A aposentadoria, o auxílio-maternidade e o Bolsa Família não só permitiram o acesso a uma renda às famílias que não possuem assalariados, como também mudaram as condições econômicas em diversos núcleos urbanos ao redor da TI Yanomami. Os benefícios sociais lograram um efeito muito significativo na dinamização da economia de vilas e pequenas cidades, praticamente ressuscitando o comércio desses lugares¹¹. Ao mesmo tempo, esses recursos facultaram a muitas famílias não indígenas o investimento em suas propriedades ou pequenos negócios, contratando mão de obra barata e intermitente indígena.

A economia do açai é o melhor exemplo desse arranjo. Hoje, alguns jovens Yanomae, durante a safra dessa

11 A título de ilustração, segundo o Plano de Manejo do Parque Nacional Serra da Mocidade, a renda per capita média de Caracarái cresceu 8,46% nas últimas duas décadas, passando de R\$ 309,85 para R\$ 336,05, em 2010. Nesse mesmo município, a proporção de pessoas pobres, ou seja, com renda domiciliar per capita inferior a R\$ 140,00 (a preços de agosto de 2010), foi de 47,75%, em 1991, para 35,46%, em 2010. Em Rorainópolis, município que abriga Santa Maria de Boiaçu, a renda per capita média cresceu 28,37%, subindo de R\$ 221,41, em 1991, para R\$ 284,22, em 2010. Já a proporção de pessoas pobres passou de 65,39%, em 1991, para 42,66%, em 2010 (ICMBIO, 2018).

palmeira, vão a Caracará e Santa Maria do Boiaçu para trabalhar colhendo a fruta para pequenos “empresários” que processam e congelam a polpa para comercializar localmente.

Outro caso, de ares menos simpáticos, é a utilização da mão de obra indígena na ocupação de áreas de florestas em terras públicas não destinadas. Os *Yaroamë*, que possuem uma longa história de relação com fazendeiros e colonos desde a abertura da perimetral, são contratados para instalar cerca, roçar e ocupar, como “caseiros” de fazendas abertas entre o rio Ajarani e Apiaú, região que nos últimos anos tem tido uma das maiores taxas de desmatamento do estado, devido a uma corrida para ocupar as glebas que devem ser repassadas pela União para o controle de Roraima, como resultado do acordo com o Governo Federal para a demarcação da TI Raposa Serra do Sol.

A seguir, descreverei as diferentes cidades frequentadas, as formas de deslocamento, as principais atividades desenvolvidas e serviços utilizados pelos Yanomami. Como se verá, o acesso a bens manufaturados não é a única razão para esse deslocamento, mas é seguramente a mais relevante.

Do Catrimani às cidades: pela terra e pelo ar

Hoje existem pelo menos cinco núcleos urbanos de referência para os Yanomami do Catrimani, a saber: Mucajaí, Vila Campos Novos, Caracará, Santa Maria do Boiaçu e Boa Vista. As formas de acesso e as razões para o deslocamento variam para cada tipo de lugar e para cada tipo de pessoa ou grupo que realiza o movimento.

Boa Vista, capital do estado de Roraima, possui certo destaque nesse panorama, pois é onde estão localizadas

as principais estruturas de serviços urbanos utilizados pelos Yanomami. Aqueles que necessitam receber um atendimento de saúde mais complexo são levados à cidade nas aeronaves da SESAI e, a depender do quadro de saúde e do seu perfil etário, são internados nos hospitais, como o Hospital Geral de Roraima, Hospital da Criança Santo Antônio e Hospital Materno Infantil Nossa Senhora Nazareth; ou na Casa de Apoio do Índio Yanomami (CASAI Y). Nesta última ficam os pacientes que realizam exames de alta e média complexidade ou que se encontram em fase de recuperação, esperando o voo de volta. Normalmente, junto do paciente segue um acompanhante. O mais comum é que este seja alguém do sexo masculino e que tenha certa familiaridade com a Língua Portuguesa. Às vezes, os Yanomami usam esse recurso como uma oportunidade para ir à capital resolver problemas de outra natureza, como retirar documentos, assinar contratos ou fazer compras, mas para isso eles devem ter autorização da coordenação do Distrito Sanitário, o que é cada vez mais difícil.

Pessoas que precisam de tratamentos frequentes e complexos ou de cuidados especiais costumam viver na CASAI Y, o que configura uma experiência de grande tormento e melancolia para os Yanomami. Diferentemente de outras situações relatadas na literatura sobre indígenas que vivem na cidade por causa de problemas de saúde (HORTA, 2017) entre os Yanomami de Roraima, não tenho ciência de famílias inteiras que tenham se mudado para a cidade por essa razão.

Ir a Boa Vista por motivos de saúde é a forma de visita à cidade mais democrática na TI Yanomami. E, para alguns segmentos da população, como idosos e mulheres, trata-se da única razão para se fazer uma viagem como essa. Não sistematicamente, perguntei a diversas pessoas no Catrimani se elas já tinham feito qualquer excursão

para fora da TIY. A grande maioria afirma que não, ou que foram raras vezes, todas em função de tratamentos de saúde.

É importante dizer que ir a Boa Vista e ficar na CASAI Y não necessariamente se constitui em uma experiência urbana autêntica. Como a CASAI Y está localizada na periferia da cidade, já na transição com a zona “rural”, para a maior parte das pessoas é muito difícil se deslocar dali até a região central. Não existe transporte público que faça tal itinerário e o taxi custa de R\$ 80 a R\$ 120. Assim, o mais comum é que as pessoas passem todo o período de internação sem sair da CASAI Y.

Os profissionais indígenas de saúde são vistos pelos demais Yanomami como figuras altamente privilegiadas por poderem contar com a estrutura logística da SESAI para viajar a Boa Vista. Com certa frequência, AIS, microscopistas e barqueiros aproveitam os voos para ir à cidade sacar o seu salário e fazer compras. A SESAI disponibiliza um encarregado que os auxilia nessas compras e organiza uma casa onde eles podem pernoitar em troca de uma contribuição em dinheiro, proporcional aos dias de estadia.

O cargo de professor, apesar dos vencimentos superiores aos dos cargos da saúde, tende a ser menos ambicionado pelos jovens, justamente pela ausência de apoio logístico. Os professores devem ir a Boa Vista para entregar os diários de classe e renovar os seus contratos anualmente¹², mas para isso não recebem qualquer suporte da Secretaria de Educação do Estado de Roraima.

12 Como não são concursados, os professores indígenas de Roraima devem se submeter ao processo seletivo anual. No início do ano os professores são (re)contratados e no final do ano são demitidos, ainda que a mesma pessoa vá ocupar o mesmo cargo nos anos seguintes.

As opções que eles possuem são: conseguir uma carona nos aviões que transportam mantimentos para os missionários ou realizar uma longa caminhada de seis dias até a Vila de Campos Novos¹³, onde conseguem contratar um transporte para a capital. A van que faz a rota Campos Novos–Boa Vista custa algo como R\$ 30, e o frete da caminhonete, que pode avançar para as vicinais além da vila, vale R\$ 1.800.

Uma vez em Boa Vista, os professores pernoitam em hotéis, na casa de apoio do Conselho Indígena de Roraima (CIR), por um valor simbólico, ou na sede do Instituto Socioambiental (ISA), onde podem permanecer sem custos.

Como já visto, nem sempre foi assim. No início do processo de assalariamento, os professores contavam com o apoio dos missionários para fazer suas compras e resolver problemas burocráticos, contudo, por diversas razões, acabaram optando por uma maior autonomia na cidade, ainda que ela custe mais e, às vezes, ofereça riscos.

O fato é que justamente por não disporem de maior suporte na capital, os professores são aqueles que mais circulam pela cidade e a desbravam. Os salários costumam se acumular nas contas bancárias durante os meses em que estão nas aldeias, e, por isso, quando chega a oportunidade de sacá-los, os Yanomami contam com uma pequena fortuna que lhes permite experimentar

13 Para se chegar a Campos Novos saindo da missão, o trajeto é o seguinte: no 1º dia, caminha-se até o rio Arapari, onde se pernoita; no 2º dia, vai-se até a antiga casa dos Xexenatheri para lá dormir; no 3º dia, caminha-se por uma trilha na direção do limite da TIY, dormindo em um acampamento improvisado; no 4º dia, atinge-se uma vicinal, já fora da TIY, e se pernoita em um outro acampamento improvisado; no 5º dia, passa-se pela porteira 30 e dorme-se na vicinal 6. Apenas no sexto dia chega-se a Campos Novos.

tempos de abundância em Boa Vista. É comum escutar nas ruas algumas pessoas dizendo que frequentemente veem “índios garimpeiros” esbanjando nos comércios do centro. Mal sabem eles que essas figuras são, na verdade, professores indígenas usufruindo do seu ordenado de maneira pouco convencional.

Uma relação insólita que nasce dessa experiência é aquela entre taxistas e Yanomami. Ela começou com os professores e hoje se estende para os demais assalariados. Os táxis foram a maneira que esse grupo encontrou de ganhar a maior mobilidade possível pela cidade e ao mesmo tempo não precisar prestar contas a alguém sobre o seu comportamento. Depois da ajuda dos missionários, os indígenas experimentaram o apoio de outros possíveis aliados, ex-funcionários da saúde e colaboradores de organizações não governamentais, mas a assistência dessas pessoas costuma vir associada a um discurso moral sobre como eles deveriam se comportar fora de casa. Com os taxistas é precisamente o contrário. A cidade é incentivada a ser experimentada como uma grande festa, o que, na visão Yanomami, significa viver o excesso e celebrar a abundância.

O recurso empenhado para sustentar os passeios de táxi é de arrepiar qualquer *napë* com noções básicas de economia doméstica. Para se ter uma ideia, em apenas um dia, um Yanomami pode gastar mais de R\$ 300 em corridas de táxi por Boa Vista. Isso sem considerar as oportunidades em que os taxistas inflam as taxas maliciosamente.

Conversando sobre o tema com amigos Yanomae, questionei se eles não se sentiam explorados pelos taxistas, e se não se preocupavam com esse gasto excessivo. Eles responderam que não identificam outra solução melhor. Entendem essa relação como um jogo de traças: ganha quem é o mais esperto. Muitos associam a

exploração da cidade como uma espécie de caçada, dotada de truques de sedução e subterfúgios.

Um exemplo desse jogo é o truque do cartão bancário. Segundo me contaram, alguns Yanomae, depois de dias circulando de táxi pela cidade, no momento de ir embora alegam não ter mais dinheiro para pagar pelo serviço e deixam o seu cartão com o motorista, para que ele possa sacar o valor específico no próximo mês. Na maioria dos casos, o taxista que aceita tal situação tem a expectativa de sacar não apenas o valor que lhe cabe, mas também “uma taxa de administração” assim que o salário cair na conta. Uma vez feito o acordo, o Yanomami, antes de voltar para a floresta, pega seu telefone e liga para o banco pedindo a suspensão do seu cartão, alegando ter sido roubado. Dali a três meses, quando volta à cidade, solicita outro cartão e recorre a outro profissional para transportá-lo.

Boa Vista oferece as experiências mais atraentes na terra dos brancos, mas é também a mais exigente. Custa mais e apresenta mais riscos. Muitos assalariados tiveram aventuras que acabaram sendo mais frustrantes do que emocionantes, como a de uma AIS que saiu decidido a comprar um barco de alumínio, perdeu todo o seu dinheiro em uma noitada com um de seus “amigos” taxistas, e voltou apenas com pacotes de sal para distribuir entre os parentes na aldeia. Assim, alguns Yanomae buscam atualmente soluções intermediárias, como é o caso de Mucajaí.

Mucajaí é uma cidade com menos de dez mil habitantes em sua sede, localizada nas margens da rodovia BR-174. Possui uma infraestrutura de serviços urbanos menor do que a da capital, porém suficiente para algumas necessidades das famílias Yanomami, que dependem apenas de agências bancárias e comércio varejista. Dessa forma, quando não há perspectiva de carona para Boa

Vista nos aviões da SESAI ou dos missionários, alguns assalariados ou representantes de aposentados vão à cidade para sacar dinheiro e fazer compras. O trajeto para acessar a cidade por terra é o mesmo citado anteriormente, passando pela Vila Campos Novos.

De acordo com os relatos dos Yanomae, Mucajaí e Campos Novos têm o inconveniente de serem alguns dos destinos preferenciais dos Yaroamë, e por isso a relação com a população local tem ficado cada vez mais hostil. Desde o final dos anos 2000, esse grupo, em especial os Xexenatheri e parte dos Opikitheri, deram início a um novo ciclo de incursões nas cidades que tem sido marcado por muitas mortes e incidentes violentos, que acabam transbordando para os Yanomae, que cada vez mais querem marcar a sua diferença em relação a eles.

Para melhor entender essa dinâmica, proponho uma breve digressão, na qual percorreremos parte da história Yaroamë, explorando as principais razões que explicam a sua dramática experiência urbana.

A diáspora Yaroamë

Comentei acima que a experiência Yanomae apresentava diferenças em relação à Yaroamë, muito em função do seu aprendizado sobre o comportamento dos brancos e a capacidade de calibrar suas expectativas nesse encontro. Pois bem, essas diferenças se traduzem tanto no número de pessoas que hoje se encontram vivendo fora dos limites da TIY, quanto no número de Yaroamë mortos em acidentes ou conflitos.

Estimo, a partir do censo dos missionários de 2020, que cerca de 40% da população Yaroamë do Catrimani encontram-se atualmente vivendo fora da TIY, habitando temporariamente vilas e fazendas do entorno. Embora

este não seja um fenômeno novo entre os *Yaroamë*, posto que, desde a abertura da perimetral norte, pesquisadores vêm registrando movimentos semelhantes entre indivíduos e famílias dos grupos do Ajarani¹⁴, existe a percepção entre indigenistas e lideranças indígenas de que essa situação se agravou no final dos anos 2000, especialmente com a chegada dos benefícios sociais.

Outro dado impressionante é a quantidade de mortes de pessoas *Yaroamë* em conflitos e acidentes que ocorreram nas cidades. Pelo o que pude averiguar, entre 2016 e fevereiro de 2020, vinte pessoas dos grupos *Opiktheri* e *Xexena* morreram fora da TIY, o que corresponde a quase 5% do total de falantes da língua *Yaroamë*. Como causa de morte, encontramos desde atropelamento a assassinatos e coma alcoólico¹⁵.

Entre as razões que ajudam a entender esse quadro tão dramático, eu destacaria três: 1) os impactos do contato e seus desdobramentos; 2) a adesão a programas de benefícios sociais; 3) conflitos internos e intercomunitários recentes. Esses motivos, por sua vez, combinam-se entre si, potencializando negativamente um ao outro.

Os *Yaroamë* são considerados a ponta de lança da grande expansão Yanomami em direção às terras baixas, processo associado, na literatura antropológica, ao boom demográfico atribuído ao impacto da introdução de ferramentas de aço na produtividade da agricultura, e ao processo de depopulação das demais etnias ao redor

14 Em 1975, logo após o início das obras da estrada, Alcida Ramos realizou um levantamento censitário entre os grupos locais do Ajarani e verificou que cerca de 25% da população sobrevivente encontrava-se “dispersa”, sendo que as cinco casas-coletivas identificadas não apresentavam mais de 20 habitantes cada (RAMOS & TAYLOR, 1979).

15 Dados obtidos através de entrevistas com os missionários e de consultas aos censos da região.

da serra do Parima em contato com a frente de expansão colonial e seus impactos sociais e epidemiológicos, intensificados pela economia da borracha.

