

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Elementos para uma teoria da dinâmica de cuidados, criação e transformação yanomami da paisagem

JÚLIA SELAU VERDUM

Brasília, 2018

Elementos para uma teoria da dinâmica de cuidados, criação e transformação yanomami da paisagem

JÚLIA SELAU VERDUM

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do Departamento de
Antropologia da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme José Sá

Brasília, 2018

Elementos para uma teoria da dinâmica de cuidados, criação e transformação yanomami da paisagem

JÚLIA SELAU VERDUM

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá (Orientador) – DAN/UnB

Profa. Dra. Ludivine Eloy Costa Pereira (Examinadora) – CDS/UnB

Profa. Dra. Sílvia Maria Ferreira Guimarães (Examinadora) – DAN/UnB

Prof. Dr. Eduardo Di Deus (Suplente) – FE/UnB

Brasília, 2018



Aos yanomami e a todos os povos da terra
que de forma diversa e cuidadosa enriquecem seus
sistemas

AGRADECIMENTOS

Ao longo da escrita e principalmente para finalizar este texto, contei com o apoio, incentivo, paciência e carinho de muita gente. Tanta, que não cabem todas aqui. A todas elas, meu muito obrigada!

Agradeço à minha família, pelo cuidado, paciência e carinho incondicional. Também por acreditarem... não tenho dúvidas de que não teria sido possível sem isso. Em especial agradeço ao meu pai, pela atenção no escutar, pelas leituras, diálogos e incentivo. A vocês, todo meu amor e agradecimento!

Ao Davi Kopenawa, com sua força que inspira, suas palavras e inacreditável bom-humor.

Ao Maurice Tomioka Nilsson, pela enorme disposição ao diálogo, por tirar dúvidas essenciais e pelo incentivo, muito grata! Também ao François-Michel, sempre tão generoso.

Agradeço ao professor Ruy Moreira, que durante minha formação como geógrafa me mostrou uma geografia integrada e um olhar de longo alcance.

Agradeço às professoras Silvia Guimarães, Ludivine Eloy e Eduardo Di Deus por se disporem a fazer parte da banca e a dialogar comigo e com este texto.

No Departamento de Antropologia, agradeço à Rosa, Jorge e Carolina pela atenção e cuidados. Agradeço também ao CNPq por ter-me concedido a bolsa de mestrado e permitido que eu me dedicasse integralmente ao mestrado durante os meses em que fui bolsista.

Agradeço à professora Soraya Fleischer por me mostrar um departamento mais feminino, generoso e acolhedor.

Agradeço também ao professor Guilherme Sá por se dispor a me acompanhar nesse trabalho.

Às colegas da turma de mestrado Alex Cordeiro, Ana Carol Matias, Caio Capella, Gabriela Cunha, Monique Batista, João Lucas, João Pimenta, Roberto Sobral, Luciana Ferreira, Marco Iusten, Rafael Bastos, e também Cínthia Engels e Luciana Portela, grata por compartilharmos essa caminhada!

Às queridas Ana Carol Matias, Luciana Péti e Marcos, grata pelas partilhas durante as reuniões de orientação e, principalmente, fora delas.

À Ana Carol Matias, pelos planos mirabolantes, pelos cafés e principalmente pelo afeto e beleza! Grata por atravessarmos isso juntas! Também ao João! A passagem pelo mestrado seria menos alegre, menos acolhedora e certamente menos divertida sem vocês.

Ao Lucian, Lara e também Thiago, que se somou à nós este ano, pelas conversas, comida, companhia e por escutarem com atenção e torcerem a cada nova versão e ideia.

Este texto não teria sido possível sem a presença, o apoio e o afeto das amigas: a todas vocês, de coração, meu muito obrigada!

Ao Gabriel, por me nutrir com doses essenciais de força e coragem, por me ensinar a ter calma para observar os ipês e as abelhas, e porque vamos plantar muitas sementes juntos.

RESUMO

Esse trabalho surgiu de uma inquietação: perceber que, durante o processo de preparação da minha monografia de conclusão do curso de bacharelado em Geografia e posteriormente na preparação e revisão da publicação da pesquisa em livro, em 2017, revisando a literatura e em conversas e entrevistas realizadas, com frequência me deparei com a afirmação de que os Yanomami não tinham agricultura, ou então que sua agricultura era muito incipiente. Ao longo do trabalho buscarei entender o porquê dessa afirmação e os pressupostos que a sustentam, bem como coloca-la em questão.

Por outro lado, proponho que concentrar a atenção no roçado como *locus* e motor de transformação e produção da paisagem pode levar a bloquear a percepção de que estamos diante de uma maneira mais complexa e diversificada de ação sobre a paisagem, ou seja, o roçado é apenas um dos elementos constitutivos de um todo maior que eu irei chamar de "sistema de agriculturação". O extenso conhecimento dos yanomami sobre a floresta e a especialização em suas formas de subsistência permitem representar de maneira diferente as relações entre caça, coleta e horticultura.

Palavras-chave: Yanomami; Sistema de Agriculturação; Cultivo; Manejo da Paisagem

ABSTRACT

This work came from a uneasiness: to realize that during the process of preparation of my graduate course monography in Geography and later in the preparation and review of the research to be publish as a book in 2017, reviewing the literature and in conversations and interviews conducted, I often came across the claim that the Yanomami did not have agriculture, or that their agriculture was very incipient. Throughout this work I will try to understand the reasons for this statement and the assumptions that support it, as well as to put it into question. On the other hand, I propose that focusing attention on the farm as a locus and motor of transformation and production of the landscape may lead to block the perception that we are facing a more complex and diversified way of action on the landscape, that is, just one of the constituent elements of a larger whole that I will call the "planting system." The extensive knowledge of the Yanomami on the forest and the specialization in their forms of subsistence allow to represent the relations between hunting, gathering and horticulture in a different way.

Keywords: Yanomami; Planting System; Farming; Landscape Management.

INDICE

	pág.
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1	20
Mobilidade e a cultura do território	
1.1. Procurando caçadores-coletores na América do Sul	20
1.2. Ação antrópica na paisagem amazônica	25
1.3. Ação antrópica na paisagem, cultura e o fator mobilidade	28
CAPÍTULO 2	36
De caçadores-coletores à horticultores: conhecimentos parciais	
2.1. Primeiros intérpretes: os nômades da floresta	36
2.2. Percorrendo memórias e práticas da agricultura	49
2.3. Mobilidade e manejo da paisagem	60
CAPÍTULO 3	65
Trilhas, manchas e outras complexidades nos olhos de Helena	
3.1. Trilhas-lugares	67
3.2. Trilhas-lugares e as manchas	82
3.3. Da nossa restrita maneira de ver agricultura, não dos yanomami	88
3.4. Conhecimentos sobre plantas medicinais	95
3.5. Contato, aprendizado e memória	98
CAPÍTULO 4	103
Intuindo a dinâmica e os múltiplos espaços de cuidado, criação e transformação	
4.1. A pesquisa de campo entre os Watorikî theri pë	104
4.2. Relatos da roça	107
4.3. As mulheres e as plantas que curam	111
4.4. Agriculturando trilhas	113

4.5. Da transmissão do conhecimento	116
4.6. Mitos sobre plantas, cultivo e roçado	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
BIBLIOGRAFIA CITADA	126

INTRODUÇÃO

Esse trabalho surgiu da inquietação de perceber que, durante o processo de preparação da minha monografia de conclusão do curso de bacharelado em Geografia¹ e posteriormente na preparação e revisão da publicação da pesquisa em livro², em 2017, revisando a literatura e em conversas e entrevistas realizadas, com frequência me deparei com a afirmação de que os Yanomami não tinham agricultura, ou então que sua agricultura era muito incipiente.

Aqui tenho por objetivo entender o porquê dessa afirmação e os pressupostos que a sustentam, bem como coloca-la em questão, pois me parece que ela está fundamentada em uma visão específica do que seja agricultura focada nos roçados, no modelo convencional associado à ideia de agricultura como uma etapa superior de evolução do manejo da floresta, dos recursos e de produção de alimentos a partir do manejo de espécies e da sua domesticação, impossibilitando a percepção de que estamos diante de uma maneira mais complexa e diversificada de cultivar onde o roçado é apenas um dos elementos desse “*sistema de agriculturação*”³.

Em última análise, o que me instigou a realizar esta pesquisa foi perceber que essas idéias, como por exemplo de que os yanomami não tem agricultura, e categorias associadas à ecologia cultural, continuam, ainda, aparecendo no discurso público.

1 Intitulada: Quando os Habitantes da Montanha do Vento grafam seu mundo, e apresentada ao Departamento de Geografia da Universidade Federal Fluminense (UFF) em 2014.

2 Intitulado: Os Habitantes da Montanha do Vento, Brasília: Sobrescrita, 2017.

3 Para pensar nesse “*sistema de agriculturação*” yanomami me apoiou na definição de Sistema Agrícola Tradicional (SAT), ou seja, o conjunto de saberes, mitos, formas de organização social, práticas, produtos, técnicas/artefatos e outras manifestações que compõem sistemas culturais manejados por povos e comunidades tradicionais. As dinâmicas de produção e reprodução dos vários domínios da vida social que ocorrem nesses sistemas, por meio das vivências e experiências históricas, orientam também processos de construção de identidades e contribuem para a conservação da biodiversidade (Empeaire et al. 2010).

Em 2013, durante a pesquisa de campo etnográfico que fiz entre os yanomami de *Watoriki*, ao caminhar pelas trilhas, acompanhando as mulheres yanomami na coleta de frutas, observando sua habilidade em identificar frutos e sua prática de espalhar sementes ao longo do caminho, me dei conta de que o roçado não é o único local manejado. Em suas caminhadas, os yanomami vão transformando a *Urihi a*, sua terra-floresta, como um todo. A floresta, espaço vivido e palco das relações entre humanos e não humanos, torna-se também um espaço transformado e criado.

O esforço empreendido durante a pesquisa de graduação foi o de tentar compreender o processo de ocupação, manejo, criação e transformação do espaço e da paisagem que os yanomami de *Watoriki*, comunidade localizada na região da fronteira Brasil e Venezuela, vêm realizando em seu território. Observei que os yanomami têm um sofisticado interesse pelas relações ecológicas da floresta e vivem em enclaves de alta diversidade de espécies onde combinam a caça, a coleta, pesca e entomofagia (ingestão de insetos como alimento) com o cultivo de espécies silvestres e domesticadas.⁴

Já neste trabalho busquei me debruçar sobre como este extenso conhecimento da floresta e a especialização em suas formas de subsistência permitem representar de maneira diferente as relações entre caça, coleta e horticultura. Com o desenrolar das investigações, tive de colocar em questão as visões que estabelecem e que partem da distinção radical entre os chamados *caçadores-coletores*, ou seja, grupos sociais que se concentrariam no uso de plantas silvestres inclusive para fins alimentares, e aqueles chamados de *agricultores*, por usarem plantas domesticadas cultivadas em parcelas específicas do território, formando os roçados. Fui verificando que na prática ambos coexistem de maneira simultânea, e que o mais prudente, como aponta Ruth Gutiérrez (2003), seria começar a falar como David R. Harris (1989) propõe: no lugar de uso de plantas *silvestres* versus *domesticadas*, sistemas que cultivam plantas silvestres e sistemas agrícolas de colheita, uma vez que não existe uma diferença qualitativa entre a

4 A aldeia de *Watoriki* está localizada no extremo nordeste do estado do Amazonas, entre as bacias dos rios Alto Catrimani (formadores do Rio Branco) e Demini (o último grande afluente da margem esquerda do Rio Negro), no início das planícies ao longo da borda sul da cordilheira Parima, que define a fronteira entre Brasil e Venezuela.

obtenção de espécies silvestres e a produção de colheita. Que o mais prudente e com melhor ganho de compreensão está na superação desta distinção.

Nesta discussão vou me basear fundamentalmente em revisão não exaustiva da literatura sobre o tema relacionado aos Yanomami e sobre ecologia na Amazônia em geral, nos relatos recolhidos durante pesquisas empíricas até aqui realizadas e na experiência e observação em campo durante minha estada entre os *Watorikí theri pë* em 2013.

Não se trata, aqui, de refutar teses de autores e teorias, mas de preservar os dados relevantes para o desenvolvimento da argumentação que proponho e, quiçá, apontar possíveis novos fatos e caminhos de estudos e investigações posteriores. Tampouco se trata de um trabalho exaustivo, senão de uma pequena contribuição, uma introdução que convida ao desenvolvimento de estudos mais profundos e integrais sobre a relação dos Yanomami com a floresta tropical e a insuficiência do *modelo doméstico vs. natural* para compreendê-la.

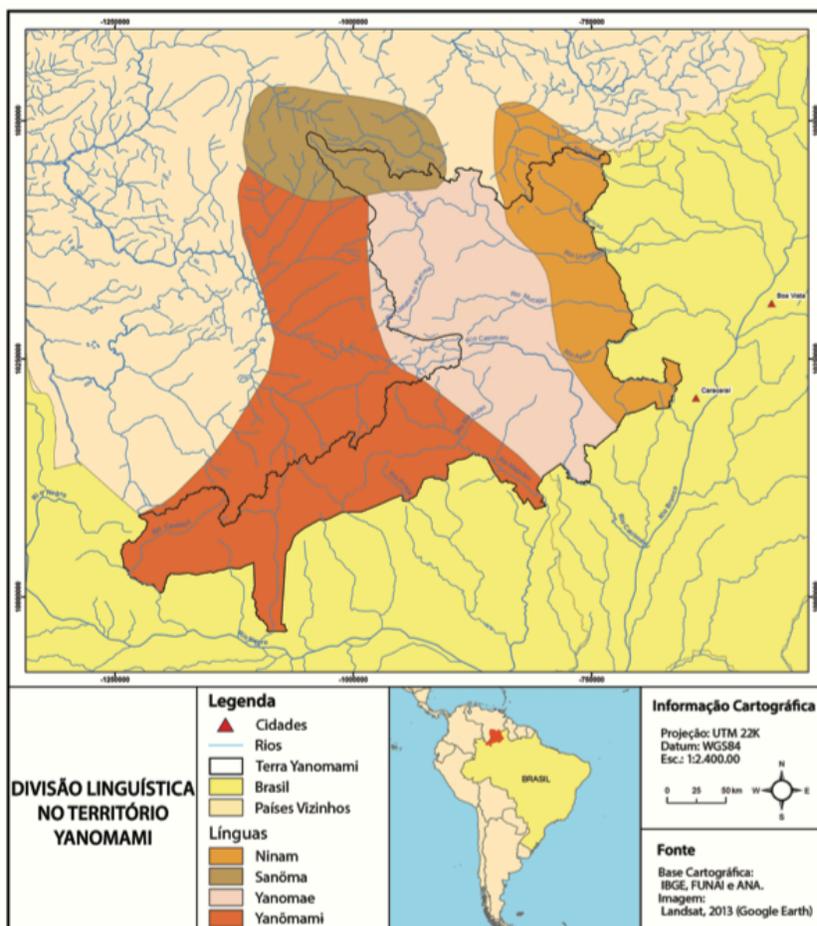
* * *

Os Yanomami habitam o norte da Amazônia. Estão subdivididos em quatro subgrupos falantes de quatro línguas intimamente relacionadas: Yanõmami, Yanomae (ou Yanomama), Sanõma e Ninam (ou Yanam). Por se diferenciarem genética e linguisticamente dos povos ameríndios vizinhos, como os Ye'kuana, da família linguística Caribe, acredita-se que sejam descendentes de um antigo grupo ameríndio que há cerca de um milênio se estabeleceu na Serra Parima, permanecendo relativamente isolado nesta região. A partir daí, teria iniciado, há mais ou menos 700 anos, o processo de diferenciação que deu origem às quatro línguas hoje existentes e seus dialetos (Albert, 1997; Holmes, 1995; Kopenawa e Albert, 2015; Migliazza, 1982).

A maioria dos Yanõmami e dos Sanõma estão na Venezuela; os Yanomae estão no Brasil, com exceção de umas poucas comunidades localizadas na Venezuela, nas cabeceiras do Orinoco, bem próximo à fronteira com o Brasil. Já os Ninam se distribuem quase em partes iguais em ambos os países.

Dentro de cada subgrupo existem pequenas variações: na zona ocupada pelo grupo Yanômami, por exemplo, Jacques Lizot aponta pelo menos três (e possivelmente quatro) formas de falar, que se influenciam mutuamente: “eso significa que existen zonas intermedias entre cada habla, que el habla de una zona dada no es absolutamente homogénea, y que la situación lingüística no es estática” (1996, p. 13). Já Henri Ramirez (1993) aponta que a língua yanomae, com um número de falantes superior a 17.000, pode ser dividida em 7 dialetos e num número ainda maior de subdialetos. As diferenças lexicais e gramaticais entre esses dialetos nunca impedem uma intercompreensão, passando-se de um ao outro com certa continuidade. Durante o processo de pesquisa, em conversa com alguns yanomami integrantes da Hutukara, me foi dito que, entre os Yanomami, se reconhece um conjunto cultural composto por nove línguas.⁵

⁵ A mesma afirmação encontrei na página da Associação Hutukara na internet. Disponível em: <http://www.hutukara.org/index.php/hay/historia-dos-yanomami>. Acesso em: 17 out. 2017.



Fonte: adaptado de Le Tourneau (2010)

A população yanomami total, incluindo Brasil e Venezuela, foi estimada em 2011 em 35.000 pessoas, pertencentes a comunidades locais autônomas política e economicamente.⁶ Estas comunidades mantêm relações de troca matrimonial, cerimonial e econômica com os grupos locais circunvizinhos, estabelecendo alianças multicomunitárias que se superpõem parcialmente e formam uma rede sociopolítica ampla e complexa que liga as aldeias yanomami de uma ponta a outra do território indígena. No centro deste território encontra-se a Serra Parima, maciço montanhoso de 1.500 metros de altitude e divisor de águas entre o alto Orinoco (Venezuela) e o alto

⁶ No Brasil, em 2011, a população yanomami era estimada pela Secretaria Especial de Saúde Indígena em 19.338 pessoas, repartidas em 228 comunidades. Em 2016, a população yanomami no Brasil foi estimada em 23.512 pessoas (Instituto Socioambiental, 2016).