Os primeiros exploradores não indígenas na região do Catrimani relatam que, no início do século XX, os *Yaroamë* constituíam um grupo bastante numeroso que ocupava boa parte do interflúvio Mucajaí-Catrimani (DIAS DE AGUIAR, 1940; HOLDRIDGE, 1933; MEYER, 1956), desde o alto curso do rio Catrimani até a cabeceira dos rios Ajarani e Apiaú.

Dias de Aguiar, membro da Comissão Brasileira de Demarcação de Limite (CBDL), ao viajar pela região em 1939, registrou, a partir da informação de outros grupos indígenas¹⁶, a presença de pelo menos 28 núcleos “Jauri” — como os *Yaroamë* são chamados pelos demais grupos — vivendo no vale do rio Catrimani.

A aproximação da frente pioneira, por seu turno, expôs os *Yaroamë* a uma miríade de novas doenças que penetravam a floresta através dos grandes rios, trazidas por representantes da sociedade nacional.

Vale dizer que, desde a década de 1920, mudanças tecnológicas (lanchas a vapor) permitiram reduzir a viagem entre Manaus e Boa Vista de 90 para quatro dias, o que estimulou a ocupação da região, que além da produção de gado de corte para o mercado manauara, recebia incentivos para exploração de produtos extrativistas como sorva, balata, seringa e castanha, bem como para a comercialização de peles de animais.

Em 1944, pouco tempo depois da criação do Território Federal do Rio Branco¹⁷, ocorreram as primeiras tentativas de colonização dirigida na nova unidade federativa. Ao sul de Boa Vista, fundou-se a colônia Fernando

16 Famílias da etnia Pauxiana.

17 Decreto nº 5.812 de 13 de julho de 1943.

Costa, na margem esquerda do rio Mucajaí, para onde muitas famílias da região Nordeste foram trazidas para se instalarem. Entretanto, devido às precárias condições de infraestrutura, a maioria abandonou o projeto que só seria retomado cinco anos depois com a construção do trecho rodoviário que liga a capital a Caracarái. Além da colônia Fernando Costa, foi criado, na década de 1950, um assentamento ao longo da nova estrada — futura BR-174

Em seu trabalho de pesquisa sobre os grupos *Yaroamë* da região do Ajarani, Verdum (1995) registra relatos de epidemias e “envenenamentos” que impactaram significativamente a demografia do grupo já nas décadas de 1940 e 1950, e que possivelmente estão associados ao aumento da circulação de membros da frente pioneira nessa parte da floresta. Da mesma forma, o autor lista alguns episódios de disputas internas e conflitos com comunidades Yanomae do Médio Catrimani, que levaram os *Yaroamë* a se deslocarem para o leste.

Na década de 1960, os grupos *Yaroamë* experimentaram diversas situações de troca e encontro com os brancos, chegando a fazer uma visita às obras da BR-174 em 1963 (VERDUM, 1995). Todavia, esses encontros se davam de maneira intermitente e parcial, situação que seria alterada drasticamente com a construção da rodovia BR-210, cujo traçado avançava para dentro de seu território.

Ademais, devido a sua posição geográfica, intermediária entre os demais grupos Yanomami e a fronteira nacional, os *Yaroamë* já vinham experimentando um longo processo de instabilidade política, demográfica e econômica, que foi aprofundado com a chegada da estrada. Isso se deu em função da relação entre as epidemias e o aumento correlativo na atividade guerreira, uma vez que os Yanomami tendem a interpretar toda manifestação de doença como uma forma de agressão

infringida por alguém por meio de feitiçaria. Fenômeno este que o antropólogo dá o nome de “teoria política dos poderes patogênicos”¹⁸. De tal modo, para boa parte dos Yanomami a oeste, que ainda não tinham um contato estabelecido com a frente pioneira, a origem das novas doenças que os assolavam estava associada a práticas feiticeiras dos *Yaroamë*, justificando assim diversas incursões guerreiras contra eles.

Pouco antes da chegada da estrada, levantamentos realizados pelos missionários católicos do *Catrimani* identificaram cerca de 110 pessoas vivendo no vale do *Ajarani*, distribuídas entre duas comunidades, que, no momento de início das obras, já haviam sido reduzidos a 76 entre quatro comunidades. Além dessas quatro aldeias, os missionários citam um grupo de 30 pessoas, os *Rainathauxtheri*, que viviam rio acima (RAMOS, TAYLOR, 1979). De 1973 a 1975, 11 *Rainathauxi* foram mortos por ataques inimigos. Os sobreviventes se juntaram posteriormente aos *Opikitheri*, *Yaroamë* que viviam na serra homônima e depois foram habitar as margens da estrada.

O caso mais evidente desse processo registrado na literatura aconteceu em setembro de 1986, quando um grupo Yanomami do Médio *Catrimani* atacou a aldeia flechal no rio *Ajarani*, resultando em um óbito e três feridos, e ocasionando a mudança de mais de 50% da

18 (...) os membros de um grupo local imputam genericamente aos das comunidades de cada uma das circunscrições políticas ao seu redor poderes patogênicos específicos. Ao exercício desses poderes são atribuídos quase todos os casos de doença e de morte que ocorrem entre eles. Essas acusações constituem o registro simbólico dominante através do qual se concebem, se exprimem e se medem quotidianamente as relações políticas supra-locais. Elas constituem o pano de fundo cognitivo e pragmático de todos os conflitos intercomunitários Yanomami. (Albert, 1992, p. 156)

população do Ajarani para o Baixo Mucajá. Alguns dias antes da agressão, o padre e antropólogo Giovanni Saffírio presenciou um ritual fúnebre em homenagem a um jovem de 16 anos, morto, na opinião dos missionários, vítima de malária. Da festa, participaram membros das aldeias Hëwënahipi, Wakathau, e algumas famílias do rio Pacu e dos Opikitheri. Conforme Saffírio, durante o ritual foram queimadas as pontas de flecha que o rapaz utilizava, indicando a decisão de seus parentes de vingá-lo. Nessa mesma noite, os parentes da vítima sugeriram aos seus aliados que o responsável pela morte do rapaz tinha sido um homem Ŷaroamë da região do Ajarani, que havia realizado um feitiço mortal contra o jovem. Seis dias depois, cerca de 22 guerreiros desferiram o ataque (VERDUM, 1995).

Esse é apenas um exemplo que está disponível nos textos sobre a região, mas é bastante provável que os inúmeros relatos de conflitos narrados pelos Ŷaroamë desde a década de 1940 estejam associados direta ou indiretamente a acusações de feitiçaria, alimentadas pela disseminação de epidemias e suas consequências¹⁹.

Uma vez acionada a engrenagem do sistema de agressões entre comunidades, ela pode seguir funcionando por vários anos. Da mesma forma, depois de um período de relativa estabilidade, alguns incidentes ou desentendimentos quase banais são capazes de ativar os conflitos novamente.

Faço notar a antiguidade dos conflitos na história Ŷa-

19 Verdum (1995) fala de “ataques frequentes” dos Yanomae do Kaxipiu aos Ŷaroamë na década de 1950; e anota também um outro desferido pelos Maraxiteri e Kasilapai, em 1968, que resultou em uma grande dispersão dos grupos que viviam no Ajarani e rio Repartimento. Após a construção da estrada, o autor relata outros dois ataques realizados pelos Yanomae e Opikitheri aos grupos do Ajarani antes desse descrito no exemplo, e que ocorreram em 1978 e 1979.

roamê para demonstrar sua continuidade com os eventos que vieram a ocorrer no princípio da década de 2010, e que tiveram um papel fundamental para a dispersão das comunidades e a mudança de muitas pessoas e famílias para fora da Terra Indígena.

Tal como me foi narrado, as viagens coletivas dos Yaroamê para as cidades ganharam escala com a disseminação dos benefícios sociais. Um evento organizado pela Funai, no final dos anos 2000, é tido localmente como um marco para a adesão das comunidades do Catrimani ao Bolsa Família e ao salário-maternidade. Após a Advocacia-Geral da União (AGU) ter questionado a baixa participação dos Yanomami nesses programas, algumas famílias pioneiras tiveram apoio do órgão indigenista para realizar o seu cadastro e depois os próprios Yaroamê incentivaram e auxiliaram outras famílias a fazer o mesmo.

Para entender o que significou o Bolsa Família para os Yaroamê em um primeiro momento, sugiro ao leitor a imagem de um faso bilhete de loteria premiado. Eles, desde o princípio, conheceram a riqueza desproporcional dos brancos e a experimentaram no início das obras da Perimetral. Depois, por motivos que não compreendem muito bem, deixaram de usufruir dela. Em seguida, veio o garimpo²⁰, e a promessa de fortuna se reatualiza. Com a saída dos invasores, foi a vez da própria Funai assumir o papel de fornecedor de benesses. Existe um folclore na região de que, em determinada época, havia um chefe de posto tão generoso no Ajarani, que quando os indígenas de um acampamento próximo ao posto tinham fome, ele

20 Ver capítulo 15, *Comedores de terra*, onde Kopenawa (KOPE-NAWA & ALBERT, 2015) fala do líder dos garimpeiros, Zeca Diabo. Mais informações sobre esse personagem podem ser encontradas no trabalho de Dalmonego (2015).

saía para caçar macaco com sua espingarda.

O Bolsa Família, com efeito, repete a promessa. Seria o prêmio final por tantos anos acreditando que um dia a justiça da distribuição material seria realizada. Acontece que os benefícios sociais são destinados justamente às classes de pessoas que menos possuem experiência e interesse pela cidade: os velhos e as mulheres. E, como estas não viajam sem seus filhos, lá se vai a família inteira para a terra dos brancos.

De repente, pela primeira vez, as longas viagens para a cidade se tornam um plano familiar. Mulheres, crianças e velhos andando por mais de seis dias para chegar à vila mais próxima e sacar de R\$ 89 a R\$ 205, no caso do Bolsa Família. Se dividirmos o valor máximo por cinco pessoas, supondo que essa seja a média em uma família indígena, tem-se algo como R\$ 40 por indivíduo, um recurso que não chega a ser suficiente para pagar os custos de alimentação de qualquer um durante sua permanência na cidade, menos ainda para adquirir as mercadorias desejadas.

Pode-se somar a esse valor o montante da aposentadoria rural, R\$ 1.039, que é significativamente mais robusto que o Bolsa Família, mas, nesse caso, o número de pessoas para dividi-lo é ainda maior, considerando que um velho deveria subsidiar suas filhas casadas, genros, netos e eventuais filhos solteiros.

Em resumo, os recursos raramente são suficientes para cumprir a expectativa dos indígenas, que acabam se colocando em uma situação de grande vulnerabilidade física e social, sem ter onde dormir, sem meios para se alimentar, sem orientação sobre as estruturas de apoio

dos municípios, etc.²¹. Assim, depois de caminhadas exaustivas, dias de má nutrição e condições precárias de acomodação, alguns indivíduos do grupo acabam adoecendo. As doenças, por sua vez, são interpretadas também como formas de agressões de grupos antagônicos, e as relações intercomunitárias são envolvidas por um clima de tensão e desconfiança.

Um homem Yanomae casado com uma mulher Opiktheri atribui a escalada de conflitos e violência que tomou conta da região recentemente a um episódio em particular, ocorrido em 2012. Dois jovens Yaroamë de comunidades diferentes passavam uma temporada na cidade, quando, depois de uma forte bebedeira, foram atropelados na BR-147. Um deles teve ferimentos leves, mas o outro precisou se submeter a procedimentos cirúrgicos e ser internado na Unidade de Terapia Intensiva (UTI). Depois de dias respirando com ajuda de aparelhos, não resistiu e faleceu. O Distrito Sanitário, então, devolveu o corpo à comunidade em uma aeronave, para que seus parentes pudessem fazer os devidos rituais fúnebres. Contudo, nenhuma palavra sobre a causa da morte e o período no hospital foi dita no momento da entrega do cadáver. Os parentes do morto, vendo a cicatriz da traqueostomia e as marcas no corpo, não tiveram dúvida: ele havia sido assassinado. Poucos dias depois, um grupo de guerreiros da serra dos Opiktheri desceu até o Ajarani e deflagrou um ataque que resultou na morte do grande homem da comunidade. O companheiro de acidente do finado, que era o alvo do ataque, não foi localizado. E, por isso, o pai foi morto em seu lugar. Meses adiante,

21 Um cenário semelhante é descrito para alguns grupos Hup'däh em São Gabriel da Cachoeira, também atraídos para a cidade pela possibilidade de usufruir de benefícios sociais (MARQUES, 2015).

para se vingar, o sobrevivente do atropelamento e filho do assassinado encontrou um dos jovens que participou do ataque e o degolou ao lado do cemitério de Mucajaí.

Desde então, os Ỹaroamë encontram-se mergulhados em um cenário de guerra iminente. Os conflitos ora se arrefecem, ora se intensificam. Não é preciso muito esforço para se imaginar quão difícil é para essas famílias ajustarem a sua rotina à normalidade. Muitas vezes, com medo de ataques ou represálias, elas deixam suas casas e vão passar temporadas na cidade. Esse movimento, porém, acaba tendo repercussões no seu sistema produtivo, quando coincidem com a temporada de se abrir roças novas e plantar. Assim, muitas famílias se veem em uma situação concomitante de instabilidade política e crise econômica: vão aos centros urbanos como uma alternativa à ausência de roça, mas indo, não conseguem recuperar o ciclo agrícola. Esse é o atual paradoxo que alimenta a diáspora Ỹaroamë.

Do Catrimani às cidades: pelo rio

Chamou a minha atenção a maneira como os Yanomae elaboraram o contraste da sua experiência nas cidades com a dos Ỹaroamë Para aqueles, “os Yawari (Ỹaroamë) não sabem lidar com os brancos”, “não sabem cuidar dos seus”, “não se preocupam com a roça, antes de ir à cidade”, “eles querem morrer sozinhos.”

Note-se que “ir à cidade” não é um problema em si. Não há uma condenação moral coletiva em relação a esse comportamento. Mesmo entre aqueles que não possuem tanto interesse nos brancos, há a opinião de que “às vezes as famílias ficam carentes de objetos e precisam ir à

cidade para buscá-los”²². No entanto, é possível dizer que existe um sentimento compartilhado pelos Yanomae de que é melhor ir à cidade em determinadas temporadas do que em outras. Que, antes de empreender a viagem, é importante cumprir as suas obrigações agrícolas.

Outra maneira de elaborar esse contraste entre os dois grupos é a segmentação geográfica da experiência. “Enquanto os Yawari vão para Campos Novos, os Yanomae preferem ir a Santa Maria”.

Santa Maria do Boiaçu e Caracarái apresentam-se, na visão Yanomae, como uma opção mais digna, em comparação às aglomerações urbanas situadas na estrada. Ambas podem ser acessadas por via fluvial²³, descendo o rio Catrimani e depois navegando pelo rio Branco. Essas viagens podem levar de quatro a sete dias, dependendo do nível do rio e do tipo de motor, conquanto não sejam descritas necessariamente como jornadas de penúria.

Quando viajam, raramente vão sozinhos. O mais comum é navegarem em pequenos grupos. Ao longo do caminho, vão pernoitando em acampamentos improvisados na margem do rio ou em comunidades aliadas, como é o caso das aldeias do Baixo Catrimani, antes de se atingir o rio Branco. O percurso pelo rio oferece melhores recursos: pode-se pescar diariamente, além de outras surpresas que as praias oferecerem, como caça fácil (capivaras e jacarés) e ovos de quelônios.

Entretanto, a diferença fundamental é que Caracarái e Santa Maria do Boiaçu são lugares onde os Yanomae não só vão para gastar o seu dinheiro, como também para realizar trabalhos temporários. Por essa razão, aqueles

22 *Horiprai, tornar-se carente.*

23 Caracarái pode ser acessada por caminhada, por uma trilha no antigo trecho da Perimetral Norte que adentra a Terra Indígena.

que não possuem salário optam frequentemente por elas em detrimento de Boa Vista e Mucajaí. Pelo mesmo motivo, as temporadas nesses lugares costumam ser maiores — de um a três meses, a depender das oportunidades.