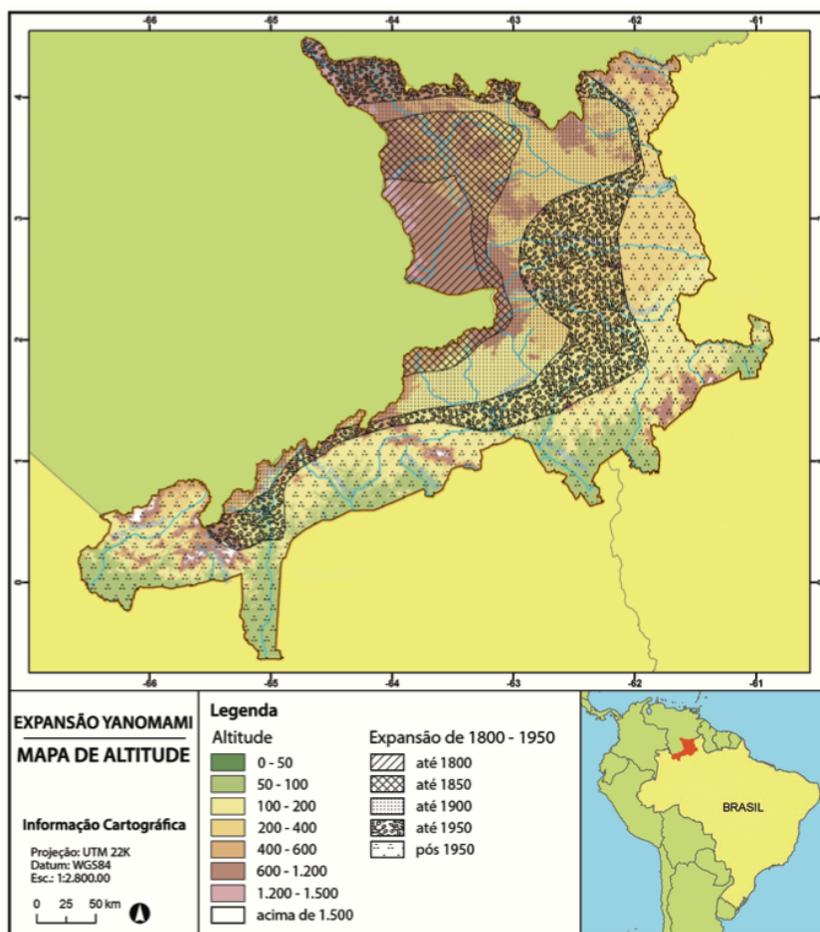
Parima (Roraima). Conforme a tradição oral yanomami, a Serra Parima é seu centro de dispersão, constituindo ainda hoje o local de maior concentração demográfica yanomami (Albert; Milliken, 2009).

Com aproximadamente 9,6 milhões de hectares, a demarcação das terras Yanomami no Brasil foi oficializada em novembro de 1991 e homologada por um decreto presidencial em 1992⁷ como *Terra Indígena Yanomami*, considerada região prioritária em termos de proteção da biodiversidade na Amazônia brasileira pela comunidade científica (Capobianco, 2001). Na Venezuela, os Yanomami vivem nos 8,2 milhões de hectares da *Reserva de la Biosfera del Alto Orinoco-Casiquiare*, criada em 5 de junho de 1991 pelo Decreto nº 1.635 e inscrita no Programa Hombre Biosfera (MAB) da Unesco em 1993. As duas áreas juntas conformam o maior território indígena do mundo.

Diferentemente da maior parte das sociedades ameríndias que entraram em contato com a sociedade ocidental, durante os séculos XIX e XX, os Yanomami encontravam-se em um período de expansão demográfica e territorial. Acredita-se que a expansão geográfica yanomami teve início no século XIX (Le Tourneau, 2010) e foi possibilitada pela expansão demográfica, ocasionada pela aquisição de novas plantas de cultivo e de ferramentas metálicas, ou fragmentos metálicos, por meio de trocas e guerras com grupos indígenas vizinhos, Caribes e Arawak (Lizot, 1984). Estes dois grupos mantiveram contato direto com a “fronteira branca” durante todo o século XIX e acabaram dizimados por, principalmente, epidemias devidas ao contato. O esvaziamento progressivo desses territórios acabou favorecendo a expansão geográfica dos Yanomami,

7 O decreto de 1992 afirma, em seu artigo 1º, que “fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI, da Terra Indígena Yanomami, localizada nos Municípios de Boa Vista, Alto Alegre, Mucajaí e Caracarái, Estado de Roraima e Santa Izabel do Rio Negro, Barcelos e São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas, caracterizada como de ocupação tradicional e permanente indígena, com superfície de 9.664.975,48 ha (nove milhões, seiscentos e sessenta e quatro mil, novecentos e setenta e cinco hectares e quarenta e oito ares) e perímetro de 3.370 km (três mil, trezentos e setenta quilômetros)” (Brasil, 1992).

que, a partir da Serra Parima, foram se espalhando em direção às “terras baixas” a partir dos anos 1800 até pós-1950.⁸



Fonte: adaptado de Le Tourneau (2010)

À medida que foram se deslocando das terras altas da Serra Parima em direção às terras baixas da bacia do Orinoco (na Venezuela) e dos rios Negro e Branco (no Brasil), em um movimento de crescimento demográfico, fissões residenciais e expansão geográfica, os Yanomami foram entrando em contato com novas espécies e precisando ajustar sua seleção das espécies vegetais em função da disponibilidade e das condições

⁸ Para mais detalhes sobre a expansão geodemográfica dos Yanomami, ver Albert (1985, p. 29-42), Verdum (1996), Le Tourneau (2010) e Kopenawa e Albert (2015, p. 557-563).

ecológicas encontradas ao longo de suas migrações. Além disso, transformações significativas no uso dos elementos vegetais e na cultura material yanomami são fruto do contato interétnico e da grande diversificação dos saberes botânicos adquiridos pelos numerosos grupos locais que se espalharam nesta vasta região durante séculos (Albert; Milliken, 2009). Neste processo de “caminhar”, os Yanomami foram incrementando seu acervo de conhecimentos sobre a floresta, as espécies e seus manejos e construindo sua memória, tanto individual quanto coletiva (Toledo, Barrera-Bassols, 2015), ao mesmo tempo que a floresta foi sendo modificada, manejada, manipulada.

A *urihi a* dos Yanomami, sua terra floresta, se refere a uma entidade viva, inserida numa complexa dinâmica cosmológica de intercâmbios entre humanos e não humanos, distante da ideia de um mero espaço inerte de exploração econômica. A fronteira entre sujeito e objeto é porosa, e os vegetais e animais possuem subjetividade. O espaço explorado não é um dado natural: além de transformado pela ação humana, ele é apreendido por meio de categorias imaginadas e carregadas de sentidos. Isso inclui vínculos afetivos que os indivíduos e os grupos mantêm com seu território, as histórias guardadas na memória coletiva, o uso social que dão ao território e as formas de defesa dele.

Na cosmologia yanomami, humanos e não humanos estão agrupados num único coletivo. Ao dualismo natureza e cultura, contrapõe-se uma concepção de uma totalidade cosmológica sociomorfa na qual humanos e não humanos, visíveis (animais) ou não (espíritos, mortos), são dotados de faculdades e subjetividades de natureza idêntica, mantendo entre si relações sociais de comunicação, troca, agressão ou sedução, estando ontologicamente associados e distribuídos numa mesma economia de metamorfoses (Albert; Kopenawa, 2003).

“No primeiro tempo não havia caça nenhuma na floresta. Existiam apenas os ancestrais com nomes de animais, os *yarori*. Mas a floresta não demorou a entrar em caos e todos eles viraram outros. Adornaram-se com pinturas de urucum e foram pouco a pouco se transformando em caça. Desde então, nós, que viemos à existência depois deles, os

comemos. No entanto, no primeiro tempo, todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas e a araras que caçamos na floresta também eram humanos. É por isso que hoje continuamos a ser os mesmos que aqueles que chamamos de caça - *yaro pë*. Os coatás, que chamamos *paxo*, são gente, como nós” (Kopenawa; Albert, 2015 :473).

* * *

Desenvolverei minha argumentação em quatro partes. Na primeira revisarei antecedentes e discussões relacionadas com a problemática e as questões enfrentadas neste trabalho. O capítulo está dividido em três partes, na primeira irei examinar criticamente uma das principais correntes teóricas de estudo e interpretação de processos de “adaptação cultural”, a denominada ecologia cultural, que surge no âmbito da antropologia no final da primeira metade do século passado. Tributário de concepções neoevolucionistas e essencialistas em relação às culturas e sociedades humanas, mostrarei como ela enquadrava as chamadas sociedades *caçadoras-coletoras*, situando-as nas etapas mais “primitivas” da grande cadeia do desenvolvimento sociocultural humano. Na segunda parte farei uma revisão de estudos sobre a ação antrópica de populações indígenas na paisagem amazônica. Por fim, na terceira me aproximarei de abordagens e discussões recentes que colocam em questão vários dos pressupostos desta corrente teórica, a começar sobre as motivações e os efeitos da ação antrópica destas sociedades na paisagem. Será uma revisão crítica de alguns conceitos utilizados nestas discussões, para apontar aquelas definições e entendimentos que me parecem mais adequados e produtivos para o desenvolvimento deste trabalho. Este capítulo foi pensado para ser o ponto de partida e o referencial teórico do movimento que a ser feito nos três capítulos seguintes.

Na segunda parte ofereço uma visão geral do processo de identificação e de classificação dos Yanomami como um povo típico de “*caçadores-coletores*” predadores. Em seguida apresento e discuto os argumentos que sustentam a tese de que a agricultura, ou seja, a prática de formação de roçados com espécies domesticadas, não é

algo de adoção recente pelos yanomami, mas ao contrário, a data de adoção das práticas agrícolas se perde nas lembranças dos velhos, que sustentam que ela já era praticada por seus pais e avós em tempos imemoriais, e faço uma breve caracterização do padrão cultural agrícola (roçado) dos/das yanomami. Por fim, apresento a abordagem reticular para o sistema Yanomami de uso da floresta, baseada, principalmente, em redes de trajetórias (linhas) e locais (pontos), contrapondo-se ao modelo dominante que privilegiava a representação baseada em zonas de exploração (superfícies fechadas); as práticas de manejo associadas a ela e seus efeitos sobre a paisagem.

Já no terceiro capítulo incorporo à discussão o relato “biográfico” de Helena Valero sobre sua vida entre os yanomami, presentes no livro *Yo soy napëyoma* (1984). O relato de Helena nos trará pistas e evidências importantes sobre a ação antrópico-cultural dos/das yanomami na paisagem; sobre a mobilidade yanomami; e sobre os processos de cultivo e domesticação de espécies (plantas em especial). Principalmente sobre como isso tudo se articula, constituindo o que estou chamando de complexo “sistema de agriculturação” yanomami.

Por fim, no último capítulo resgato algumas contribuições a partir da experiência de trabalho de campo etnográfico que tive junto aos yanomami da aldeia de *Watoriki*, no primeiro semestre de 2013, quando, ao caminhar pelas trilhas, acompanhando as mulheres na coleta de frutas, observando sua habilidade em identificar frutos e sua prática de espalhar sementes ao longo do caminho, me dei conta de que o roçado não é o único local manejado. Foi justamente a percepção de que em suas caminhadas, os/as yanomami vão transformando a *Urihi a* como um todo, a floresta, espaço vivido e palco das relações entre humanos e não humanos, tornando-se também um espaço transformado e criado, que me levou a desenvolver o tema desta dissertação.

CAPITULO 1

MOBILIDADE E A CULTIVAÇÃO DO TERRITÓRIO

Neste capítulo me dedicarei a revisar antecedentes e discussões relacionadas com a problemática e as questões a serem enfrentadas neste trabalho. O capítulo está dividido em três partes, na primeira irei examinar criticamente uma das principais correntes teóricas de estudo e interpretação de processos de “adaptação cultural”. Me refiro a denominada ecologia cultural, que surge no âmbito da antropologia no final da primeira metade do século passado. Tributário de concepções neoevolucionistas e essencialistas em relação às culturas e sociedades humanas, mostrarei como ela enquadrava as chamadas sociedades *caçadoras-coletoras*, situando-as nas etapas mais “primitivas” da grande cadeia do desenvolvimento sociocultural humano. Na segunda parte farei uma revisão de estudos sobre a ação antrópica de populações indígenas na paisagem amazônica. Por fim, na terceira me aproximarei de abordagens e discussões recentes que colocam em questão vários dos pressupostos desta corrente teórica, a começar sobre as motivações e os efeitos da ação antrópica destas sociedades na paisagem. Será uma revisão crítica de alguns conceitos utilizados nestas discussões, para apontar aquelas definições e entendimentos que me parecem mais adequados e produtivos para o desenvolvimento deste trabalho. Este capítulo foi pensado para ser o ponto de partida e o referencial teórico do movimento que a ser feito nos três capítulos seguintes.

1.1. Procurando caçadores-coletores na América do Sul

A maior parte da literatura sobre desenvolvimento cultural nos trópicos nos anos 1960 e 1970 se dedicou a explicar a influência das variáveis ambientais no desenvolvimento sociocultural. Solos pobres, além da baixa disponibilidade de

carboidratos ou proteínas (fauna), foram alguns dos temas biológicos mais utilizados para sustentar abordagens teóricas e metodológicas sobre adaptabilidade ou diversidade cultural em ambientes tropicais, como por exemplo na Amazônia (Carneiro 1956, 1995; Gross 1975; Meggers 1954, 1971; Vickers 1983).

Derivada do *Handbook of South American Indian* (Manual dos Índios Sulamericanos, HSAI no original em inglês), editado pelo antropólogo norteamericano Julian H. Steward (Steward [org.] 1946-1950)⁹, essa imagem tradicional da Amazônia, também conhecida como "modelo padrão" (Viveiros de Castro 1996: 180), combinava uma escala evolutiva presumidamente universal baseada na ideia de complexificação social (a transição do "simples" ao "complexo"), um esquema de grandes "áreas culturais" e uma tipologia de "níveis de integração sociocultural" como ferramenta metodológica capaz de dar conta dos diversos "graus de complexidade" das culturas e uma teoria de ação determinante do ambiente (a suposição do determinismo ecológico) sobre o "núcleo cultural" de cada sociedade. Julian Steward (1902-1972) é considerado o fundador da "ecologia cultural" e partidário do que por ele foi denominado de "evolucionismo multilinear" (Steward 2014 [1955]); sua análise transcultural tinha como propósitos encontrar regularidades transculturais e gerar explicações transcendentais ou universais do desenvolvimento cultural.¹⁰

As "tribos marginais", entre elas os *caçadores-coletores*, foi tema do primeiro volume do *Handbook*. Seriam a formação sociocultural típica de regiões de floresta tropical: uma pequena constelação de aldeias autônomas, igualitárias, limitadas em suas dimensões e estabilidade por uma tecnologia simples e por um ambiente de baixa

9 Os seis volumes do Handbook foram: 1) The Marginal Tribes; 2) The Andean Civilizations; 3) The Tropical Forest Peoples; 4) The CircumCaribbean Peoples; 5) The Comparative Ethnology of South American Indians; e Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians". O sétimo volume contém o índice temático, conceitual e de autores dos outros seis.

10 Sobre a produção do Handbook of South American Indians, o protagonismo de Julian Steward e as condições de possibilidade (inclusive políticas e financeiras) para sua realização ver Fauhaber 2012, 2013; Gil 2010, 2015; Kuper, 2002:207-209, 2008:184-186. Estas referências são também um bom ponto de partida para quem quer começar a se informar sobre o contexto político da produção de conhecimento antropológico, entre as décadas de 1930-1950, no ambiente doméstico americano (neoevolucionistas x particularistas).

produtividade, incapazes, portanto, de gerar o excedente indispensável à emergência da especialização econômica, a estratificação social e a centralização política presente em outras áreas do continente.

Segundo Viveiros de Castro (1996), ainda que se reconhecesse a existência de diferenças ecológicas entre os meios ripários e interfluviais (várzea e terra firme), bem como uma certa variedade interna ao tipo cultural, em função das diferentes condições locais e da relação com os centros de difusão cultural, a impressão de conjunto era a de uma grande uniformidade socioecológica: a Amazônia em especial era representada como um meio hostil à civilização, uma região de ocupação recente, demograficamente rarefeita, sociologicamente rudimentar e culturalmente tributária de áreas mais avançadas.

Além disso, os horticultores de queimada do tipo “Floresta Tropical” apareciam como sociedades evolucionariamente intermediárias, vítimas da expansão econômica, ou talvez como parentes regressados de formas agrícolas andinas. A presença de *caçadores-coletores* nas florestas da América do Sul era interpretada por alguns autores, a exemplo do arqueólogo Donald Lathrap (1968), como sendo o resultado da difusão de grupos sociais vindos dos Andes, vestígios de culturas regressivas que possuíam agricultura e foram expulsos por vizinhos mais fortes e conduzidos à vida primitiva e nômade de caçadores-coletores de espécies florestais.

Ainda que adaptados às condições do trópico, com alto grau de especialização em suas formas de subsistência, foram caracterizados como “sobreviventes marginais”. Esse “reducionismo ecológico” foi uma posição dominante não somente na antropologia, também se manifestou nos estudos arqueológicos, principalmente entre pesquisadores influenciados e promotores de duas tendências teóricas de tipo processualista: a ecologia cultural e o materialismo cultural.

Esta perspectiva foi apoiada pela arqueóloga Betty J. Meggers (1971), que além de contribuir com o manual de Steward (Meggers 1948), interpretou seu próprio material de pesquisa e as escavações de Clifford Evans, na Ilha Marajó, como os restos de uma cultura andina avançada que migrou para o leste ao longo da Amazônia e cuja

cultura havia “degenerado” no clima tropical da Amazônia (Meggers e Evans 1957). Análises recentes da obra de Meggers tem evidenciado semelhanças e conexões de continuidade entre a sua abordagem e teorias e conceitos do século XIX sobre “degeneração”, sobretudo as de Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) e Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878), segundo a qual a cultura seria determinada pelas relações entre ambiente e tecnologia (Noelli;Ferreira 2007).

Neste trabalho, e isso ficará mais claro no seu desenvolvimento, compartilho da compreensão do antropólogo e arqueólogo colombiano Cristóbal Gnecco (2003) quando ele diz que o conceito de “*caçadores-coletores*”, como definido e utilizado em pesquisas antropológicas e arqueológicas nas primeiras décadas da segunda metade do século passado, é tributário de concepções neoevolucionistas e essencialistas em relação às culturas e sociedades humanas. Os grupos sociais identificados e classificados com este conceito foram vistos tradicionalmente como sendo, unicamente, exploradores dos recursos e dependentes da oferta; não eram considerados potenciais alteradores e modificadores da estrutura de recursos tal como hoje a conhecemos. Naquele então (e ainda hoje, no senso comum de setores da população, seja por desconhecimento ou por interesse sobre os territórios e recursos aonde vivem estes grupos sociais) este “potencial” era um atributo de grupos sociais agricultores, vistos como condutores da transformação dos ecossistemas por meio da manipulação seletiva de espécies animais e vegetais.

Nas análises que realizou sobre a presença do “programa adaptacionista” e do reducionismo ecológico na arqueologia, em especial nos estudos de populações identificadas como *caçadores-coletores* nos trópicos, Cristóbal Gnecco (2003) verificou que estes estavam orientados teórica e metodologicamente por três principais estereótipos: a passividade da cultura frente ao meio ambiente; que a caça-coleta seria uma estratégia exclusivamente explorativa e não transformativa; e que a mobilidade

seria função direta da distribuição e escassez dos recursos. Neste autor encontramos contribuições relevantes ao argumento que desenvolverei e defendo neste trabalho.¹¹

Hoje, muitas das premissas sobre as quais o neoevolucionismo construía o seu conhecimento sobre a relação ambiente e cultura estão postas em questão, como por exemplo, a ênfase posta nas pressões ambientais como determinantes das condutas, respostas e das construções simbólicas humanas. Já o conceito de *adaptação cultural*, com as devidas críticas ao determinismo, continua sendo utilizado especialmente em contextos onde se debate questões relativas à crise ambiental em diferentes níveis. O conceito caçadores-coletores, por seu lado, visto como um “rótulo” identificador de um modo particular de organização social e política, de interação com o ambiente natural e de produção e distribuição dos recursos gerados individual e coletivamente, segue fazendo parte das discussões teóricas envolvendo adeptos e críticos às teorias neoevolucionistas, ou de terceiros que não se identificam com este debate. Também faz parte do repertório de uma jovem disciplina que se desenvolveu no terreno das Ciências Sociais há pouco mais de cinquenta anos, a partir do cruzamento entre enfoques arqueológicos e etnográficos: a etnoarqueologia.¹²

Os elementos que contribuíram para a falência desta imagem já vêm se acumulando há algum tempo. Procedem de uma revisão crítica de ideias até bem pouco tempo atrás aceitas sobre a ecologia e a história cultural da Amazônia, como a crescente ênfase dada à diversidade ambiental da Amazônia e às correlações entre essa diversidade e a atividade humana (Viveiros de Castro, 1996).