Em ambos os lugares, os trabalhos feitos pelos Yanomae são serviços de manutenção de propriedades rurais — colocar cerca, cavar poço, capinar terreno —, coleta de castanha e frutos de palmeira, sobretudo açaí, e pescaria. Segundo fui informado, o valor da diária varia entre R\$ 30 e R\$ 50, às vezes pagos mensalmente, outras por serviço, como é o caso de roçar juquirá. Junto com o pagamento, comumente o patrão banca a alimentação do trabalhador.

É importante destacar o fato de que, nesses lugares, os viajantes usufruem de uma história de décadas de relação entre os Yãnoma do Baixo Catrimani e membros da frente extrativista. E, através de casamentos e alianças com membros dessas comunidades, os Yanomae foram se apropriando da expertise Yãnoma e de sua rede de contatos, facilitando, assim, a sua inserção na economia extrativista regional.

Na narrativa Yanomae, com efeito, Caracará e Santa Maria são destinos preferenciais porque lá eles possuem “amigos”, isto é, pessoas de referência que lhes oferecem um abrigo e alimentação em troca de trabalho. Nota-se que nessas duas cidades a memória das relações comerciais do período da exploração da balata é ainda bastante presente, e se atualiza nos vínculos entre os Yanomae e os ribeirinhos. A lógica do compadrio, por seu turno, possui certa ressonância com o idioma econômico praticado pelos Yanomami, o que faz com que as experiências nesses contextos sejam menos disruptivas do que aquelas experienciadas em Boa Vista ou Campos Novos.

Não quero desenhar um quadro ingênuo o suficiente para romantizar as circunstâncias nas quais os Yanomae

se inserem nas cidades ribeirinhas. Como disse, boa parte das relações ali se realizam reproduzindo a lógica do compadrio e do aviamento, que, diga-se, não são necessariamente favoráveis aos indígenas. Um exemplo é o fato de os patrões se recusarem a pagar os trabalhadores Yanomami quando viajam junto sua esposa e filhos. De acordo com os empregadores, o valor da diária seria correspondente ao que ele precisa gastar para alimentar mais de uma boca²⁴. No entanto, acredito ser interessante destacar essa diferença que os próprios indígenas apontam e que, em última análise, tem a ver com a possibilidade de se controlar melhor as condições em que estas relações são construídas. Como disse um jovem Yanomae, “Santa Maria é floresta igual aqui”.

Os sentidos da cidade para os Yanomae

Como apresentado, a mobilidade floresta–cidade praticada pelos Yanomae do Médio Catrimani é essencialmente um movimento pendular, realizado por indivíduos ou pequenos grupos e, em casos excepcionais, pela família nuclear. Sua principal motivação é a aquisição de mercadorias, e por isso não se desdobra em residências secundárias na cidade, apesar de ser possível afirmar que existe uma espécie de multilocalidade produtiva, uma vez que alguns indivíduos exercem trabalhos temporários nesses lugares.

Nesse sentido, verifica-se que, para os Yanomae, as-

- 24** Quando a principal motivação é passar temporadas para comprar mercadorias, costumam viajar só os homens. Quando é “esperar a roça crescer” diante de uma crise agrícola associada aos períodos secos, a família inteira se desloca para a cidade, sem expectativa de conseguir voltar com muitos objetos.

sim como para outros povos amazônicos (ELOY, 2005; NUNES, 2010; SÁEZ, 2015; TRITSCH, MARMOEX, *et al.*, 2015), a cidade é vista como algo complementar ou como uma extensão da floresta, e não um espaço que a nega. Vai-se à cidade para que se possa viver melhor na floresta, e não para deixar de viver nela²⁵.

De maneira semelhante aos Wajãpi (TRITSCH, MARMOEX, *et al.*, 2015), é possível dizer que há uma tendência à diversificação das atividades econômicas, sem que ela implique em um processo de desagrialização. Muito pelo contrário, parte dos recursos auferidos são investidos na agricultura, com a compra de ferramentas e a aquisição de novas variedades. A maior parte do investimento, todavia, é direcionada para tecnologias que possam favorecer a mobilidade pelo território e o seu uso extensivo. A canoa de alumínio e o motor de popa “particulares” são os maiores “sonhos de consumo” dos Yanomae, acrescidos de um estoque ilimitado de gasolina, é claro.

Vale destacar, entretanto, que o volume de dinheiro realmente aplicado na economia das famílias ainda é

- 25** Exceções dentro desse quadro mais geral são os casos de alguns indivíduos que escolhem viver longas temporadas fora da TIY, depois de passar por uma situação de conflito interno. Entre os Yanomae, registrei pelo menos quatro pessoas que experimentaram ou experimentam tal situação, sendo que dois deles se encontram hoje vivendo nas aldeias da região, depois de anos com destino desconhecido. Nesse caso, a ida à cidade seria uma espécie de autoexílio, uma maneira de romper relações com a comunidade de origem e se lançar ao mundo. Há registro de experiências semelhantes em outros povos, normalmente associadas a acusações de feitiçaria. Quando esses indivíduos retornam às comunidades, eles costumam receber ofertas de casamento, como uma estratégia de reincorporá-los à dinâmica de solidariedade política e econômica que opera no interior das famílias extensas.

pequeno se comparado ao total recebido. Parcela importante permanece nas cidades sob a forma de noitadas e corridas de táxi.

Alguns autores assinalam que, muitas vezes, as mudanças proporcionadas pela mobilidade cidade-floresta são menos de natureza técnica e mais de natureza institucional, alterando regimes de propriedade e regras de uso de recursos (ELOY, BRONDIZIO, *et al.*, 2015). Não verifiquei indícios de que transformações dessa natureza estejam ocorrendo no Médio Catrimani de maneira evidente. Acredito que isso se deva à manutenção de um modo próprio de relação com o território, em que a ideia de propriedade da terra é conflitante com a visão de um mundo vivo, composto por um conjunto de seres, no qual os humanos se inserem.

A imersão no universo das mercadorias, contudo, tem produzido um fenômeno que talvez aponte para mutações mais radicais a longo prazo. Refiro-me à existência dos objetos órfãos (*hamihi*), que são aqueles marcados pelo toque do seu antigo dono, mas que não foram destruídos durante o ritual funerário. A espingarda, pela sua raridade e importância em conflitos, foi uma das primeiras mercadorias a atingir esse status. Em vez de ser incinerada junto aos demais pertences do morto, podia ser transmitida a um parente querido que ficava com o direito moral de preservá-la.

Logo depois que uma pessoa morre, como eu disse, seus próximos começam a destruir tudo o que ela possuía ou tocava quando em vida. As plantas de sua roça são cortadas e arrancadas, as árvores em que subiu são derrubadas. A casca dos postes da casa onde pendurava a rede e aterra em que pisava na sua casa são raspadas. As folhas *paa hana* do telhado acima da sua fogueira são retiradas e queimadas. Os

cabelos de sua esposa e filhos são cortados. Apenas algumas de suas coisas são guardadas: pontas de flecha, adornos de plumas, uma aljava de bambu. Todas serão destruídas mais tarde, durante as lamentações das festas *reahu* em que suas cinzas serão postas em esquecimento. Assim todos os rastros do que tocou devem ser apagados. Porém, aqueles que costumam chorá-lo podem, se quiserem, guardar os bens que o defunto lhes deu antes de morrer. Diz-se então que são objetos órfãos, *hamihi*. Quem os detém deve cuidar bem deles e não dá-los a ninguém, sobretudo não a visitantes de longe. Deve conservá-los por muito tempo, até estragarem ou, às vezes, até ele mesmo morrer. Depois serão queimados pelos seus próximos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 416-417)

Hoje, um conjunto maior de objetos vem ganhando esse prestígio, como a canoa de alumínio, o motor de popa e o cartão de banco. Sobre esse último há um relato curioso: diante do dilema do que fazer com os objetos de um ex-professor falecido, seus parentes foram incentivados a queimar o cartão, sob o argumento de que o morto o havia manuseado inúmeras vezes. Antes de jogá-lo ao fogo, porém, um familiar encontrou outra solução: “O finado tocou no cartão, mas não tocou no dinheiro que está no banco! Assim, podemos usá-lo uma última vez para sacar o recurso e então queimá-lo”.

É possível, desse modo, que outras adaptações sejam estimuladas com o aumento da circulação nas cidades, com repercussões ainda mais importantes para a maneira como os Yanomami se organizam socialmente. Em algumas comunidades, nota-se uma tendência à edificação de casas monofamiliares próximas às casas-coletivas. Elas normalmente pertencem a jovens que alegam buscar privacidade para o seu casamento, mas

que também têm o desejo de proteger os seus objetos dos olhares alheios. A construção de condições físicas e morais para a acumulação, por sua vez, teria um impacto profundo na economia da região e, conseqüentemente, na organização espacial das comunidades.

Finalmente, um aspecto que me parece muito interessante enfatizar sobre a mobilidade cidade-floresta Yanomae é a relação paradoxal que esse movimento possui com a ideia de Terra Indígena. Pois, se, por um lado, os deslocamentos para fora da TIY contribuem para a fragilização do território político Yanomami, ao alimentar preconceitos da sociedade dominante, que teimam em querer fixar fronteiras para a territorialidade indígena; por outro, ao permitir o fluxo permanente de *matihî pë*, concorre para a dinamização da vida ritual Yanomae. Por conseguinte, favorece o fortalecimento das alianças entre as comunidades e contribui à formação da unidade étnico-territorial que as lideranças da TIY são desafiadas a permanentemente construir.

Estêvão Benfca Senra

Geógrafo, Doutor em Desenvolvimento Sustentável pela Universidade de Brasília, Analista do Instituto Socioambiental. Este texto é uma adaptação do capítulo 5 da tese *Santa Maria é floresta igual aqui: reflexões sobre a mobilidade yanomae*, defendida em 2021 no Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS) da Universidade de Brasília.

Referências

- ALBERT, B. “A fumaça do metal: História e representações do contato entre os Yanomami”, **Anuário Antropológico**, v. 89, p. 151-189, 1992.
- ALEXIADES, M. N., PELUSO, D. “La urbanización indígena en la Amazonia. Un nuevo contexto de articulación social y territorial”, **Gazeta de Antropologia**, v. 32, n. 1, 2016.
- BECKER, B. K. **Amazônia: geopolítica na virada do III milênio**. Rio de Janeiro, Garamond, 2004.
- CARNEIRO, R. L. Forest clearance among the Yanomamo, observations and implications. **Antropológica**, 1979
- CORTES, G. «Migrations, systèmes de mobilité, espaces de vie : à la recherche de modèles», **Espace géographique**, v. 27, n. 3, p. 265-275, 1998.
- CORTES, G., PESCHE, D. «Multi-sited territories», **L'Espace géographique**, v. 42, p. 289-292, 2013.
- DALMONEGO, C. “**Paeterepê: Quem são são esses napëpê?**”: **Elementos para o estudo da construção Yanomami da alteridade dos missionários**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São paulo, Departamento de Antropologia, 2015.
- DIAS DE AGUIAR, B. **Trabalho da Comissão Demarcadora de Limites nas Fronteiras da Venezuela e Guiana britânica e neerlandesa de 1930 à 1940. Anais do IX Congresso Brasileiro de Geografia**. Rio de Janeiro, 1940
- ELOY, L. “**Entre ville et forêt : le futur de l’agriculture amérindienne en question . Transformations agraires en périphérie de São Gabriel da Cachoeira , Nord-ouest amazonien , Brésil**”. Tese de Doutorado. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2005.
- ELOY, L., BRONDIZIO, E. S., DO PATEO, R. “New Perspectives on Mobility, Urbanisation and Resource Management in Riverine Amazônia”, **Bulletin of Latin American Research**, v. 34, n. 1, p. 3-18, 2015.

- ELOY, L., LASMAR, C. "Urbanisation and transformation of indigenous resource management: The case of upper rio negro (Brazil)", **International Journal of Sustainable Society**, v. 4, n. 4, p. 372-388, 2012.
- FARAGE, N. **Laudo antropológico requisitado pela justiça federal - Secção Roraima**. [S.l.: s.n.], 1999.
- GORDON, C. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin - Mebêngôkre**. São Paulo, Editora UNESP, 2006.
- HECKENBERGER, M. J., RUSSELL, J. C., FAUSTO, C., et al. "Pre-Columbian urbanism, anthropogenic landscapes, and the future of the Amazon", **Science**, v. 321, n. 5893, p. 1214-1217, 2008.
- HOLDRIDGE, D. "Exploration between the Rio Branco and the Serra Parima", **The Geographical Review**, v. XXIII, p. 372-84, 1933.
- HORTA, A. "Indígenas em Canarana: notas citadinas sobre a criatividade parque-xinguana", **Revista de Antropologia**, v. 60, n. 1, p. 216, 2017.
- IBGE. **Censo Demográfico 2010: Características Gerais dos Indígenas**. Censo demográfico, Rio de Janeiro, 2012
- ICMBIO. **Plano de Manejo: Parque Nacional Serra da Mocidade - Volume I**. Brasília, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, 2018
- KELLY, J. A., MATOS, M. D. A. "Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do sul", **Mana**, v. 25, n. 2, p. 391-426, 2019.
- KOPENAWA, D., ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.
- LACERDA, E. G. "Gênese urbana na Amazônia Setentrional: Considerações a partir do município de Rorainópolis - RR", **ACTA Geográfica**, v. 14, n. 34, p. 216-241, 2020.
- LAURIOLA, E. M. "Amazônia em movimentos: "redes" e percursos entre os índios Ye'kuana, Roraima", **Cadernos de Campo**, v. 11, p. 21-35, 2003.
- MARQUES, B. R. Os Hupd'äh e seus mundos possíveis : transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro. 2015. **Tese de Doutorado**. PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.
- MCSWEENEY, K., JOKISCH, B. "Native amazonians' strategic urbanization: Shaping territorial possibilities through cities", **Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 20, n. 1, p. 13-33, 2015.
- MEYER, A. **Pauxiana: Pequeno ensaio sobre a tribo Pauxiana e sua língua, comparada com a língua Macuxi**. Rio de Janeiro, Ministério da Justiça e negócios interiores, 1956.
- NUNES, E. S. "Aldeias Urbanas Ou Cidades Indígenas? Reflexões Sobre Índios E Cidades", **Espaço Ameríndio**, v. 4, n. 1, p. 9, 2010.

- PADOCH, C., BRONDIZIO, E., COSTA, S., *et al.* "Urban Forest and Rural Cities : Multi-sited Households , Consumption Patterns , and Forest Resources in Amazonia", **Ecology and Society**, v. 13, n. 2, 2008.
- PELUSO, D. M. "Circulating between rural and urban communities: Multisited dwellings in amazonian frontiers", **Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 20, n. 1, p. 57-79, 2015.
- PIMENTA, J. "Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia", **Série Antropologia**, p. 1-34, 2006.
- RAMOS, A., TAYLOR, K. I. **The Yanoama in Brazil**. . Copenhagen, IWIGIA, 1979.
- SÁEZ, O. C. "O território, visto por outros olhos", **Revista de antropologia**, v. 58, n. 1, p. 257-284, 2015.
- SAFFIRIO, G. Some social and economic changes among the Yanomama of northern Brazil (Roraima) : A comparison of "forest" and "higway" vilages. **Dissertação de Mestrado**. Faculty of Arts ans Sciences, Univesity of Pittsburgh, 1980.
- SAHLINS, M. **Stone age economics**. Chicago : New York, ALDINE· ATHERTON, INC., 1972.
- STOIAN, D. "Making the best of two worlds : rural and peri-urban livelihood options sustained by non-timber forest products from the Bolivian Amazon", **International Conference on Rural Livelihoods, Forests and Biodiversity**, Bonn, 19-23 May, 2003.
- TILLET, A., SENRA, E. B., BECERRA-RUIZ, J., *et al.* **Território e Comunidades Yanomami Brasil-Venezuela 2014**. São Paulo, Insituto Socioambiental, 2014.
- TRITSCH, I., MARMOEX, C., DAVY, D., *et al.* "Towards a Revival of Indigenous Mobility in French Guiana? Contemporary Transformations of the Wayãpi and Teko Territories", **Bulletin of Latin American Research**, v. 34, n. 1, p. 19-34, 2015.
- VERDUM, R. Os Yawaripê: Contribuição a história do povoamento Yanomami. **Dissertação de Mestrado**. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1995.
- YANO THĚĂ, E. E. I. Y. **Projeto Político Pedagógico Yanomami - Escola**. . [S.l: s.n.], 2019.