11 Para uma crítica das tipologias evolucionistas e neoevolucionistas na arqueologia ver Gnecco e Langebaek (2006).

12 Segundo Almudena Hernando (1995: 16), embora a palavra “etnoarqueologia” tenha sido utilizada por primeira vez em 1900 por Jesse W. Fewkes, para referir-se a seus intentos de identificar restos arqueológicos Hopi associados tradicionalmente pelos indígenas Hopi atuais a determinados mitos, foi somente nos anos 1960 quando se passou a utilizar o termo para identificar uma disciplina com identidade própria. Sobre o conceito de etnoarqueologia, as correntes teórico-metodológicas que dão vida a disciplina, as polêmicas que marcam a história da disciplina e o conhecimento específico que dela emerge, ver González-Ruibal 2003, 2017; Shepherd, Gnecco e Haber, 2015.

1.2. Ação antrópica na paisagem amazônica

Como já vinha sendo colocado por alguns autores, a diversidade pedológica, florística e faunística da Amazônia não cabe na oposição simples entre *várzea* (planícies aluviais dos rios de “água branca” que recebem os sedimentos andinos) e terra firme, meio interfluvial mais pobre, de solos drenados por rios de “água preta” ou de “água clara” (Moran 1993, 1995; Prance; Lovejoy 1985). Também não é possível continuar a incluir na categoria geral de *terra firme*, que corresponde a 98% da região, uma quantidade de ecossistemas fortemente heterogêneos. Além disso acumularam-se evidências de que várias zonas fora da várzea possuem solos mais férteis do que se imaginava, e que algumas delas foram objeto de ocupação pré-histórica intensa e prolongada, como atestam sítios de ocorrência de solo antropogênico. William Balée estima que 11,8% das florestas de terra firme da Amazônia brasileira teriam origem cultural. Estes solos possuem alta fertilidade e sustentam associações vegetais de extrema importância para a economia indígena como as florestas antropogênicas de palmeiras, lianas e bambu (1989 :6). A esta porcentagem Charles Clement e colaboradores propõem adicionar os dados apresentados por Lehmann e colaboradores (2003), que sugerem que 5% a 10% da Amazônia foi modificada pelas práticas que resultaram em terra preta e terra mulata; embora possa haver um certo grau de sobreposição entre esses dois tipos de artefatos humanos (Clement et al. 2003).

Projetos arqueológicos (Heckenberger et al. 1999, 2001; Lehmann et al. 2003; Glaser; Woods 2004; Woods et al. 2009; Arroyo Kalin 2010) e pesquisas no campo da ecologia histórica (Balée; Erickson, 2006) produziram evidências de sociedades de grande escala que não apenas não eram moldadas pelo ambiente natural, como haviam modelado sua ecologia circundante para atender às suas necessidades de acordo com as demandas de subsistência e outros critérios culturais. Florestas antropogênicas, concentrações ou locais em que dominam algumas espécies de palmeiras, podem ser considerados como indicadores de sítios arqueológicos e de ocupação humana na Amazônia (Balée 1989).

As investigações arqueológicas em solos antropogênicos na Amazônia realizadas por Manuel Arroyo Kalin (2010) demonstraram que grupos arboricultores ou horticultores haviam habitado a região desde a primeira parte do Holoceno¹³, ou seja, milênios antes do aparecimento de ceramistas tardios desta época, lançando dúvidas sobre a sugestão de que estes haviam introduzido o cultivo na região. Além disso, estudos arqueobotânicos recentes teriam mostrado a presença de pólen, filólitos e/ou grãos de amido de *zea mays* (milho), *cucurbita sp* (abóbora), *manihot spp* (mandioca), *ipomoea batata* (batata doce) e *bactris gasipae* (pupunha), entre outros, repertório de culturas semelhante ao registrado em estudos etnográficos de sociedades sedentárias amazônicas.

O fato de ser inquestionável a existência nas Américas de agricultura e vida em aldeias há pelo menos 5.000 anos, observa Cristóbal Gnecco (2003), não deve nos fazer esquecer que antes disso espécies vegetais e animais silvestres já eram manejadas. É o que nos mostram os estudos de Dolores R. Piperno (1990), que na América tropical há evidências sólidas sobre manejo humano dos recursos vegetais desde pelo menos 10.000 anos, incluindo a abertura e utilização de clareiras e sua manutenção artificial com uso do fogo, além da seleção de espécies vegetais úteis através de sua proteção e cultivo.

Os dados produzidos por Cristóbal Gnecco (2003) no Valle de Popayán, na Colômbia, também reforçam este entendimento. Encontrar amostras de pólen associadas à componente pré-cerâmico e à vegetação secundária sugere a existência de um espaço aberto ou parcialmente aberto durante o tempo de ocupação humana, o suficiente para permitir o crescimento de espécies pioneiras (:69); reforçam a tese de que os grupos de *caçadores-coletores* desta área já estavam impactando e alterando o ecossistema no final do Pleistoceno¹⁴, através da manipulação dos recursos (com práticas como o desmonte e o cultivo) para aumentar a produtividade. Além disso, como veremos mais a frente, a

13 Nome dado ao período da história da Terra que inicia a 11,5 mil anos até o presente (ou 9,5 mil anos antes de Cristo).

14 Categoria de tempo utilizada na história geológica da Terra, compreendida entre 2,59 milhões de anos e aproximadamente 12 mil anos antes do presente (ou 10.000 anos antes de Cristo).

interpretação dada à mobilidade espacial desses povos não pode ser reduzida à distribuição dos recursos, mas está relacionada (também) aos processos sociais nos quais estão metidos os indivíduos e grupos na e para a constituição (ou construção e transformação) material e simbólica de um território que possa chamar de “seu”, um território social.

A intervenção e o manejo de recursos silvestres não implicam necessariamente domesticação, ainda que não a excluam. Como aponta Gustavo Politis (1996), muitas plantas silvestres úteis são muito mais abundantes em condições de regeneração do que em condições naturais normais, o que nos leva a concluir que a intervenção humana em florestas tropicais aumentou a capacidade reprodutiva de muitas plantas úteis. Estas evidências de intervenção antrópica no ecossistema demonstram o quão equivocado é considerar que o manejo de espécies vegetais está unicamente relacionado com o aparecimento de cultígenos como o milho e a mandioca (Gnecco, 2003).

Outro caso clássico de modificação antrópica da paisagem amazônica é a formação de concentrados de árvores frutíferas. William Balée (1989) sugere que esses concentrados, as vezes associados à *terra preta*, são o resultado de abandono de roçados e acampamentos pré-colombianos. Já o antropólogo e arqueólogo argentino Gustavo Politis (2001) apresenta observações etnoarqueológicas que demonstram como o descarte de sementes de frutas comestíveis, por grupos de alta mobilidade, podem incrementar de forma significativa o potencial de formação desses concentrados.

Segundo André B. Junqueira e colaboradores (2010), estudos de diversas áreas sustentam que os solos antrópicos (*terra preta de índio*) estiveram, desde o seu surgimento, relacionados a formas particulares de uso e manejo de recursos, resultando em padrões e processos específicos ligados à agrobiodiversidade. Cada vez que criavam assentamento em um local, os habitantes da Amazônia pré-Colombiana criavam também uma “lixreira”, onde descartavam restos de alimentos, incluindo sementes e outros propágulos. Nos assentamentos temporários essas áreas geravam uma concentração de recursos que atraía o retorno desses ou de outros grupos sociais para o local, já nos assentamentos permanentes essas áreas se transformavam em pomares e jardins. Ao

longo desse processo de manejo e transformação de plantas e solos, concomitante à criação das *terras preta de índio*, diversas plantas anuais e arbóreas foram domesticadas.

Assim, sobram evidências de que uma porção considerável da cobertura vegetal da Amazônia é o resultado de milênios de manipulação humana, gerando processos mediante os quais se qualificou a oferta que ela fornece atualmente (Anderson; Posey 1985). Ao contrário do que se imaginaria, as florestas antropogênicas apresentam maior biodiversidade que as florestas não-perturbadas. A “natureza” amazônica, portanto, é parte e resultado de uma longa história cultural, e as economias indígenas tomadas como exemplos de “respostas adaptativas” a um ambiente primevo e transcendente, na verdade, são meta-adaptações da cultura, o resultado histórico de uma transformação cultural da natureza (Balée, 1994).

1.3. Ação antrópica na paisagem, cultivo e o fator mobilidade

Assim, chegamos a um ponto em que se faz necessário estabelecer e firmar alguns marcos de entendimento para podermos seguir viagem. Em primeiro lugar, destacar a importância de pensar a ação antrópica na paisagem de maneira articulada com os processos de cultivo e domesticação de espécies, sejam elas plantas ou animais, e a mobilidade humana no espaço. Ter claro isso é um ponto fundamental para entender e dialogar com o que estou querendo discutir, desenvolver e defender neste trabalho.

Tomo de empréstimo de Charles Clement (1999a) a noção de *ação antrópica de domesticação da paisagem*, que se refere a processos conscientes e inconscientes de manipulação de componentes da paisagem, que resulta em mudanças na demografia de suas populações de plantas e animais, tornando a paisagem mais “produtiva” e, nas palavras de Clement, “mais segura” para os humanos. Para ele as paisagens geradas pela ação antrópica são de três tipos: promovidas, manejadas e cultivadas. No caso da *paisagem promovida*, a intervenção humana se dá com vistas à favorecer o desenvolvimento de plantas desejáveis que já estão no lugar. Programas de investigação dirigidos a identificar e avaliar sistematicamente este tipo de intervenção mostram que é

possível que essas paisagens permaneçam estimuladas bastante tempo depois que as interferências humanas tenham cessado. As *paisagens manejadas* são o resultado da manipulação intensiva com o objetivo de aumentar a abundância e a diversidade de espécies alimentares e plantas úteis (Alcorn 1989; Anderson; Posey 1989). Nas paisagens manejadas os efeitos tenderiam a permanecer por longo tempo depois que os humanos abandonassem a área. Por fim, temos as *paisagens cultivadas*, paisagens criadas a partir da completa transformação da paisagem biótica, favorecendo o crescimento de algumas poucas espécies alimentares e outras espécies de plantas consideradas úteis (Harlan 1992). Os componentes bióticos dessa paisagem não sobreviveriam muito tempo depois de abandonados porque as mudanças que favorecem o crescimento das espécies selecionadas também favoreceriam o crescimento de ervas e a invasão de outras espécies secundárias.

O conceito de *domesticação* de Charles Clement (2006) também se mostra útil aos nossos propósitos quando o relacionamos aos processos conduzidos pelo homem visando adaptar plantas e animais às suas necessidades. Ele chama *domesticação de plantas* ao processo co-evolutivo por meio do qual a seleção humana de determinados fenótipos resultou em mudanças fenotípicas e genotípicas dessas populações. As espécies domesticadas, portanto, apresentam uma série de modificações morfológicas quando comparadas com seus ancestrais selvagens, bem como são geneticamente distintas de suas progenitoras selvagens e dificilmente sobreviveriam fora de paisagens cultivadas ou intensamente manejadas.¹⁵

No entanto, como veremos, as plantas silvestres também podem ser *cultivadas* sem que isso caracterize uma domesticação. Isso porque cultivar uma planta significa cuidar dela. Ou seja, o cultivar/cuidar uma planta pode exigir atividades como preparar o solo para recebê-la, a produção de mudas, o controle de ervas daninhas, quiçá, adubação ou uma simples poda, sem que isso implique em mudança genética ou fenotípica.

15 Segundo Jack R. Harlan (1992) apenas cerca de três mil espécies foram domesticadas em algum grau ao redor do mundo.

O processo de *domesticação* de culturas e sementes têm sido considerado o pilar da “civilização”. Por outro lado, observa Jan Salick (2006:192), raízes e tubérculos, e não as sementes, têm sido os meios básicos de cultivo na Amazônia, e a reprodução vegetativa (clonagem) tem maior representatividade do que a reprodução por sementes. Mas essas práticas de manejo e cultivo tradicionais foram em geral negligenciadas. Qual seria a necessidade de se documentar um simples arranhar o chão, principalmente se nenhuma semente for plantada, ou ainda um simples pedaço de raiz sendo fincado no chão? O que dizer então do “inocente” ato de lançar sementes na mata durante uma caminhada, aparentemente sem uma motivação produtiva, após o desfrute do delicioso fruto do ingazeiro ou de outro fruto selvagem encontrado e coletado minutos atrás? Ou então do protagonismo e do lugar de outras espécies, como aves e macacos, nesta transformação?

O que pretendo mostrar com este trabalho, e se possível fazer a leitora refletir por algum tempo, é que concentrar a atenção no roçado como *locus* e motor de transformação e produção da paisagem bloqueia a percepção de que estamos diante de uma maneira mais complexa e diversificada de ação antrópica sobre a paisagem, sendo o roçado apenas um dos elementos constitutivos de um todo maior que estou chamando de “sistema de agriculturação”.

David Harris (1989) traz uma interessante aportagem à nossa empreitada. Ele propõe um modelo classificatório que organiza os conceitos de domesticação, cultivo e agricultura ao longo de um continuum de interação pessoa-planta. Ele se refere e utiliza os termos *domesticação*, *cultivo*, *horticultura* e *agricultura* da seguinte maneira: o termo *domesticação* relacionado com o processos de alteração genética de determinada espécie por meio da seleção humana e depende da ação humana para sua reprodução; *cultivo* como cobrindo um amplo conjunto de atividades humanas no cuidado e no manejo de plantas (preparação, plantação, colheita etc.); já *horticultura* se referindo aos roçados de pequena escala que normalmente possuem uma diversidade de plantas tanto domesticadas como não-domesticadas; por fim, *agricultura* se referindo aos sistemas de

produção e colheita em uma escala maior, em geral com baixa diversidade de espécies, quando não monocultivo.

O modelo proposto por David Harris (1989) não é unidirecional e não implica que, com “tempo” suficiente, as sociedades humanas inevitavelmente tenderiam a progredir de um nível de interação com plantas e animais para o seguinte. Ou seja, os tipos de interação não devem ser considerados passos pré-ordenados em uma escala de estágios cada vez mais “avançados” do desenvolvimento geral da sociedade. Já Higgs (1972) faz uso do termo *husbandry* para denotar todos os aspectos de intervenção humana e do controle sobre a biologia e o comportamento de plantas e animais. *Husbandry* pode ser traduzido por cuidado, cultivo e criação de plantas e animais, manejo e conservação de recursos. Uma abordagem ainda mais abrangente é desenvolvida por Rindos (1980, 1984), que incorpora ao conceito de domesticação a ideia de co-evolução, ou seja, processo evolutivo no qual se estabelece uma relação simbiótica entre os organismos, aumentando a aptidão de todos os envolvidos e provocando mudanças nas características de todos os organismos (Rindos, 1984:99). Essas abordagens focam mais precisamente na diversidade e interconexões de atividades através das quais pessoas interagem com plantas e animais.

Partimos do suposto de que povos tradicionais manejam florestas, campos e água com práticas diversas que vêm sendo aplicadas de forma construtiva sempre e quando não são limitadas por restrições territoriais impostas, por alterações bruscas nas condições ambientais e/ou por pressão externa visando modificar a sua forma de manejo e cuidado de plantas (*cultivar* em sentido alargado), ainda quando orientada por boas intuições. Darrel Posey (1984, 1992 apud Salick 2006) encorajou pesquisadores a focarem de maneira mais calma nos múltiplos processos da interação entre pessoas e plantas na Amazônia. Ele observou que o *cultivo* e a *clonagem*, por exemplo, eram duas técnicas de manejo muito pouco estudadas nesta região.

Ruth Gutierrez (2003:292) conta que entre os Nukak - grupo regional Makú caçador-coletor e horticultor que ocupa uma área de aproximadamente dez mil quilômetros quadrados na região de interflúvio dos rios Guaviare e Inirida, no

Departamentos de Guaviare, na Amazônia colombiana (Silverwood-Cope 1990) - identificou três tipos de áreas de cultivo: uma onde as pupunheiras crescem no meio do mato e mistura-se com as árvores embaúba (*Cecropia peltata*) e alguns tubérculos; uma segunda muito presente nas rotas florestais com a presença de várias espécies (inhame, mandioca doce, banana, cabaceira, urucuzeiro, embaubeira etc.); e uma terceira área muito mais diversa que as anteriores, em parte pela proximidade com colonos e facilidade de troca de variedades de sementes (banana, milho, laranja, cana). Esses pomares são parte de seu território e de sua visão de mundo. Muitas das plantas cultivadas aí requerem pouca atenção, pouco limpeza de ervas e se adaptam fácil à condição de mobilidade. O mesmo ocorre com as espécies silvestres: os lugares de ocupação, assim como outras partes do território Nukak funcionam como locais de estocagem. Plantas silvestres crescem e se desenvolvem sem depender da sedentarização ou de excessiva atenção por parte dos Nukak. Algumas plantas podem estar menos alteradas que outras, de forma que seu território pode estar repleto de plantas que não são propriamente cultivadas, muito menos domesticadas, mas altamente manejadas - como por exemplo as palmeiras. Kenneth Good (1993), em seu estudo com os yanomami afirma que as plantações de banana foram adotadas em seu território como principal cultivo muito provavelmente devido à pouca necessidade de cuidados e ao mínimo risco de destruição por predadores.

Ruth Gutierrez (2003) afirma que a seleção diária de plantas e animais, o cuidado de suas moradias, a mobilidade e o gosto pela vida de caçador-coletor afetam a distribuição da vegetação na área habitada pelos Nukak. Muitas das associações vegetais de espécies úteis em seus territórios são resultantes da mobilidade e do manejo. Além disso, lugares de ocupação com abundantes resíduos vegetais ou sementes indicam uma forma de cultivar espécies silvestres diferente do cuidado com o roçado. Às mesmas conclusões chegaram os estudos documentados em Cárdenas e Politis (2000), Cabrera et al (1999) e Politis (1996a, 1996b, 2001).

Assim como os Nukak, os estudos desenvolvidos entre os Yanomami no Brasil e na Venezuela indicam que eles têm um sofisticado interesse pelas relações ecológicas da

floresta e que apreciam viver em enclaves de alta diversidade de espécies. Mas como isso será objeto de tratamento específico nos próximos capítulos, serei aqui bem sucinta. Importa apontar que nestes estudos, especialmente entre os grupos locais que vivem ou que preferem viver afastados dos assentamentos de colonos, os/as Yanomami (como os/as Nukak) combinam a caça, a coleta, a pesca e a entomofagia (insetos) com o cultivo de espécies domesticadas e o manejo e cuidado de espécies não-domesticadas. Ainda que a oferta de animais e plantas influencie em seus deslocamentos, ambos grupos étnicos (os Yanomami e os Nukak, como relatado por Ruth Gutierrez) se movem de uma área para outra por outras razões que não apenas otimizar recursos: encontros sociais, rituais, intercâmbio de produtos são também motivos para mover-se e podem ser inclusive mais importantes que as decisões ecológicas. Enquanto se deslocam vão conversando e observando atentamente ao seu redor. Se tem algum fruto que apreciam ou alguma presa por perto se detêm, o coletam ou caçam, e, caso queiram descansar, assim o fazem. Isso pude observar entre os Yanomami e nos próximos capítulos será mostrado.