A FLORESTA CUIDA DA NOSSA RENDA

JOSÉ IGNACIO GOMEZA GÓMEZ



“Nossos verdadeiros bens são as coisas da floresta:
suas águas, seus peixes, sua caça, suas árvores e
frutos”

Davi Kopenawa

Desenhando outros caminhos

A exploração econômica da Amazônia tem se caracterizado pelo extrativismo e a supressão da floresta para o desenvolvimento de atividades agropecuárias. Os agentes estatais e de mercado têm operado num contexto econômico de baixíssima institucionalidade, com regras indefinidas e escasso cumprimento das leis. As práticas predominantes — reclusão compulsória de mão de obra, apropriação de territórios, relações assimétricas e desmatamento — baseiam-se numa perspectiva de exploração dos recursos visando a maximização do lucro. O discurso dominante sobre a Amazônia como deserto verde, vazio demográfico, contendo riqueza inexplorada subsidia e promove, desde tempos da Colônia, as práticas destrutivas desse modelo de exploração.

Os impactos da implementação do capitalismo¹ na Amazônia para as populações tradicionais implicou, e implica, um contínuo processo de destruição, desagregação e mudanças abruptas, induzidas pelos interesses do Estado e do mercado.

A escravização dos povos indígenas via aldeamentos e descimentos durante o período colonial, a prática do

1 Mercantil primeiro, industrial e comercial depois.

escambo e aviamento na segunda metade do século XIX e início do XX (MEIRA, 2018), o desmatamento, a invasão de territórios e as grandes obras de infraestrutura nas últimas décadas definiram as formas de relação dos agentes da sociedade nacional com os povos que habitam tradicionalmente a Amazônia. O avanço da fronteira econômica sobre os territórios indígenas está no núcleo do projeto colonial e republicano.

Pelo relativo isolamento geográfico, o território Yanomami manteve-se distante das rotas de invasão de espanhóis e portugueses, evitando a inserção dos Yanomami e seus recursos no quadro de exploração econômica colonial e das posteriores frentes de extrativismo — borracha, por exemplo — durante o século XIX e metade do século XX.

A relação entre o povo Yanomami e a sociedade não indígena é recente. Os não indígenas são os *napë pë*, o “povo da mercadoria”, os “comedores de terra”, que se aproximam rapidamente desde os anos 1940 com a instalação dos postos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e de missões religiosas, intensificando-se com os projetos de infraestrutura do período militar com a abertura da Perimetral Norte (BR-210) e a corrida pelos minérios decorrente das “descobertas” do projeto RADAM. É a partir desse tempo que os Yanomami serão expostos às dinâmicas de extrativismo e exploração econômica dos seus territórios de forma mais sistemática, com consequências nefastas para as comunidades e o ambiente.

A Constituição de 1988 significou um novo pacto social que rege as relações entre o Estado e os povos indígenas, superando — de forma relativa e paulatina — o regime tutelar vigente desde a instalação da república, promovendo o desenvolvimento de políticas públicas diferenciadas e reconhecendo legalmente os territórios de ocupação tradicional desses povos. A Terra Indígena

Yanomami foi homologada em 1992 como terra contínua e, um ano depois, com a desintrusão dos 40 mil garimpeiros que haviam invadido o território, inaugurou-se uma nova época nas relações entre os Yanomami e a sociedade envolvente.

Com a intensificação dos impactos das mudanças climáticas, a Amazônia está no centro das preocupações e atenções mundiais. Dados de pesquisas sobre clima e ambiente evidenciam o ponto crítico a que se aproxima o bioma amazônico como consequência desse modelo econômico predatório (NOBRE, 2015). Por efeito das mudanças climáticas e da crise ambiental, as condições mínimas de habitabilidade do planeta estão em questão, comprometendo o futuro das novas gerações. No contexto amazônico, as terras indígenas e as áreas de proteção ambiental funcionam como muralhas diante do avanço do desmatamento e promovem a conservação ambiental (BARAGWANATH, *et al.* 2020). No entanto, o retrocesso nas conquistas frisadas na Constituição de 1988 se expressam no questionamento dos direitos indígenas consagrados nela, nas sucessivas tentativas de fragilização destes, na permissividade em relação à invasão e exploração de recursos dentro das terras indígenas e no incremento do desmatamento na Amazônia Legal.

Com a demarcação da terra e a intensificação do contato com os não indígenas, somadas às pressões do modelo de desenvolvimento e das atividades ilegais², o grande desafio colocado para os povos indígenas em geral, e os Yanomami em particular, é a defesa dos seus

- 2 Nos últimos quatro anos, as atividades ilegais de madeireiros, garimpeiros e grileiros têm aumentado consideravelmente, e se expressam na alta do desmatamento e, sobretudo, nos casos de violência denunciados pelas associações indígenas da Amazônia.

territórios e direitos conquistados, o respeito a seus modos de vida e a gestão e uso dos seus territórios para atender a suas necessidades contemporâneas.

A partir de atividades produtivas da economia nativa, do conhecimento tradicional e do manejo territorial que praticam há milhares de anos, os Yanomami começaram, há uma década, a desenvolver alternativas de renda a partir dos produtos da floresta. Atualmente estão comercializando quatro produtos: cacau, castanha-do-brasil, cestaria e cogumelos comestíveis, e desenvolvendo o turismo de base comunitária no Pico da Neblina, o ponto mais alto do Brasil.

Essa economia da floresta que está sendo criada desenha um novo tipo de relação entre os Yanomami e os *napë pë*, com arranjos inovadores que viabilizam a comercialização de produtos com valores associados de interesse coletivo³, que atendem a suas demandas por ferramentas, tecnologia e bens manufaturados. Articulado as comunidades e as associações de representação — principalmente a Hutukara Associação Yanomami (HAY) — com a academia, instituições parceiras, especialistas e mercados, constroem formas autônomas de geração de renda⁴ a partir de cadeias de valor derivadas do seu conhecimento tradicional e do manejo territorial, com modos de produção não predatórios.

Esse movimento articula-se com uma nova forma de inserção no mercado dos produtos indígenas, fomentando novas práticas empresariais e relações comerciais inovadoras entre empresas e associações indígenas. Historica-

- 3 Desde os serviços ecossistêmicos e práticas não predatórias, passando pelo fomento da diversidade cultural e social, até a promoção da biodiversidade.
- 4 Superando etapas anteriores de dependência do paternalismo e tutela estatal ou da inserção em relações comerciais opacas e injustas próprias da economia amazônica.

mente, os produtos indígenas provenientes da Amazônia passavam por vários intermediários, os atravessadores, em que a ponta (os produtores) não dialogavam com o mercado final — o comprador e as empresas. Essa inovação na relação implica uma dupla transformação dos atores envolvidos. Para as empresas, é uma oportunidade de incorporar boas práticas na perspectiva do comércio justo e do fomento de atividades não predatórias; e para os Yanomami, cria-se a possibilidade de instaurar uma outra relação com o mercado e os não indígenas, num diálogo mais simétrico.

As iniciativas implicam a redefinição das relações econômicas e de poder entre os povos indígenas e a sociedade nacional, e a produção de valores na floresta, com uma perspectiva de manutenção e reprodução da biodiversidade, redesenhando as relações entre economia e floresta.

Na cosmologia Yanomami, a terra-floresta, a *urihi a*, é uma entidade viva, inserida numa complexa rede de relações entre humanos e não humanos. Os xamãs têm a agência de mediar os domínios humanos e extra-humanos, com o conhecimento e a capacidade de instaurar relações com os *xapiri pë* fundamentais para a saúde e o manejo da floresta. Os *xapiri pë*, os da aldeia e os da floresta, sustentam as condições de existência da sua sociedade, administrando a escassez, os eventos climáticos extremos, produzindo a abundância, cuidando da saúde das pessoas. Na cosmologia Yanomami, a relação entre os *xapiri* da aldeia — os xamãs — e os *xapiri* da floresta é o que segura o céu, que já desabou uma vez, dando fim aos primeiros ancestrais dos Yanomami. A condição de existência da humanidade está intimamente ligada à vitalidade da floresta. A partir do contato permanente

com os *napëpë*, a *urihi a* está sob ameaça⁵.

Os bens dos outros

Habitantes originários da serra do Parima, no interflúvio dos rios Orinoco e Negro, os Yanomami se mantiveram durante séculos com escassa relação com outras sociedades. A migração em direção às terras baixas começa no século XIX (ALBERT, 1985; FERREIRA *et al.*, 2019), estimulada pelo aumento populacional⁶ e os impactos do avanço da economia da borracha sobre os povos circunvizinhos⁷.

A incorporação de novos cultivos, principalmente a banana e a mandioca, e o acesso limitado e parcial às ferramentas de metal resultaram num uso mais eficiente do tempo consumido nas tarefas de subsistência, no aumento da importância da agricultura no seu ciclo produtivo e num incremento populacional importante (COLCHESTER, 1984; LIZOT, 1982; ALBERT, 1985).

- 5 Derivado de um equívoco dos brancos sobre o valor da floresta. Esse acionar está associado aos modos de ser, pensar e a agir dos “brancos”, que têm “o pensamento cheio de esquecimento” ou que não sabem sonhar além das suas coisas e que têm uma preocupação excessiva pelo material. Ver Kopenawa (2015), Limulja (2022).
- 6 A introdução do cultivo da banana (*Musa sp.*) e o acesso a fragmentos de ferramentas de metal seriam os fatores centrais para esse aumento populacional (Ferreira et al, 2021).
- 7 Entre o território de povoamento original dos Yanomami e as frentes de expansão colonial e depois nacional, habitaram várias etnias — das famílias linguísticas Karib e Aruak, principalmente — que operaram como “etnias tampão”, viabilizando um intercâmbio indireto com os não indígenas, minimizando os efeitos negativos sobre os Yanomami. Essas “etnias tampão” serão progressivamente dizimadas até se esvaziar o território (Albert, 1985 e 1992).

Através de uma extensa rede de trocas que se estendia por centenas de quilômetros, os Yanomami acessavam fragmentos das ferramentas de metal através de outros povos, que mantinham relações de intercâmbio mais frequentes com os não indígenas. Essas peças de metal eram adaptadas com feixes e madeiras, convertendo-se em ferramentas que constituíam artefatos de grande valor pelo impacto positivo sobre as condições de produção e de vida (ALBERT & MILLIKEN, 2009).

A relação com a sociedade não indígena começa de forma esporádica no início do século XX com as frentes extrativistas regionais⁸. À medida que os diferentes grupos se expandiram em direção aos vales, essas relações vão se intensificando, até se consolidarem com a criação dos primeiros enclaves de contato permanente — postos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), missões religiosas

8 Coletores de produtos florestais (balata, piaçava, castanha), caçadores e peleteiros, com quem os Yanomami tiveram enfrentamentos, o que resultou na decisão do governo em instalar um posto indígena de aproximação na década de 1940. Ver Albert (1985).

evangélicas e católicas — a partir da década de 1940⁹.

Essas relações instauraram intercâmbios diretos entre os Yanomami e os não indígenas, em que a principal moeda de troca eram os bens industrializados, principalmente ferramentas de metal.

A chegada das ferramentas de metal diretamente das mãos dos *napëpë*¹⁰, seres estranhos e diferentes dos outros humanos que conheciam, vinha acompanhada de situações de tensão e risco, com desdobramentos trágicos, derivados das epidemias. A abundância e a diversidade dos bens daquele povo desconhecido e de aparência e modos tão distintos produziram uma associação direta entre os brancos, as ferramentas de metal e as epidemias. As formas como os “seres maléficos” veicularam sua agressão foram as ferramentas de metal, que entre-

- 9 O contato com a sociedade nacional varia de região a região e se dá em graus diferentes. Seguindo a Bruce Albert (1985, 1992) dá para periodizar, grosso modo, como: os primeiros contatos (1910-1935) de tipo esporádico com representantes das frentes extrativistas e viajantes; o contato intermitente (1940-1965), com agentes estatais (SPI e Comissão Demarcadora das Fronteiras) e religiosos, e; o contato permanente (a partir de 1960) com a instalação de enclaves não indígenas no território (SPI, FUNAI, missões), a abertura da Perimetral Norte (BR-210), a expansão das frentes agrícolas sobre as bordas do território e a invasão garimpeira. Atualmente, existem povos em isolamento voluntário na TIY espalhados por diferentes regiões. Hoje, diante a invasão garimpeira e a degradação das condições de salubridade do território, os territórios ocupados pelos isolados estão cada vez mais fragilizados, sob risco de contato, com consequências trágicas para sua sobrevivência. Cada grupo terá sua experiência particular de contato, relatada em diferentes trabalhos etnográficos. Ver Albert (1985) e CCPY (1992).
- 10 Termo utilizado tradicionalmente para designar os inimigos, usado após o contato para referir-se aos não indígenas.

gavam compulsivamente¹¹.

A designação nativa para se referir ao conjunto de bens industrializados é o termo *matihipë*¹². Tradicionalmente, a palavra *matihi* designa o conjunto de adornos utilizados para as festas *reahu*¹³, representando os atributos de beleza e indicativo de bom caçador para quem os porta. Também, o termo *matihi* agrupa os bens pertencentes a Omama, o demiurgo do povo Yanomami, a ossada dos mortos — central na cosmologia sobre vida, morte e tratamentos dos corpos, para os Yanomami —, e a cabaça onde são depositadas as cinzas antes da festa (KOPENAWA & ALBERT, 2015). Os *matihipë*, conjunto dos bens preciosos, também evocam uma dimensão cosmológica diferente, que é a dos “objetos patogênicos”, propriedade dos “seres maléficos”, caracterizados por possuírem esses bens em abundância¹⁴.

A partir dos anos 1940, o governo empreende o pro-

11 Para se aprofundar nessas primeiras representações do contato e a associação *matihipë-xawara* (epidemias), ver Albert (1992).

12 Essa palavra é comum às línguas Yanomae e Yanomami. Na língua Sanöma, a voz usada é *wani tökö*.

13 Ritual funerário tradicional dos Yanomami.

14 O termo usado pelos Sanöma, subgrupo Yanomami, para os bens dos brancos é *wani tö*, que se referia tradicionalmente aos pertences de uma pessoa, mas também é a raiz verbal que significa *inutilizar* ou *destruir*; pode ser um advérbio que designa mal, ruim; ou pode ser adjetivo para mau e ruim (Guimaraes 2005, p. 70). Nas cosmologias Yanomami, as marcas dos mortos no mundo dos vivos são problemáticas e devem ser evitadas, por isso todos os bens manipulados pela pessoa morta devem ser incinerados e destruídos. Os objetos dos brancos são veículos possíveis para deixar essas marcas.

jeto de atração e pacificação¹⁵ dos Yanomami, sendo uma das suas estratégias o oferecimento de bens industriais como forma de demonstrar intenções amistosas, em sintonia com as formas nativas de fazer relação.