Ao abandonarem sua casa coletiva, diz Gutierrez (2003), os Nukak (e o mesmo também foi observado entre os yanomami, como veremos à frente) deixam alguns acumulados de sementes, que recebem suficiente luz do sol devido ao tombamento seletivo de árvores e arbustos ao redor do seu acampamento. Uma variedade de palmas e árvores aproveitam esta condição de luz e regeneram com facilidade. Várias investigações insistem que os Nukak, através desta mobilidade, são dispersores de sementes e contribuem para acelerar processos que determinam o êxito para estabelecer plântulas que garantem a sobrevivência de espécies vegetais e fauna associada (Gutierrez 2003). Investigações realizadas por Emílio Fuentes (1980) entre os Yanomami instalados na bacia do rio Ocamo, tributário do rio Orenoco, na Venezuela, revelaram um rico conhecimento sobre as espécies de plantas apreciadas pelos animais de caça; ele chega a comentar que não descarta a possibilidade de uma ação intencional de cultivo ou de facilitação do desenvolvimento de espécies de plantas que favorecem a oferta de alimentos para alguns frutívoros, entre eles aves, roedores e primatas.

Segundo Ruth Gutiérrez, é difícil manter uma distinção radical entre *caçadores-coletores* que usam plantas silvestres e aqueles *agricultores* que usam plantas domesticadas. Isso porque na prática ambos usos coexistem de maneira simultânea. Além disso, intervenções cujo resultado é o cuidado, a proteção e o desejo de manter suas plantas silvestres podem acontecer sem que se modifique as características fenotípicas ou genotípicas. O cultivo e o cuidado podem aumentar o tamanho de frutos e tubérculos, ao mesmo tempo em que se articula de maneira eficiente com estratégias de acesso a recursos através da mobilidade.

Podemos citar ainda o sistema de “agricultura nômade” Kayapó descrito por Darrell A. Posey (1985), que incluía o extenso sistema de trilhas, cujas margens serviram como áreas para plantação, transplante e propagação de espécies de plantas semidomesticadas, conhecidas, utilizadas para alimentação, medicamentos, materiais de construção, corantes, repelentes de insetos, etc., além dos campos florestais, em que sementes, estacas, mudas e tubérculos de espécies úteis foram introduzidos em clareiras na floresta. Essas concentrações de fontes úteis requerem pouco ou nenhum cuidado humano após o plantio. “Jardins de guerra”, que eram também bancos de germoplasma e “ilhas de recurso”, florestas preenchidas com espécies necessárias para a sobrevivência humana e animal também formavam o ápice desse antigo sistema Kayapó. Esse sistema forneceu fontes de alimento durante caminhadas longas e ataques de guerra. Outros Kayapó os usaram em caminhadas familiares extensas e durante viagens para aldeias distantes. Esses campos provavelmente encolheram e cresceram em função da guerra e da paz com outros grupos étnicos indígenas, ou em decorrência do avanço das frentes de expansão socioeconômica da chamada sociedade nacional. Por fim, os acampamentos antigos são links importantes uma vez que são preenchidos com espécies semidomesticadas, e atraem alguns animais pela sua vegetação baixa e espessa (Posey 1993: 67). Nos anos 1980, Darrell Posey (1985) dizia estar pessimista com o futuro da “agricultura nômade” entre os Kayapó: via sinais de que ela estava em processo de abandono.

Como reflexão final do capítulo, ao qual atribuímos o papel de ponto de partida e referencial teórico da movimentação que será feito nos três capítulos seguintes, não tenho dúvidas para reconhecer que a mobilidade e o padrão de assentamento de sociedades tipo “*caçadoras-coletoras*” são, em parte, uma maneira complexa de agir visando concentrar recursos florestais em manchas, contrariando a teoria neoevolucionista clássica que sustenta que a mobilidade seria fundamentalmente uma forma de evitar a exploração excessiva do ambiente e o esgotamento dos recursos naturais. Além disso, há evidências substantivas que sustentam a tese de que a forma como estas sociedades intervêm e manejam as florestas faz com que aumente a oferta de animais de caça. Em síntese, os grupos tipo caçadores-coletores dos trópicos não tiveram (nem têm) que se tornar agricultores sedentários para aumentar a produtividade dos recursos; “*caçadores-coletores*” não apenas caçavam e coletavam, eles também cultivavam em movimento e se movimentavam para cultivar e produzir.

CAPÍTULO 2

DE CAÇADORES-COLETORES À HORTICULTORES: CONHECIMENTOS PARCIAIS

Neste capítulo busco oferecer uma visão geral do processo de identificação e de classificação dos Yanomami como um povo típico de “caçadores-coletores” predadores. Em seguida apresento e discuto os argumentos que sustentam a tese de que a agricultura (a prática de formação de roçados com espécies domesticadas) não é algo de adoção recente pelos yanomami, mas, ao contrário, as lembranças dos velhos sustentam que ela já era praticada por seus pais e avós. Também ofereço ao leitor deste trabalho uma breve caracterização do padrão cultural agrícola (roçado) dos/das yanomami. Por fim, veremos os diferentes processos de mobilidade que foram identificados entre eles em pesquisas recentes, as práticas de manejo associadas a eles e seus efeitos sobre a paisagem.

2.1. Primeiros interpretes: os nômades da floresta

A imagem dos Yanomami como típicos “caçadores-coletores” sul-americanos e “índios indômitos” tem uma história de formação e continuidade cultural que remontam ao século XVIII. Sustento tal afirmação com base nas pesquisas realizadas nas últimas duas décadas pela historiadora e antropóloga venezuelana Hortensia Caballero Arias, que se dedicou a estudar de maneira sistemática o processo de expansão colonial e a “conquista” do território situado na *hinterland* das nascentes do rio Orinoco, e as percepções e representações sociais e históricas construídas por diferentes agentes (os *napë*¹⁶, fundamentalmente) sobre os yanomami.

¹⁶ O termo yanomami *napë*, originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de 'inimigo', passou a ter como referente prototípico os 'Branços'.

O fato de viverem nas cabeceiras do Orinoco, em uma região “*remota*” e “*inacessível*”, colaborará para que sejam imaginados, pensados e vistos como seres “primitivos”, “nômades”, “selvagens”, “bárbaros”, “isolados”, “hereges” e “aguerridos”. Hortensia se detém a tratar desta relação no pensamento colonial e sua reprodução transfigurada nos tempos modernos.¹⁷

Ela conseguiu reunir referências históricas, cartográficas e bibliográficas, e ao analisa-las concluiu que é possível chegar até a segunda metade do século XVIII com as poucas informações documentadas disponíveis (2005, 2006, 2014). Segundo Caballero Arias:

“Las pocas informaciones que se obtienen de los relatos de Humboldt (1985), Codazzi (1960), Schomburgk (1923), Michelena y Rojas (1989), Chaffanjon (1989) y Tavera Acosta (1984) sobre estos indígenas no son producto de encuentros directos sino de referencias de segunda mano y testimonios de terceros. Más que encuentros con los Yanomami lo que ocurrieron fueron desencuentros que contribuyeron a crear una imagen de “indios salvajes” y “agresivos”. A pesar de no haber sido realmente contactados para esa época, los Yanomami alcanzaron una reputación de indios tremendamente belicosos que impedían, en el Raudal de Guaharibos, el paso de los expedicionarios hacia las fuentes del Orinoco” (2005:10).

Quanto aos primeiros encontros diretos (“cara a cara”) dos exploradores com alguns subgrupos Yanomami no rio Uraricoera (Brasil) e Orinoco (Venezuela), os

17 Hortência desenvolve uma argumentação que me fez lembrar da categoria sócio-espacial de “sertão”, uma categoria construída pelos colonizadores portugueses ao longo do processo de colonização, que tem uma história que antecede a chegada dos lusitanos ao Brasil e é uma das mais recorrentes no pensamento social brasileiro (Amado, 1990, 1995). A historiadora Janaina Amado em artigo publicado em 1990 dirá o seguinte: “De forma simplificada, pode-se afirmar, portanto, que, às vésperas da independência, “sertão” ou “certão”, usada tanto no singular quanto no plural, constituía no Brasil noção difundida e carregada de significados. De modo geral, denotava “terras sem fé, lei ou rei”, áreas extensas afastadas do litoral, de natureza ainda indomada, habitadas por índios “selvagens” e animais bravios, sobre as quais as autoridades portuguesas, leigas ou religiosas, detinham pouca informação e controle insuficiente” (:148).

registros históricos e orais reunidos e analisados por Hortensia lhe permitirá dizer que isso só se produziu no início do século XX. E mais, que foi só em meados desse século que comunidades yanomami se assentaram as margens do rio Orinoco e começaram a ter um contato mais frequente com não indígenas (*napë*). Primeiramente com os missionários: em 1948, o norte-americano James Baker (1953) instala um posto da Missão Novas Tribos (NTM – New Tribes Missions) junto ao *shapono* (casa coletiva) de um grupo yanomami em Platanal, onde passa a viver de maneira mais permanente a partir de 1950; e a partir de 1957 chegam à região do Alto Orinoco as missões católicas salesianas (rios Orinoco, Mavaca e Ocamo). Daí em diante os yanomami passam a ser visitados e a conviver com antropólogos, viajantes, funcionários públicos e outros.