Em 1941 se instalou na região do rio Demeni o Posto Indígena de Atração (PIA) de Ajuricaba, com o objetivo de “pacificar” os indígenas e exercer influência para que prestassem força de trabalho na extração de sorva e castanha-do-pará. O PIA Ajuricaba intercambiou bens industriais por produtos da “silvicultura”. Nesses intercâmbios, os Yanomami recebiam machados, terçados, panelas, anzóis, linhas de pesca, fósforos, espingardas e limas em troca do seu esforço de trabalho, por cuidar das roças do posto ou oferecer alimentos e produtos do extrativismo para os agentes estatais. Na documentação depositada no arquivo do Museu do Índio, no Rio de

- 15 O termo *pacificação*, utilizado pelo poder colonial e logo durante a república, refere-se às ações do estado para “integrar” os povos indígenas à sociedade nacional, via fixação no território — e delimitação ou criação de novos espaços econômicos sujeitos à exploração — e a incorporação às relações econômicas, como mão de obra subordinada ou fornecedor de produtos do extrativismo. Trata-se das estratégias e táticas do governo no exercício do seu poder tutelar. Durante o tempo da república e sob influência de Marechal Rondon, a ideia de pacificação foi reformulada, ao menos nos documentos oficiais, para uma estratégia não necessariamente bélica, em que estava excluída a escravização. A penetração nos territórios indígenas passava primeiro por expedições de reconhecimento e contato, a instalação de postos indígenas ou delegacias, as quais articulavam os objetivos do SPI nas diferentes regiões, criando e codificando os diversos povos não dizimados e escravizados durante o período colonial. Ver Souza Lima (1995), Pacheco de Oliveira (2010).

Janeiro¹⁶, o representante do posto notifica frequentes intercâmbios e pedidos por parte dos indígenas da região, que se deslocavam por grandes distâncias para acessar os bens que fornecia o posto¹⁷. Essa possibilidade de acessar bens em abundância em comparação com as possibilidades da etapa anterior influenciou as estratégias de migração e reorganizou as rotas de intercâmbio¹⁸.

Embora a incorporação de bens dos brancos tenha promovido transformações importantes na economia tradicional Yanomami — com o incremento da disponibilidade de alimentos, uma maior autonomia para sua mobilidade, assim como outras dinâmicas de relação intercomunitária pela possibilidade da troca —, os custos sociais e sanitários dessas estratégias faziam com que a aproximação aos enclaves não indígenas no território fosse sempre arriscada e perigosa, com consequências imprevisíveis no seu impacto.

A partir da década de 1970, o contato com a sociedade envolvente e os agentes estatais se acelera de forma desordenada e sem contenção ao desastre sanitário

16 Caixa 52, 001 Ajuricaba, Inspeção Regional nº 1, Acervo SPI, Museu do Índio, que contém documentos diversos sobre as comunicações redigidas pelos chefes do posto ao inspetor regional sediado em Manaus.

17 Em depoimento de 1999, Davi Kopenawa afirma que o que interessava aos Yanomami nos pertences dos brancos era fundamentalmente o machado e o terçado, ferramentas há tempo incorporadas por eles a partir dos fragmentos de metal que recebiam por intermédio dos outros povos vizinhos, e que completavam com peças de madeira replicando o instrumental tradicional.

18 Ver Albert (1992) e Kopenawa e Albert (2015).

decorrente das obras de infraestrutura¹⁹, a invasão de garimpeiros²⁰, das pressões sobre as bordas do território por parte da frente colonizadora²¹ e pela intensificação das frentes de expansão extrativista²². Também, a instalação de postos da Fundação Nacional do Índio (Funai, antiga SPI) e missões religiosas se tornaram postos de fornecimento contínuo de ferramentas e outros serviços implicados numa nova estratégia de aproximação e mobilidade dos Yanomami, reconvertendo as rotas de acesso ao *matihipê* em direção a esses enclaves.

Na segunda metade da década de 1980, a situação no território Yanomami se agrava com a invasão de mais de 40 mil garimpeiros, evidenciando os riscos associados à vulnerabilidade do território e as violências derivadas da presença dos invasores. Se num primeiro momento a afluência de *matihipê* das mãos dos garimpeiros replicava as formas de intercâmbio com a sociedade não indígena, uma vez consolidada a invasão, a própria sobrevivência dos Yanomami foi colocada em questão. Na região de Surucucus e na Maloca Papiu, os relatos da época descrevem cenas de guerra, com forte impacto populacional, ambiental e sobre as condições de vida dos Yanomami (RAMOS, 1993).

- 19 O extremo da situação de contato sobreveio com a abertura da Perimetral Norte (BR-210) em 1973, com consequências devastadoras pela intrusão no seu território por parte dos não indígenas, que provocaram epidemias de varíola, sarampo, malária, diarreia, coqueluche, dentre outras, provocando a morte de 20% da população das aldeias no entorno das obras (CCPY, 1979). A grande afluência de bens ainda forma parte da memória histórica dos grupos afetados pelas obras (Senra, 2022).
- 20 Primeiro na região da serra de Surucucus para a extração de cassiterita em 1975, nos rios Couto Magalhães, Uraricáa, Uraricoera, no fim da década de 1970 e na década de 1980.
- 21 Instalação de colonos dentro do território indígena.
- 22 Seringa, piaçaba, sorva, fundamentalmente nas regiões de acesso fluvial, como Marauíá, Padaurí e Catrimani.

As consequências do contato, o impacto dos planos de ocupação da Amazônia e a intrusão massiva no território Yanomami intensificaram a disputa político-jurídica com o movimento indígena, que contava com o apoio da sociedade civil em nível nacional e internacional, fortemente impactada pelas cenas trágicas do genocídio em marcha. Com a Constituição de 1988 se produz o reconhecimento do direito ao território dos povos indígenas. Em 1992, o governo federal homologou a Terra Indígena Yanomami de forma contínua, com uma extensão de 9,6 milhões de hectares²³.

No período pós-demarkação, os Yanomami e os Ye'kwana, com seu direito ao território tradicionalmente ocupado reconhecido, iniciaram um novo momento nas relações com a sociedade envolvente. Durante os anos 1990 e 2000, além da recuperação demográfica, os Yanomami exploraram o desenvolvimento de projetos autônomos que atendessem a seus principais desafios relacionados à saúde, a educação e a representação política e institucional²⁴.

A implementação de projetos de saúde e educação no território trouxe um novo papel dentro das comunidades: os funcionários assalariados. Os recursos monetários

23 Na década de 1980, a disputa político-jurídica passou pela intenção do governo federal de demarcar o território Yanomami em “ilhas”, garantindo as atividades predatórias de extração de minério.

24 Em 1999 foi criada a primeira associação Yanomami, a Associação Yanomami do rio Cauburis e Afluentes (AYRCA), e em 2004, a Hutukara Associação Yanomami. Hoje existem sete associações Yanomami com abrangências regionais diferentes.

para acessar os *matihipë* provinham deles²⁵ e da troca de trabalho temporal nos centros urbanos próximos ou com outros povos indígenas vizinhos²⁶. Também, com o apoio da Funai no início, os Yanomami faziam expedições pontuais até a cidade para a venda de produtos da floresta.

Naquelas regiões com acesso fluvial às cidades — Novo Demeni, Toototopi, Marauiá, Padauri, Aracá, Maturacá, Missão Catrimani, Mucajaí — as relações se intensificaram com uma parcial inserção no mercado regional nos moldes da economia amazônica tradicional. Assim, os Yanomami desciam até as cidades próximas — Santa Rosa, Barcelos, Santa Izabel do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira — para comercializar os produtos do extrativismo, como cipó (*Heteropsis flexuosa*), castanha-do-brasil (*Bertolheia excelsa*) ou piaçava (*Leopoldinia piassaba*); e também produtos da cultura material nativa, como cestos, ou artefatos, como arcos e flechas. A comercialização desses produtos se dava através dos “patrões”, com os quais se estabeleciam relações comerciais opacas e desvantajosas.

As estratégias de acesso aos bens dos brancos atendiam parcialmente às demandas das comunidades devido ao baixo valor da produção, aos altos custos de deslocamento e de permanência na cidade.

Os enclaves não indígenas no território — posto de saúde, missões, pelotões do Exército —, apesar de serem

- 25 Os salários, embora sejam individuais, são considerados de “propriedade” coletiva por serem as comunidades que escolhem as pessoas que ocupam esses cargos. Algumas comunidades desenvolveram acordos de fornecimento de bens a partir desses recursos, estando as pessoas impelidas a cumprir esses compromissos (Delmonego *apud* Senra, 2021).
- 26 É o caso dos Sanõma, que prestam serviços diferentes para seus vizinhos Ye'kwana em troca de ferramentas e utensílios.

um novo dispositivo de acesso aos bens, não conseguiram atender à expectativa dos Yanomami, frustrada pela resistência à entrega dos bens ou pela limitação da oferta dos mesmos.

As expedições à cidade para a venda de produtos do extrativismo, o acesso aos programas de transferência de renda, ou o assalariamento, embora atendam às demandas por *matihipë*, têm limites objetivos por conta dos baixos retornos, pela exposição aos preconceitos nas cidades regionais e pelos desentendimentos internos.

Na década de 2010, o desafio colocado para os Yanomami diante do aumento da demanda pelos bens da cidade — via generalização do uso, aumento do volume e dos canais de acesso — foi o de desenvolver projetos econômicos que fossem capazes de satisfazer as demandas por ferramentas e outros bens, com um maior retorno e estabelecendo relações de comércio mais justas, superando os limites das estratégias de acesso aos *matihipë* no período da pós-demarcação.

Uma nova economia na floresta

A nova economia da floresta dos Yanomami é baseada no conhecimento tradicional, no manejo territorial e na organização social. Além de colocar no mercado produtos e serviços com valores agregados tangíveis — originalidade, procedência, qualidade —, viabiliza valores relativos à conservação da maior floresta tropical, à diversidade cultural e à biodiversidade. As formas de produção garantem a conservação das paisagens ao estarem sujeitas às regras de uso dos recursos, fundamentadas nas relações reguladas pela sociabilidade entre seres humanos e não humanos, da qual é palco a *urihi*.

Os projetos de comercialização dos produtos da

floresta fazem parte da estratégia contemporânea dos Yanomami para acessar os *matihipë* necessários para seu sistema produtivo, a partir da gestão dos seus territórios, e implicam um novo tipo de relação interétnica no contexto atual de terra demarcada e pressão das frentes econômicas. Além disso, estão atravessadas pelo desafio de uma pirâmide etária desequilibrada²⁷ e uma aceleração das interações com a sociedade regional e os agentes do Estado. Ainda em fase de estruturação e em estágio incipiente, o desenvolvimento de alguns planos piloto das cadeias de valor tem revelado grandes potencialidades.

Por outra parte, os projetos desenvolvidos pelos Yanomami e Ye'kwana no seu território dialogam com o campo da chamada bioeconomia, que vem ganhando espaço nos debates sobre sustentabilidade e economias regenerativas. Junto com outras iniciativas econômicas dos povos tradicionais em áreas protegidas, oferecem uma outra perspectiva sobre as bases de sustentação e os modos de produção da bioeconomia²⁸.

A economia tradicional Yanomami baseia-se na multiatividades, que permite atender às demandas de reprodução social e física do povo. Baseada na utilização estratégica dos recursos, alternando agricultura com recursos da floresta, essa economia se fundamenta num aprofundado conhecimento dos ciclos e das relações ecológicas, assim como sustenta-se em cosmologias especializadas. Boa parte dos recursos utilizados pelos Yanomami são resultados diretos ou indiretos do manejo e gestão territorial.

A unidade econômica básica é a família, onde regem regras de prestação mútua de trabalho e organização do

27 75% da população Yanomami têm menos de 29 anos, e 60%, menos de 18.

28 Para uma síntese desse debate, ver Bergamo et al. (2022).

esforço produtivo, assim como de divisão e distribuição dos recursos. Também, essas unidades econômicas estão inseridas numa rede mais ampla de reciprocidade definidas pelo parentesco, os intercâmbios matrimoniais e as relações de amizade e aliança com outros grupos das comunidades próximas.

Na sociedade Yanomami, existe a obrigatoriedade de atender às demandas dos visitantes, sob risco de ser tachado de sovina (*xiimi*) ou desencadear relações de hostilidade. A sanção cultural à acumulação, o valor social da generosidade²⁹ e as relações de reciprocidade que permeiam as *economias primitivas*³⁰ garantem a circulação ampla de bens e serviços que complementam o esforço produtivo das unidades econômicas familiares. A disponibilidade de redes amplas de aliança é capitalizada politicamente pelas lideranças, pelas trocas de bens e serviços de forma segura, harmoniosa e abundante. Esses intercâmbios, que têm fins econômicos, mas também políticos, se materializam espacialmente a partir da identificação de caminhos de interconexão e fluxo

29 “...nós, Yanomami, nunca guardamos os objetos que fabricamos ou que recebemos, mesmo que nos façam falta depois. Damos logo a quem os pede e, assim, eles se afastam de pressa de nós e vão passando de mão em mão sem parar, até longe. Por isso não temos realmente bens próprios. Quando conseguimos um facão novo dos brancos, logo depois o entregamos a algum convidado que o deseja numa festa *reahu*” Kopenawa e Albert (2015, p. 514-515).

30 Ver Sahlins *apud* Godelier (1976).

dos bens e relações³¹. A distribuição e fluxo dos bens dos “brancos” e as estratégias de obtenção destes estão ancoradas nessas instituições e estruturas econômicas. A distribuição desses bens está subordinada às lógicas que regem os intercâmbios entre os Yanomami.

A HAY e o ISA começaram, em 2012, a discutir e desenvolver aquelas cadeias que já funcionavam informalmente, como a comercialização da castanha-do-brasil, o cipó-titica e o artesanato. A partir das experiências de comercialização dos produtos do extrativismo anteriores³², famílias da região vendiam seus produtos na cidade de Barcelos. Os relatos sobre essas experiências tratam das dificuldades relacionadas ao baixo preço colocado pelo comprador, pelos altos custos e riscos do escoamento e às dívidas permanentes contraídas com os atravessadores que capturavam todo o esforço do trabalho. Mediante a incorporação de boas práticas de produção para melhorar a qualidade do produto, a organização intercomunitária para dividir os custos do escoamento e parcerias comerciais que valorizem o trabalho e não repliquem as más práticas da economia convencional

- 31** Existe o chamado *caminho das pessoas generosas* (*xi iheterima thë pë mãe*), ou *caminho pelo qual são trazidas as mercadorias* (*matihî pë hirapraiwi thë mãe*), que são trilhas que intercomunicam casas coletivas e comunidades que estabelecem relações de trocas e amizade, onde o fornecimento de mercadorias e bens é garantido. Existe também o *caminho das pessoas avarentas* (*xi imi thë pë mãe*). Os “grandes homens” dos grupos locais conseguem ampliar sua rede de alianças e seu prestígio político e social se consolida à medida que mantêm seu status de homem generoso. Ver Kopenawa e Albert (2015), p. 908.
- 32** A venda dos produtos do extrativismo nas cidades regionais foi, no início, uma linha de trabalho da Funai, que, sem um projeto estruturante nem continuidade, a apoiava de forma intermitente.

amazônica³³, os Yanomami conseguiram, em 2018, um retorno quinze vezes maior que o de anos anteriores. A experiência deixou em claro a importância da articulação e organização entre as comunidades para o desenvolvimento das atividades, visando uma minimização dos custos de escoamento e um aumento do volume produzido. Desde 2017, a cestaria produzida pelas mulheres da região tem se incorporado ao escoamento dos outros produtos, garantindo a sustentabilidade financeira das cadeias de valor da região ao “dividir” os mesmos custos do escoamento entre um valor de produção maior.

Outro aspecto dessa nova economia na floresta é a inovação derivada do conhecimento tradicional aplicado e orientado para atender às demandas atuais das comunidades. O desenvolvimento dos cogumelos desidratados comestíveis para o mercado teve sua origem no trabalho dos professores pesquisadores da região de Awaris. Em 2017, o livro *Ana Amopö* (2016) foi premiado com o Jabuti de melhor livro na categoria de gastronomia. Nele, está descrito o conhecimento sobre o manejo e o uso de mais de uma dezena de cogumelos comestíveis amazônicos. A partir da pesquisa que deu origem à publicação, os Sanöma iniciaram em 2017 a comercialização de cogumelos desidratados, com boa parte do processamento feito em área. Desde então, vêm produzindo quase 250 kg anuais de cogumelo desidratado, o que significa um impacto direto em 570 coletores e coletoras, com uma incidência em vinte duas comunidades e quase três mil pessoas. A partir de uma estratégia de parcerias construídas cuidadosamente, conseguem comercializar toda a sua produção orientada ao mercado, resolvendo um dos seus grandes problemas, que era o acesso a ferra-

33 Aplicação da tara ou desconto sobre faturação dos bens vendidos, manipulação da balança.

mentas e bens, em função do alto grau de isolamento do seu território.

Em 2019 foi lançado o Chocolate Yanomami e Ye'kwana, primeiro chocolate produzido com amêndoas provenientes da maior terra indígena do país e processado nas próprias comunidades. Como ferramenta para atrair os jovens Yanomami e Ye'kwana para atividades não predatórias, em especial o garimpo, as lideranças das regiões de Toototopi e Uraricoera trabalham para desenvolver a produção de amêndoas com cacau nativo retirado da floresta. O indicativo dos especialistas é que os Yanomami e Ye'kwana estejam apresentando uma nova variedade de cacau desconhecida até então pelos produtores de chocolate. Ambos os casos evidenciam o potencial de economias da floresta baseadas nos modos de vida, nos efeitos do manejo territorial e no conhecimento tradicional indígena como reserva de diversidade biológica e aplicações de recursos naturais ainda desconhecidos. Além disso, destacam o valor estratégico que têm as cadeias de valor sustentadas nesse tripé como alternativa às atividades predatórias.

Em 2015, os Yanomami que habitam o extremo oeste da terra indígena, local do ponto mais alto do Brasil, o Pico da Neblina (2995 metros), começaram a elaborar uma proposta para o desenvolvimento do turismo de base comunitária para visitação do *Yaripo*³⁴, inaugurando em 2021 as expedições abertas ao público na primeira experiência de ecoturismo em terras indígenas brasileiras. Num arranjo que envolve associações locais, comunidades, instituições de apoio e operadoras de turismo, os Yanomami oferecem aos visitantes a experiência de chegar ao topo do Brasil.

Como contraparte das estratégias endógenas dos

34 Nome na língua Yanomami do Pico da Neblina.

Yanomami, a maior preocupação com as mudanças climáticas e o desenvolvimento sustentável nas primeiras décadas do século XXI levaram o Estado, a cooperação internacional, e as empresas a se interessarem pela promoção dessas cadeias de valor com origem na floresta. Isso impulsionou projetos específicos de financiamento com o objetivo de promover a gestão e produção nos territórios indígenas, fortalecimento da autonomia e proteção da Amazônia.

Para garantir o abastecimento do mercado com regularidade, com volumes mínimos, e minimizar custos de escoamento da produção, as comunidades Yanomami precisam se articular para a produção, o processamento e o escoamento. Isso implica um redimensionamento das relações tradicionais entre as comunidades, mediadas pelas instituições de representação, que tem reverberado numa governança regional com efeitos positivos sobre a proteção territorial, acordos de uso sobre locais de coleta, as estratégias de obtenção de renda e organização para tomada de decisões.

As demandas por infraestrutura e adequação do processamento para o mercado exigem também processos formativos e agentes multiplicadores entre as comunidades que viabilizem a qualidade e a homogeneidade dos produtos. Para isso, os projetos investem na criação de infraestruturas adaptadas à realidade da floresta, assim como oficinas de formação em boas práticas de processamento.

Uma das inovações dessas iniciativas são as formas de relação com o mercado e as parcerias comerciais. Além da boa qualidade e a rastreabilidade dos produtos, as parcerias comerciais são chave para garantir o retorno econômico para as comunidades. Historicamente, as relações entre as comunidades tradicionais e a economia nacional foram mediadas pelos “atravessadores”, que

capturavam a maior parte do valor. O estabelecimento de relações entre produtores e suas associações com as empresas garante que quase a totalidade do valor da produção seja transferido às comunidades. Essas relações diretas — produtores, associações, empresas — fomentam a valorização da procedência, do conhecimento e das práticas tradicionais inseridas no produto. Um bom parceiro comercial é aquele que reconhece o valor intrínseco de um produto da floresta e paga um preço justo.

Atualmente, são nove regiões que participam das cadeias de valor dos produtos da floresta: Novo Demeni, Toototopi, Palawaú, Waikás, Palimiu, Awaris, Maturacá, Missão Catrimani e Demeni, envolvendo diretamente 7500 pessoas. Desde que começaram os projetos das cadeias de valor de forma organizada e sistemática em 2017, a renda total revertida para as famílias foi de um milhão de reais.

Entre 2017 e 2021, a adesão das comunidades, os volumes produzidos e vendidos e a renda total gerada pela incipiente economia da floresta vêm crescendo. Em 2017, participaram do projeto 22 comunidades, e em 2021, 76; as vendas passaram da casa dos R\$ 60 mil em 2017, a R\$ 300 mil em 2021; os produtores, artesãos e coletores se multiplicaram por quatro nesse período, chegando a 900 pessoas.

Para essas cadeias de valor serem financeiramente sustentáveis a médio e longo prazo, e para que a distribuição da renda alcance um maior número de famílias, superando a etapa anterior do acesso concentrado aos recursos³⁵, a estratégia da HAY e seus parceiros é desenvolver cestas de produtos da floresta, combinando

35 Como era nas décadas anteriores, quando o acesso aos *matihipë* restringia-se aos assalariados ou beneficiários das ajudas sociais.

vários produtos de uma mesma região e promovendo um maior impacto ao envolver mais pessoas e com perfis diferenciados.

Para interligar as diferentes camadas — famílias, comunidades, regiões, associações, organizações de apoio —, é preciso investir muito tempo na consolidação dos espaços de governança para a tomada de decisões e repasse de informações estratégicas; nas formações em boas práticas de produção e processamentos dos diferentes produtos; na estruturação de modelos de gestão local que garantam o fluxo da produção e o pagamento dos produtores, coletores e artesãos; e na agregação de valor aos produtos da floresta, fundamentalmente através das pesquisas interculturais para valorização do conhecimento tradicional incorporado.

Uma boa parte das estratégias e investimentos a serem feitos para o desenvolvimento das cadeias de valor e os projetos de geração de renda foram incluídos na elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Yanomami, publicado em 2019 e elaborado ao longo de cinco anos com participação de lideranças e representantes de todas as regiões do território³⁶. O “bom uso” do dinheiro, a formação em matemática, a sustentabilidade dos recursos e a valorização do conhecimento tradicional estão implícitos no desenvolvimento de qualquer tipo de iniciativa de comercialização de produtos da floresta. Cabe destacar que tanto a dimensão operacional — organização da produção, escoamento —, quanto a gestão do negócio — distribuição da renda, articulação dos produtores, relação com os parceiros comerciais —, configuram um

36 Ver <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/terra-indigena-yanomami-plano-de-gestao-territorial-e-ambiental-com-protocolo-de-1>.

novo momento e tipo de relação interétnica, assim como demandam novas habilidades. Para a mediação dessas relações e o processo de apropriação dessas lógicas de mercado, o papel das associações de representação, assim como o dos apoiadores, é central.

Todas as cadeias de valor de produtos e serviços da floresta estão ancoradas na estrutura de alguma associação indígena — HAY, SEDUUME, AYRCA, Kumirãyõma — que viabiliza as demandas burocráticas e políticas atreladas aos projetos. Em todos os casos, existe um corpo de gestão local conformado por responsáveis pelas diferentes etapas da cadeia, assim que articulam as diferentes comunidades e realizam a mediação com as associações e apoiadores, e fazem onexo com os produtores, coletores e artesãos.

Essa nova economia coloca no mercado produtos e serviços da floresta para gerar renda para as comunidades com atividades não predatórias, apropriando-se de métodos de produção e tecnologias que são adaptados à floresta, com arranjos inovadores envolvendo comunidades, associações indígenas, instituições de apoio e atores de mercado.

A inovação a partir do conhecimento tradicional: os produtos da floresta

Os produtos da floresta comercializados pelos Yanomami têm incorporado um valor de difícil quantificação pelo mercado: o conhecimento tradicional.

Junto do produto, busca-se veicular os saberes e valores associados, mediante execução de pesquisas interculturais que permitam registrar, sistematizar e difundir o conhecimento tradicional Yanomami para

os não indígenas, mas sobretudo para aproximar esse conhecimento das novas gerações³⁷.

A riquíssima biodiversidade, característica do território tradicional, somada à diversidade cultural interna do povo Yanomami (seis línguas, dezesseis variantes regionais) e as diferentes rotas de migração escolhidas pelos diversos grupos, produz um vasto conjunto de saberes botânicos com alta diversificação ambiental, intensa acumulação por via da dinâmica social — conjuntos intercomunitários com dinâmica fissão-fusão — e uma grande adaptabilidade ambiental.

Existem mais de 500 espécies vegetais identificadas e nomeadas com aplicações específicas nas diferentes ordens da vida social Yanomami (ALBERT & MILLIKEN, 2009). Esse acervo de conhecimento envolve uma quantidade de mais de 200 espécies usadas medicinalmente, por exemplo; ou a possibilidade de contar com 400 frutos silvestres que servem para conjunturas de escassez, crise ou conflito.

Todos os produtos comercializados pelos Yanomami são derivados desse conhecimento e do manejo territorial que praticam há séculos.

Cogumelos

O projeto de produção e comercialização de cogumelos desidratados foi precedido por uma pesquisa intercultural sobre os alimentos Sanöma. A identificação de mais de

37 Hoje, 70% da população Yanomami tem menos de 29 anos, e 60% menos de 18 anos. Isso revela um enorme desafio para o repasse intergeracional do conhecimento tradicional num contexto de intensificação do contato. Promover a interação entre os *pata thëpë* (anciões) e as novas gerações é central para a reprodução cultural do povo.

15 espécies nativas, correlativas de 11 espécies de cogumelos identificadas pela ciência ocidental, seus usos e formas de preparação, os locais onde ocorrem e outras informações relevantes foram registradas e publicadas no livro *Ana amopö* (2017).

A abundância de cogumelos comestíveis, assim como o amplo conhecimento dos Sanõma sobre as espécies, é resultado do manejo territorial, do cultivo incidental ou acidental desses alimentos, relacionando fatores ambientais e culturais (PRANCE, 1976).

A coleta dos cogumelos é, tradicionalmente, tarefa privilegiada das mulheres, acompanhadas pelas crianças, nas roças ou no mato para coletar frutos. Apesar de não existir um domínio exclusivo, são elas que detêm um conhecimento mais aprofundado para o reconhecimento de espécies comestíveis (PRANCE, 1984). Embora o domínio desse conhecimento seja bastante coletivizado, ao frequentarem assiduamente os locais de maior ocorrência de cogumelos — roças e capoeiras —, acabam sendo elas as protagonistas da coleta. Os homens coletam cogumelos associados a outras atividades, como a caça, principalmente no ambiente de floresta.

O cogumelo ocupa um lugar central na alimentação Sanõma, por se tratar de um produto abundante e com uma ocorrência regular. Existem diferenças em relação às espécies que nascem no período da seca e da chuva, mas, de modo geral, os cogumelos estão disponíveis

durante o ano todo³⁸.

Os Sanöma de Awaris vivem na região serrana do noroeste da TIY, na fronteira com a Venezuela. A região das serras caracteriza-se por ambientes naturalmente menos abundantes de recursos em comparação com as terras baixas, fenômeno potencializado pela pressão demográfica sobre o território. É uma região remota acessível exclusivamente por via aérea e é muito distante de centros urbanos não indígenas. Existem no seu território enclaves não indígenas fixos, como o pelotão do Exército e um polo base de atendimento à saúde (DSEI Yanomami/SESAI). Pela localização das comunidades e o difícil acesso, a afluência de *matihipë* — *wanitökö*, na língua Sanöma — é escassa.

Em 2016, com o apoio de especialistas em culinária e micólogos³⁹, se realizaram as primeiras vendas dos cogumelos comestíveis. Por se tratar de um alimento único pela sua origem, sabor e originalidade, os cogumelos Sanöma são um produto de alto valor de mercado. A coletivização do conhecimento sobre a identificação das espécies comestíveis possibilita que boa parte da população Sanöma seja potencial coletora.

Desde 2017 o projeto vem se estruturando e consolidando como uma alternativa estável e duradoura de geração de renda. Os cogumelos são coletados pelos

38 A espécie *naö naö amo* (*Lentinula raphanica*), a preferida pelos Sanöma e similar ao shitake consumido no Ocidente, ocorre em maior volume durante o tempo da seca, e é um cogumelo comercializado inteiro, com forte demanda dos restaurantes brasileiros. O *siokoniamo* (*Panus neostrigosus*, *Panus strigellus*, *Panus velutinus*, *Lentinus bertiere* e *Lentinus crinitus*), uma espécie menos saborosa e mais dura, comercializada como cogumelo em pó, ocorre ao longo do ano todo. Levantamento realizado durante 2018 e 2019 no *Zoneamento Ecológico e áreas de coleta de cogumelo*, junto das comunidades.

39 Noemia Kazue Ishikawa, Alex Atala e Keisuke Tokimoto.

Sanöma nas roças (*hikilia*), capoeiras (*hikanönö*) e na floresta (*uli tö*), e passam por um processo de desidratação tradicional. No tempo das chuvas (abril-agosto), o cogumelo é desidratado no fogo mediante a técnica do móquem, forma tradicional de conservação de alimentos dos Yanomami. No tempo da estiagem, eles são secados ao sol. Os coletores transportam sua produção até a *Ana amo sai*, a Casa de Cogumelos, sediada na comunidade de Kolulu, à beira do rio Awaris (*Asikamau*). Nessa unidade de processamento, os cogumelos passam por um novo processo de limpeza e classificação por espécies, e os coletores definem seu pagamento, em dinheiro ou em *wanitökö*. Toda essa gestão local é feita pelos próprios Sanöma, que criaram uma estrutura de governança e gestão da cadeia de valor dos cogumelos para garantir transparência, qualidade e participação ativa na tomada de decisões dos coletores e lideranças locais.

Desde 2017, foram comercializados 1500 kg de cogumelos desidratados produzidos por 21 comunidades da região de Awaris, com participação de mais de 800 pessoas de forma direta.

O ponto interessante da cadeia de valor dos cogumelos é que, por se tratarem de um produto disponível durante o ano todo, os coletores e coletoras podem produzi-los em função das suas necessidades, ao tempo que a coleta acontece associada às atividades cotidianas. A grande circulação do conhecimento sobre identificação de espécies comestíveis entre os Sanöma possibilita um acesso plural na produção e comercialização dos cogumelos.

A partir de 2018, coletores, coletoras e lideranças definiram um esquema de compras coletivas, que consiste em reunir dinheiro a partir da comercialização de cogumelos para adquirir bens mais duráveis e de infraestrutura para a comunidade, equipando-a com painéis

solares, baterias, raladores de mandioca a motor, barco e motor de popa. Também utilizam esses recursos coletivos para promover festas e grandes reuniões.

Antes do projeto de comercialização do cogumelo, as estratégias de obtenção de *matihipë* passavam pela prestação de serviços aos Ye'kwana ou através dos assalariados (agentes indígenas de saúde, professores), fontes insuficientes para atender às demandas das mais de 3 mil pessoas que habitam a região de Awaris.

Além da geração de renda, o projeto teve um impacto muito positivo entre as comunidades pela valorização implícita do conhecimento tradicional dos Sanöma, que se destacam por isso dentre os povos indígenas. Também potencializou a capacidade de estabelecer trocas com os Ye'kwana e outros Yanomami que habitam o outro lado da fronteira.

A ocorrência de cogumelos está intimamente ligada às formas de utilização do território e do sistema agrícola tradicional. A forma como acontece a queima para abertura das roças, assim como a utilização das capoeiras⁴⁰, promove o crescimento dos cogumelos. Os Sanöma conseguem identificar quais paus por espécies de árvores são mais propícios para o crescimento de determinados cogumelos⁴¹. Num processo de adaptação às mudanças socioculturais derivadas da intensificação do contato, os Sanöma estão capitalizando seu conhecimento tradicional sobre cogumelos para definir suas estratégias de acesso aos bens não indígenas e novas formas de relação intercultural. Os cogumelos comestíveis são os primeiros cogumelos silvestres (não cultivados) a serem comercializados no Brasil.

40 Após três anos, em média, os Sanöma abandonam as roças pela baixa da produtividade, mas continuam frequentando esses ambientes como pomar e para coletar cogumelos.

41 Ver *Ana amo pö* (2017).

Cestaria

A cestaria Yanomami, produzida com fibras naturais retiradas da floresta, é um elemento da cultura material do povo Yanomami utilizado no cotidiano há séculos. As mulheres são as responsáveis pela confecção dos cestos utilizados para carregar a lenha, guardar o beiju, depositar o peixe assado, dentre outros usos. Os cestos, *wii a* e *xotehe a* são confeccionados com fibras naturais extraídas da floresta, principalmente o *masi kiki* (*Heteropsis flexuosa*). A cestaria é comum aos povos ameríndios das terras baixas da Amazônia, mas para o caso dos Yanomami é um saber feminino, caso particular no contexto amazônico, onde usualmente são os homens que tecem os cestos.

Nas expedições ocasionais às cidades ou nas relações com agentes do governo ou missionários, esses cestos eram uma das moedas de troca das mulheres para conseguir outros bens. Nas regiões de Maturacá, Marauiá e da calha do rio Demeni, os cestos serviam para obter algum dinheiro ocasional nas idas à cidade. As mulheres relatam que o preço sempre era colocado pelo comprador, e pelo geral muito baixo, o retorno era mínimo. Os *wii pë* e os *xotehe pë* demandam bastante trabalho, não só na tecelagem da peça, como na obtenção e tratamento das matérias-primas.

Em 2019, as mulheres Yanomami apresentaram para a ciência ocidental o *Marasmus yanomami*. Até então, a

espécie não havia sido registrada⁴². Esse é outro dos potenciais das economias da sociobiodiversidade: ampliar o conhecimento científico sobre os recursos biológicos e botânicos da Amazônia.

Esse conhecimento botânico aprimorado dos Yanomami está imbricado numa densa teia de outros saberes que pautam usos, cuidados e temporalidade do aproveitamento do ambiente. Os recursos, além de terem uma utilidade, têm uma história e uma dinâmica que deve ser respeitada. O saber ecológico tradicional dos Yanomami posiciona as visões economicistas ocidentais e as interpela. Os recursos e a sua exploração instauram relações múltiplas e existem regras sociais, cosmológicas e ambientais que devem ser respeitadas.

As mulheres Yanomami realizam uma extração rotativa dos recursos utilizados na cestaria de forma a não os esgotar. Somadas à preservação e ao uso sustentável do recurso, as relações intangíveis das quais esse recurso participa devem ser respeitadas.

Nos termos das coletoras e artesãs:

Para nós Yanomami existe a protetora da floresta, cujo cabelo é o cipó *too toto* e o *përisi* são seus pelos pubianos, sendo os insetos, aranhas e cobras que vivem na serapilheira são seus piolhos. Ela protege

42 “Os cientistas perceberam que o *përisi* possui características únicas que indicam ser uma espécie ainda desconhecida pela ciência. Rolf Singer descreveu algumas espécies parecidas ao *përisi* em 1989, mas nenhuma igual a ele. De forma geral, *Marasmius xyloendron* Singer é a espécie que mais se aproxima de *përisi* (Singer 1989). Porém, é diferente pelo píleo rosa, estipe e rizomorfos muito mais finos e delicados não sendo informado a sua abundância, além de ter a superfície do píleo formada por equinídios mais delicados e rosados, com os dedos do topo mais curtos...”

os recursos da floresta e por isso, quando nós arrancamos seus cabelos e seus pelos, precisamos fazer com cuidado e aproveitar o máximo possível, sem deixar os fios do *përisi* estragarem. (p. 23)

A racionalidade no uso dos recursos é o que permite seu aproveitamento, respeitando o tempo de sua reprodução, ancorada nas cosmologias, compõe um conjunto de saberes que, aplicados à economia, garantem a perenidade do recurso e a preservação dos ambientes.

A cestaria Yanomami viabiliza também valores imateriais, baseados em narrativas de origem e histórias que organizam as ações sociais e outorgam sentidos éticos e estéticos aos objetos. Quando as mulheres Yanomami confeccionam um cesto para vender, além da técnica, os jeitos de fazer repassados de geração em geração, e do esforço produtivo envolvido — coleta do cipó e do *përisi*, limpeza e tratamento das fibras naturais, confecção da peça —, também veiculam conhecimento tradicional botânico com seus saberes associados⁴³ e os mitos de origens que dotam de sentido os valores estéticos da arte Yanomami.

Entre 2017 e 2021, mulheres provenientes de 30 comunidades das regiões de Missão Catrimani, Toototopi, Novo Demeni, Palawaú e Demeni comercializaram seus cestos com apoio da Hutukara.

Adicionalmente, a cadeia da cestaria traz uma novidade em relação à possibilidade das mulheres Yanomami terem uma renda própria. A relação delas com a sociedade não indígena sempre foi mediada pelos homens, mais acostumados a transitar entre a terra indígena e a cidade.

43 Como o reconhecimento dos indicadores ambientais de onde ocorre o recurso e as formas adequadas de extração para garantir a disponibilidade do produto no futuro.

O desenvolvimento da cadeia de valor do artesanato tem mobilizado fortemente as mulheres, que vêm se organizando em grupos locais para participar ativamente da gestão do negócio, assim como têm se desdobrado em grupos de pesquisa e arte relacionadas às narrativas de origens, patrimônio imaterial veiculado pelos cestos e seus grafismos.

Cacau

Para os Yanomami, o pé de cacau, o *poroa hi* (*Theobroma cacao*), segurou o céu quando este desabou pela primeira vez, aplastando os habitantes da floresta. A copa larga e achatada do pé de cacau é resultado da pressão do primeiro céu sobre ele. Ao assegurar o céu despencado, alguns Yanomami conseguiram sair e se salvar, após um papagaio-moleiro rasgar a superfície do céu desabado. Isso possibilitou a existência atual do povo da floresta (ALBERT, 1990). Antes de conhecer o fósforo, o fogo era criado utilizando o *porohi*, instrumento feito de madeira de cacau.

Em 2018, com apoio de um *chocolatier* especialista em cacau amazônico⁴⁴, as comunidades Yanomami e Ye'kwana começaram a explorar as possibilidades de produzir amêndoas de cacau nativo. Estimulados pelo exemplo de outros produtos da floresta em andamento — cestaria, cogumelos, castanhas — e na tentativa de estruturar alternativas econômicas não predatórias que possam atrair o interesse dos jovens em regiões afeta-

44 Cesar Mendes, dono da marca De Mendes, que atualmente faz chocolates com as amêndoas produzidas pelos Yanomami e Ye'kwana, e que tem acompanhado todo o desenvolvimento da cadeia desde o início.

das pela invasão garimpeira, os Yanomami e Ye'kwana tiveram a iniciativa de transformar o fruto abundante em algumas regiões em um meio de geração de renda e fortalecimento regional.

O cacau é para os Yanomami uma árvore de vários usos e um marcador de terra boa. Muito consumido durante as estâncias temporárias na floresta, o cacau Yanomami tem uma dispersão ampla pelos vales posteriores à serra Parima em direção às terras baixas. O centro de origem da frutífera é o sopé dos Andes, nos atuais territórios de Equador e Peru, e se expandiu para outras regiões amazônicas a partir das relações de intercâmbio entre os povos⁴⁵. O adensamento dos pés de cacau nas áreas de ocupação dos Yanomami está associado ao consumo da polpa pelos habitantes dessas regiões, e existe uma correspondência entre as rotas de migração dos grupos locais que habitam as regiões de Palimiú e Toototopi e a dispersão dos pés de cacau.

Os testes de sabor, aroma e composição indicam que os Yanomami e Ye'kwana estão apresentando uma nova variedade de amêndoas de cacau para o mercado de chocolates. O projeto estrutura-se atualmente em três regiões da terra indígena — Waikás, Palimiú e Toototopi —, sendo nas duas primeiras uma estratégia de combate ao garimpo ilegal. As amêndoas são processadas integralmente nas comunidades, em unidades de processamento adaptadas às condições climáticas da floresta. O projeto tem estimulado o manejo e cuidado dos pés de cacau nativo, assim como ações de plantio nas bordas das roças para aumentar o potencial produtivo da cadeia.

O cacau, assim como a castanha, traz evidências sobre

45 O cacau é uma planta semidomesticada (Clement, 2010), e sua dispersão possivelmente se deve à ação humana. Ver Lins (2022).

o papel dos povos indígenas na produção de biodiversidade e na dispersão dos recursos da floresta. O aprofundamento do conhecimento associado a ambas espécies permite comprovar a função essencial que esses povos têm na preservação e reprodução da floresta amazônica, confirmando a dimensão antropogênica do bioma.

Um novo momento de relação interétnica através dos produtos

No Brasil, apesar da diversidade que está na base da sua conformação sociocultural, o desconhecimento e o preconceito a respeito dos povos indígenas são imensos. Vistos como representantes de um passado remoto ou como obstáculos ao desenvolvimento, a violência pública e privada exercida contra os povos indígenas aparece subordinada às categorias preconceituosas.

Para o caso particular dos Yanomami, a antropologia dos anos 1970, sobretudo com as pesquisas realizadas por Napoleon Chagnon, estigmatizou social e culturalmente os Yanomami como um povo violento e instintivo, explicando todo o edifício cultural na base da execução da violência e da competição pelas mulheres. Evidência de uma antropologia etnocêntrica, preconceituosa e quase difamatória, a imagem dos Yanomami ficou atrelada e simplificada à de um povo “primitivo” e violento.

A alteridade radical produzida pelo distanciamento entre a cultura não indígena e a cultura Yanomami tem servido como justificativa para a execução de todo tipo de violência contra os indígenas. Todos os valores culturais, sociais e políticos dos Yanomami, assim como seu sofisticado conhecimento tradicional e seus valores sociais mais importantes — coragem e generosidade — foram

subordinados à visão da violência e da sexualização. Isso reverbera em discursos políticos de desqualificação, assim como numa inserção complicada nas cidades regionais.

Davi Kopenawa, filósofo, xamã, liderança e porta-voz dos Yanomami no mundo dos brancos, tem conseguido colocar o pensamento, a luta e os modos de vida do seu povo num patamar diferente, abrindo brechas que contestam as visões simplistas e preconceituosas.

Os produtos da floresta colocados no mercado contribuem com a tarefa de tornar pública essa outra visão sobre o povo Yanomami. A operação e a relação que se instauram entre o consumidor e os povos indígenas por intermédio dos produtos da floresta exercem o efeito de contranarrativa ao discurso dominante e aproxima os moradores da cidade aos moradores da floresta.

Contar a história por trás da existência daquele produto, sensibilizar o público consumidor sobre as pressões que existem sobre a vida dos povos indígenas, divulgar os valores associados à diversidade sociocultural e à biodiversidade é central para a reelaboração das relações entre as sociedades indígena e não indígena. Os produtos e serviços da floresta são pivôs na elaboração de contranarrativas sobre os povos indígenas, desmontando o conjunto de equívocos que existe sobre eles desde a época colonial (BESSA, 2000). Nesse sentido, os produtos e serviços da floresta aliam o mercado à defesa dos direitos indígenas e ambientais, informando os consumidores.

Com uma sociedade civil cada vez mais informada e preocupada com o futuro e a sustentabilidade, as empresas são impelidas a transformar suas práticas e cada vez mais a promover e investir em atividades econômicas mais sustentáveis. Essa mudança na cultura organizacional das grandes empresas ainda é muito pontual e embrionária, porém o engajamento dos consumidores promove a pressão sobre as empresas.

Nessa linha e pelo interesse das empresas por associar seus nomes à sustentabilidade, floresta e povos indígenas, os produtos e serviços procedentes da Terra Indígena Yanomami são uma oportunidade de veicular o valor ético e estético dos povos da floresta. Através do posicionamento dos produtos e serviços da floresta resultantes do conhecimento tradicional e do manejo territorial, os Yanomami conseguem comunicar para a sociedade não indígena seus valores. Junto da originalidade do cogumelo, cacau ou cestaria Yanomami, instauraram um novo espaço de relação interétnica que permite fazer conhecer a cultura, as tradições e o presente dos Yanomami, produzindo um efeito de aproximação.

Dentre os projetos desenvolvidos pelos Yanomami e seus parceiros, se destaca nessa dimensão o projeto de turismo de base comunitária desenvolvido pelos Yanomami da região de Maturacá, através das associações AYRCA e Kumirãyõma⁴⁶. Esse projeto oferece, além da visita ao ponto mais alto do Brasil, o Pico da Neblina, o convívio próximo com as comunidades Yanomami. Os guias, os anfitriões e os gestores da expedição são todos Yanomami. Nesse convívio durante a subida e descida pelo ponto mais alto do país, ocorrem trocas sobre formas de viver, pensar e fazer que alimentam uma experiência de interculturalidade situada no contexto de produção da cultura Yanomami. Os turistas que têm passado pela experiência mencionam essa interação como um ponto de destaque da expedição, e os Yanomami entendem o projeto como uma fonte de geração de renda, mas sobre-

46 Primeira associação fundada na Terra Indígena Yanomami, em 1999, e primeira associação de mulheres Yanomami, respectivamente.

tudo como uma forma de fazer novos amigos⁴⁷.

Essa nova economia da sociobiodiversidade implica a tentativa de transformação das relações entre mercados e povos indígenas, e dos seus efeitos desagregadores e prejudiciais para estes últimos, revertendo uma lógica unidirecional e assimétrica, criando novas formas de relação mais equilibradas, e que, no fundo, implicam a transformação das lógicas de poder instaladas nas relações interculturais desde os tempos da Colônia.

“Não só nós dependemos da floresta”

As mudanças climáticas se apresentam hoje como o principal desafio colocado para a humanidade. Os povos indígenas vêm ganhando protagonismo nessa discussão a partir das suas cosmologias, que possibilitam um convívio menos disruptivo com a natureza e os demais seres do planeta. Como dito, a “terra-floresta” é para os Yanomami uma entidade viva, com princípios ativos e relações complexas entre humanos e não humanos.

A vitalidade da floresta está atrelada ao *nërope*, que é o *valor da fertilidade*, enquanto agente (*Neroperi*) e princípio ativo da abundância⁴⁸. Esse valor, que os xamãs podem administrar, possibilita o crescimento das plantas, das árvores e dos alimentos. A abundância e a

47 “Para as lideranças presentes, o turismo é uma oportunidade de gerar renda, fazer amigos e principalmente com preconceitos”. Ver a matéria completa no [https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/fazer-amigos-protoger-territorios-conheca-5-iniciativas-de-turismo-em-terras-indigenas#:~:text=Para%20as%20lideran%C3%A7as%20presentes%2C%20,Ind%C3%ADgena%20Tenond%C3%A9%20Por%C3%A3%20\(SP\)](https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/fazer-amigos-protoger-territorios-conheca-5-iniciativas-de-turismo-em-terras-indigenas#:~:text=Para%20as%20lideran%C3%A7as%20presentes%2C%20,Ind%C3%ADgena%20Tenond%C3%A9%20Por%C3%A3%20(SP).).

48 Ver Kopenawa e Albert (2015), p. 194 .

qualidade de vida que a floresta proporciona está atrelada a determinadas cosmologias que orientam as ações e as formas de uso dos recursos. A ação dos não indígenas, incapazes de enxergar esses valores, compromete a existência dessa vitalidade e, portanto, da condição de existência do povo Yanomami.

Davi Kopenawa afirma frequentemente que os Yanomami dependem da floresta para sua existência, mas também não são só eles que precisam. Os não indígenas não conseguem enxergar a importância que a floresta tem para a saúde do planeta. O plano de desenvolvimento em curso, alinhado ao pensamento dos *napëpë*, o povo da mercadoria, consiste em extrair as riquezas do subsolo, destruindo a riqueza, a vitalidade e a abundância que estão na superfície. A destruição da floresta resultará inexoravelmente num destino de morte e desaparecimento dos humanos, e não só dos Yanomami, de todos nós (KOPENAWA 2009; 2017; 2019; KOPENAWA & ALBERT, 2015; 2022).

O discurso dos Yanomami tem ressonância com os dados científicos. O último informe do Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) traz evidências sobre os efeitos deletérios das mudanças climáticas para a manutenção da qualidade de vida das populações humanas na Terra. Não obstante, na contramão dessas evidências, o arco do desmatamento avança e tem se intensificado nos últimos anos. As terras indígenas demarcadas correspondem a 21% da Amazônia brasileira (LE TOURNEAU, 2015).

A contribuição da economia da sociobiodiversidade, que está sendo desenvolvida pelos Yanomami e por outros povos tradicionais dispersos pela Amazônia, é a de produzir valor e renda a partir de formas de produção não predatórias, sob uma lógica econômica da perenidade e sustentabilidade dos recursos. Baseada no conhecimento

tradicional, fundamentada no manejo e gestão territorial nativa e atrelada a uma sólida organização social, assenta as bases para o desenvolvimento de outras soluções ainda desconhecidas, baseadas no aprofundado conhecimento sobre a biodiversidade, ao mesmo tempo que garante a prestação dos serviços ecossistêmicos indispensáveis para o equilíbrio climático e ambiental. É o desenvolvimento da economia do conhecimento da natureza (ABRAMOVAY, 2019).

Para que essas economias da sociobiodiversidade possam emergir, o Estado deve cumprir seu mandato constitucional: proteger a integridade do território homologado, prestar serviços de saúde e educação de boa qualidade, e permitir que os Yanomami desenvolvam seus planos de futuro. Investimentos públicos em saúde e educação de qualidade que permitam o fortalecimento das comunidades e manutenção das condições de reprodução dos modos de vida são centrais para o fomento dessa nova economia.

As atividades criminosas que se multiplicam Amazônia adentro são entraves para essas economias. Hoje, um dos principais desafios para as cadeias de valor dos produtos da floresta Yanomami é a invasão garimpeira do seu território. Além do impacto ambiental, os impactos sociais e sanitários, assim como o efeito desagregador que têm sobre as comunidades, impedem que o povo desenvolva seus modos de vida no seu território.

O desenvolvimento de economias da sociobiodiversidade como modelo de desenvolvimento da Amazônia demanda políticas de incentivo que permitam contornar os gargalos relativos aos altos custos de escoamento, por exemplo. Assim como o bilionário complexo agroindustrial recebe subsídios do governo, as economias da floresta podem se multiplicar com incentivos adequados e qualificados aos diferentes contextos. Um elemento

a considerar é o impacto positivo sobre os mercados regionais da renda gerada pelos povos tradicionais, ao reverter recursos no mercado local.

A economia da sociobiodiversidade é a possibilidade de transformar a dimensão destrutiva do modelo de desenvolvimento na Amazônia e que compromete as condições de reprodução social e material das futuras gerações. A acelerada destruição das florestas nativas se traduz na deterioração das condições ambientais e climáticas, colocando em xeque as condições de habitabilidade no planeta. É a partir de experiências como as que estão desenvolvendo os Yanomami que é possível pensar em novos arranjos econômicos com perspectivas de manutenção da floresta amazônica.

José Ignacio Gomeza Gómez

Historiador e Analista em desenvolvimento e pesquisa socioambiental do ISA.

Referências

- ABRAMOVAY, R. **Amazônia. Por uma economia do conhecimento da natureza**, São Paulo: Editora Elefante – Outras Palavras – Terceira Via, 2019.
- ALBERT, B. «Temps du sang, temps des cendres : représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)», **Tese de doutorado**. Paris: Université de Paris, 1985.
- _____. “The fall of the Sky and the First Yanomam”, In: WILBERT, J. e SIMONEAU, K. (eds), **Folk literature of the Yanomami Indians**, Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications. p. 35-37, 1990.
- _____. “A fumaça de metal: História e representações do contato entre os Yanomami”, **Anuário Antropológico**, v. 89, p. 151-189, 1992.
- _____. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). **Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- ALBERT, B., MILLIKEN, W. **Urihi a: a terra-floresta Yanomami**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2009.
- ALBERT, B., TOURNEAU, F.-M. Le «Ethnogeography and Resource Use», **Current Anthropology**, v. 48, n. 4, p. 584-592, 2007.
- BERGAMO, D., MOUTINHO, P., PINHO, P. 2022, “The Amazon bioeconomy: Beyond the use of forest products”, **Ecological Economics**, Vol.199, Nº 107448, 2022.
- COLCHESTER, M. “Rethinking Stone Age Economics: Some speculations Concerning the Pre-Colombian Yanoama Economy”, **Human Ecology**, v. 12, p. 219-314, 1984.
- COMISSÃO CRIAÇÃO PARQUE YANOMAMI. **Os Yanomami**, São Paulo: CCPY, Mimeo. 1979.
- _____. **Relatório Yanomami Situação de contato e saúde. Recomendações para a criação e estruturação do parque indígena**, São Paulo: CCPY. 1982.

- CUNHA, M.; ALMEIDA, M. “Populações tradicionais e conservação ambiental”, In: CAPOBIANCO, J.P. et al (org), **Biodiversidade na Amazônia Brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios**, São Paulo: ISA-Estação Liberdade. 2001.
- DA CRUZ PINTO, F., MATTOS VIEIRA, M., KAZUE ISHIKAWA, N. **Përisi: përisiyoma pë wãha oni/Marasmus yanomami: o fungo que as mulheres yanomami usam na cestaria**. São Paulo: ISA – Saberes da floresta Yanomami. 2019.
- DESCOLA, P. **La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar**. Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme. 1986.
- FERREIRA, H. P., MACHADO, A. M. A., SENRA, E. B. **As Línguas Yanomami no Brasil: Diversidade e Vitalidade**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2019.
- FIDALGO, O; PRANCE, G. “The Ethnomycology of the Sanama Indians”. **Mycologia**, vol. 68, n.1, p. 201-210. 1976.
- FREIRE, J.R. Bessa. “Cinco ideias equivocadas sobre o índio”. **Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH)**, n° 01, p.17-33. Manaus-Amazonas. 2000.
- FUENTES, E. “Los Yanomami y las plantas silvestres”, **Antropologica**, v. 54, p. 3-138, 1980.
- GODELIER, M. **Antropología y economía**. Barcelona: Anagrama. 1976.
- GOMEZA, J.I. **Levantamento sobre os impactos da cadeia de valor do cogumelo nas comunidades Sanõma, Awaris/ TIY**. Boa Vista: Instituto Socioambiental, Mimeo. 2019.
- GUIMARAES, S. “Reflexões Sanuma e o surgimento dos brancos”, em: **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília: FUNAI, v.2, n.2, p. 53-77. 2006
- HAY. **Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combate-lo**. Boa Vista, 2022. Disponível em <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/yanomami-sob-ataque-garimpo-ilegal-na-terra-indigena-yanomami-e-propostas-para>>
- KOPENAWA, D. Descobrimos os Brancos, depoimento em: A outra margem de ocidente. 2009. Disponível em < https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/yanomami/descobrimos_os_brancos.pdf>
- _____. “Mudanças Climáticas na Terra Indígena Yanomami”, 2017 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7_Bw3syNUp8>
- _____. “Futuro da Amazônia está em risco”, 2019. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/589148-futuro-da-amazonia-esta-em-perigo-alerta-o-xama-davi-kopenawa-em-harvard>>
- KOPENAWA, D., ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

- _____. **Yanomami, l'esprit de la forêt**, Paris: Fondation Cartier pour l'art contemporain. 2022.
- LE TOURNEAU, M. "The sustainability challenges of indigenous territories in Brazil's Amazonia". **Current Opinion in Environmental Sustainability**, nº14, pp. 213-220, 2015.
- LINS, J. **Consultoria para assessoria na pesquisa de cacau na Terra Indígena Yanomami**. Boa Vista: Instituto Socioambiental, Mimeo. 2022.
- LIZOT, J. "Economie ou société? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens". **Journal de la Société des Americanistes**, 60, p. 131-175. 1971.
- _____. "La agricultura Yanomami", **Antropologica**, 1980.
- MEIRA, M. A persistência do aviamento. Colonialismo e história indígena no noroeste amazônico. **Tese de Doutorado**. São Carlos: EdufSCar. 2018.
- NILSSON, M.; FEARNside, P. "Yanomami Mobility and its effects on the forest landscape". **Human Ecology**. 39(3): pp. 235-256. 2011.
- OTERO, M. e GOMEZA, J.I. **Primeiro documento de trabalho sobre cacau, Relatório de atividades de prospecção do cacau na comunidade de Marakanã, Toototopi/TIY**. Boa Vista: Instituto Socioambiental, Mimeo. 2018.
- _____. **Zoneamento ecológica, caracterização do SAT Sanõma e áreas de coleta de cogumelo**. Relatório de atividades das oficinas de zoneamento ecológico junto das comunidades Sanõma, Boa Vista: Instituto Socioambiental, Mimeo. 2019.
- PRANCE, G. "The use of Edible Fungi by Amazonian Indians". **Advances in Economy Botany**, vol. 1, Ethnobotany in the Neotropics, p. 127-139. 1984.
- _____. "The Ethnobotany of the Yanomami Indians". **Ethnobotany Research and Applications**, n.1, p. 43-45. 2003.
- RAMOS, A. "O papel político das epidemias: o caso Yanomami", **Série Antropologia**, v. 153, p. 2-21, 1993.
- SAFFIRIO, G. Some social and economic changes among the Yanomama of northern Brazil (Roraima): A comparison of "forest" and "highway" vilages. **Dissertação de Mestrado**. Faculty of Arts and Sciences, University of Pittsburgh, 1980.
- SENRA, E. B. "Santa Maria é floresta igual aqui": reflexões sobre a mobilidade yanomae. **Tese de doutorado**. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília, 2021.
- SMILJANIC, M. I. O corpo Cósmico: O Xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi. Brasília. **Tese de Doutorado**. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília. 1999.

_____. “Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil)”, **Journal de la Société des Américanistes**, v. 88, n. 88, p. 137-158, 2002.

**A COMEMORAÇÃO DE 30
ANOS DA TIY: HISTÓRIA
DA RESISTÊNCIA DO POVO
YANOMAMI**

DÁRIO VITÓRIO KOPENAWA
YANOMAMI



Eu sou Dário Vitório Kopenawa Yanomami. Nasci na comunidade Watoriki (Serra do Vento), na região do Demini, filho de Davi Kopenawa Yanomami e Fátima Larima Yanomami. Comecei meus estudos em 1995. Primeiro na escola da comunidade, aprendendo na língua Yanomae, e depois no curso de formação de professores Yanomami (Magistério Yarapiari), de 2000 a 2008. Em 2011, ingressei no ensino superior, no curso de Gestão Territorial Indígena do Instituto Insikiran, na Universidade Federal de Roraima (UFRR).

Em 2004, na região do Demini, criamos a Associação Hutukara para fortalecer a política do povo Yanomami e, desde então, eu estou na diretoria da associação. A HAY é uma importante ferramenta que estamos utilizando para garantir nossa representatividade na política da sociedade não indígena. Hoje, somos nós, próprios Yanomami e Ye'kwana, que estamos dirigindo a luta. A Hutukara cresceu muito nos últimos 18 anos e representa toda a Terra Indígena Yanomami, ela pensa no território como um todo, e busca falar em nome do nosso povo com a sociedade não indígena.

A Hutukara se tornou muito forte no cenário nacional e internacional. Hoje é reconhecida no mundo inteiro, assim como nas comunidades, pelas lideranças locais e

tradicionais, que também aprenderam com a HAY como funciona a luta pela defesa da terra.

Durante esses 18 anos de resistência e luta, eu aprendi muito. A HAY foi uma ferramenta importante para me ensinar a brigar pela causa do meu povo. Antes dela, eu não tinha conhecimento da luta do movimento indígena, pelos seus direitos e pelos seus territórios. Eu não tinha conhecimento da importância do trabalho de representação política na sociedade não indígena. Ao longo dos anos, porém, eu me fortaleci e adquiri sabedoria para ajudar o meu pai a lutar pela defesa da floresta, contra aqueles que violam os direitos dos povos indígenas.

Quando comecei o trabalho na HAY, eu não pensava que hoje estaria comemorando os 30 anos da TIY. Foi uma surpresa e fico feliz que isso faça parte da minha trajetória de vida. A minha geração também está fazendo história! Hoje somos 30 mil Yanomami e Ye'kwana. Muitos jovens e moças.

A demarcação da Terra Indígena Yanomami é uma grande conquista para todos. Celebrar esta data é uma forma de reconhecer o histórico de luta do nosso povo. Reconhecer a luta do meu pai, que junto do meu avô batalhou pela defesa do território e pela nossa memória.

Comemoramos os 30 anos da demarcação no dia 25 de maio de 2022, na comunidade de Xihopi. Participaram mais de 500 pessoas, entre Yanomami de diferentes comunidades e não indígenas parceiros. Depois da festa, lançamos a campanha *O futuro é indígena* para mostrar ao povo Yanomami e ao povo da cidade que a nossa luta é pelas futuras gerações, para que elas possam viver em segurança na floresta.

Queremos que os não indígenas respeitem a Terra Yanomami por mais 30 anos e além. O futuro da Terra depende da floresta e do povo da floresta.

Agradeço a todos os apoiadores da causa do meu povo, principalmente à Comissão pela Criação do Parque Yanomami, que lutou junto dos Yanomami pela demarcação da TI, e principalmente ao meu pai, Davi Kopenawa, que nos liderou nessa batalha.

Dário Vitório Kopenawa Yanomami

Vice-presidente da Hutukara Associação Yanomami.

Fontes Brasilica, Chivo e Gothiks
Papel Pólen 80 g/m²
Impressão
Tiragem