No Brasil, a Congregação Salesiana iniciou o “trabalho missionário” entre os yanomami na década de 1950, na região do Alto Rio Negro, nas proximidades do Pico da Neblina. Instalaram aí duas missões: “Nossa Senhora de Lourdes”, na região do rio Maturacá (1954), e “Sagrada Família”, em Marauíá (1961). É dessa época também o início da instalação de missões protestantes entre os yanomami no Brasil: no rio Mucajá (Missão Evangélica da Amazônia - MEVA, fundada em 1958); Toototobi (Novas Tribos do Brasil – NTB em 1963); Auaris (MEVA em 1964) e Mararí (NTB, 1966). Em 1958, o missionário e linguista italiano Ernesto Migliazza, vinculado à Baptist MidMission, instalou uma base missionária na região dos rios Uraricoera e Uraricaá.

Na primeira metade do século XX, diz Hortensia, tivemos a ocorrência de basicamente três “tipos” de encontros e percepções sobre os Yanomami: 1) o de caráter *etnográfico*, que se constituiu no contexto dos encontros do etnólogo e naturalista Theodor Koch-Grünberg com os *Schirianá* e outros grupos indígenas, por ocasião da viagem de estudos e de coleta de *objetos da vida material* (“objetos etnográficos”) que empreendeu na região Norte do Brasil e Venezuela, no período de 1911 e 1913 ; 2) o de tipo *aventureiro e espoliador*, construído por seringueiros e balateros que chegaram até a região do Alto Rio Orinoco em busca de novas áreas para a exploração destes recursos e de mão-de-obra indígena; e 3) os encontros que ocorreram quando, na busca das nascentes do rio Orinoco, expedições científico-geográficas adentraram em território

habitado por subgrupos Yanomami, percebendo-os como um *obstáculos* ao avanço das “descobertas” científicas. As cabeceiras do rio Orinoco somente foram alcançadas em 1951, por uma Expedição Franco-Venezuelana, que entraram em contato com os “*Uaika*”.¹⁸

A partir de um minucioso trabalho de análise documental e bibliográfica, Hortensia irá mostrar que as imagens da alteridade Yanomami construídas e reproduzidas por etnólogos, cientistas e aventureiros na primeira metade do século XX – a de serem gente “primitiva, nômade e selvagem” – irão orientar e permear a produção de conhecimento antropológico e as descrições etnográficas, e muitas das discussões de “especialista” nas décadas seguintes.

Irei me concentrar no encontro e nas representações do etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg em relação aos Schirianá. Tanto pelo fato de ser esse o primeiro encontro “cara a cara”, mas também, e fundamentalmente, porque os “dados” e representações etnográficas produzidos por Koch-Grünberg foram tomados como válidos e legítimos a ponto de serem adotados e reproduzidos por Alfred Métraux (1902-1963) para descrever aos Yanomami (os “Shiriana, Waica e Guaharibo”, a Família Shiriana) como “*tribos caçadoras e coletoras*” (1948: 861-864), e que orientarão Julian Steward ao decidir inclui-los no *Handbook of South American Indians* (1948:896) no grupo das “culturas marginais” da Guiana.

As descrições e interpretações etnográficas de Koch-Grünberg também foram incorporados ao livro *Etnologia Sul Americana: círculos culturaes e estratos culturaes na America do Sul*, uma das primeiras e principais obras de referência geral da escola histórico-cultural austro-alemã de Viena sobre povos indígenas na América do Sul, elaborado pelo Padre Wilhelm Schmidt (1868-1954) e publicado originalmente em 1913.

18 As fontes do rio Orinoco foram alcançadas no dia 27 de novembro de 1951. Os etnólogos e arqueólogos José M. Cruxent (catalão e, então, diretor do Museu de Ciencias Naturales de Caracas) e o francês Frantz Laforest participaram da expedição. Um relato da expedição assinado pelo geógrafo francês Joseph Grelier, com o título “La Expedition Franco-Venezuelana al Alto Orinoco em 1951”, está disponível em: https://www.sogeocol.edu.co/documentos/012_03_04_la_exped_francovenez.pdf

Como lembra Caballero Arias (2005), após sua viagem, em 1899, ao rio Xingu, no Brasil Central - sua primeira expedição à Amazônia brasileira¹⁹ -, em 1901, Koch-Grünberg, a convite de Adolf Bastian (1826-1905), passa a colaborar com o Museu Real de Etnologia de Berlim, onde se interessou por estudos comparativos da cultura material de povos indígenas. Seguindo a tradição hegemônica na etnologia alemã do final do século XIX e princípios do XX, Koch-Grünberg foi influenciado principalmente pela perspectiva evolucionista não unilinear e empírica promovida por Bastian e pelas ideias do difusionismo cultural do antropogeógrafo Friedrich Ratzel (1844-1904).

A segunda expedição de Koch-Grünberg à Amazônia brasileira, foi na região do alto Rio Negro e rio Japurá e seus afluentes, zona limítrofe entre Brasil e Colômbia, entre 1903 e 1905. Contou com o apoio de Karl von den Steinen (1855-1929) e Adolf Bastian²⁰.

A terceira expedição, e a que aqui nos interessa, foi realizada entre 1911 e 1913 no norte do Brasil e sul da Venezuela. Resumidamente, o percurso realizado foi: partindo de Manaus, subiu o rio Branco até alcançar o Monte Roraima, na fronteira Brasil-Venezuela; daí subiu o rio Uraricoera até suas cabeceiras e percorreu os rios Caura e Ventuari já em território venezuelano até alcançar o rio Orinoco; atravessou o canal Casiquiare, que liga o rio Orinoco ao rio Negro (em território brasileiro), e desceu esse até alcançar a cidade de Manaus.²¹

“Na terra dos bravos Waiká” (capítulo 13º do seu relato da expedição pelo rio Uraricoera), Koch-Grünberg diz que teve contato “cara a cara” com grupos Yanomami em duas ocasiões. O primeiro encontro ocorreu na região do Alto Rio Uraricará (hoje rio Uraricaá), afluente do rio Uraricoera, nas proximidades da catarata del Purumamá

19 Koch-Grünberg iniciou-se na etnologia sob a influência de Herrmann Meyer (1871-1932), que o convidou a participar da sua segunda viagem ao rio Xingu. A primeira expedição que Herrmann Meyer realizou foi em 1895-1897, chegando até o alto rio Xingu.

20 Inicialmente estava combinado que a expedição percorreria os rios Purus (Brasil) e o rio Ucayali (Peru), mas ao chegar em Manaus, Koch-Grünberg decidiu redirecioná-la para a região do Alto Rio Negro, o que teria gerado certo mal-estar na relação com, especialmente, Karl von den Steinen (Kraus, 2004; Frank, 2005; Kraus, Halbmayer e Kummels, 2018).

21 O relato desta viagem (em 5 volumes) foram publicados originalmente entre 1916-1928 pela Strecker und Schröder, em Stuttgart. Cf. Koch-Grünberg, 2006.

(Urumami), em Roraima. Ao que parece o grupo estava em um dos acampamentos temporários. O segundo grupo, encontrou quatro semanas mais tarde em uma aldeia no rio Motomotó, afluente direito do rio Uraricoera, nas proximidades da Serra Marutani.



Fonte: Vom Roraima zum Orinoco: ergebnisse einer reise In nordbrasilien und Venezuela in den jahren 1911-1913, de Theodor Koch-Grünberg (1928).22

Os *Schirianá* são descritos como pessoas com características culturais de tipo “primitivas” – nômade, coletor e selvagem; num estado de tensão e conflito com outros grupos Schirianá e outros grupos indígenas vizinhos; e que viveriam em regiões remotas pouco conhecidas e em relativo isolamento do ponto de vista sócio-espacial - seja de

outros grupos indígenas, seja em relação à população não-indígena. Koch-Grünberg qualifica os *Schirianá* como tecnologicamente “precários”: os objetos de uso rotineiro (arcos, flechas, redes para dormir, embarcação etc.) e a moradia onde estavam quando os encontrou, com sendo de pouca elaboração técnica. No seu modo de perceber e interpretar, dispõem de uma cultura material que permitiria classificá-los como um grupo culturalmente dos mais primitivos na escala evolutiva da sociedade. Em decorrência das condições do encontro, Koch-Grünberg dirá, generalizando, que os *Schirianá* seriam “hordas primitivas [que] vagam” e “grupos nômades” sem assentamento permanente e sem agricultura, vivendo da caça, pesca e da coleta de frutos silvestres – “gente da selva”, dirá.

Koch-Grünberg morreu no dia 8 de outubro de 1924, no povoado de Vista Alegre, perto da atual cidade de Caracaraí, em Roraima. Provavelmente de malária. Havia aceito o convite do médico e geógrafo norte-americano Alexander Hamilton Rice Jr. (1875-1956) para participar da expedição que ele estava organizando e que tinha por objetivo encontrar as nascentes do rio Orinoco.

Métraux, na caracterização dos “Shiriana, Waica e Guaharibo”, no artigo que escreveu para o HSAI, se baseará fundamentalmente no que foi dito por Koch-Grünberg (tradução livre feita por mim a partir do original):

Nos trechos superiores do Orinoco e ao longo do rio Uraricoera estende-se vastas regiões inexploradas onde vivem muitos grupos de floresta nômades (mapa 1, nº 5; mapa 7). Esses bandos pouco conhecidos estão cercados por mistério e lendas. A julgar pelos vocabulários gravados por Koch-Grünberg, a língua Shiriana é isolada. Em muitos aspectos, os Shiriana e Waica têm a mesma relação com as tribos sedentárias das Guianas, como os Macu do Rio Negro e Rio Caiari-Uaupes, os Siriono do leste da Bolívia e os Guayaki do Paraguai. Eles representam uma população muito antiga que em alguns lugares foi destruída ou assimilados, mas em outras áreas conseguiu sobreviver (:61).

No tocante às atividades de subsistência, Métraux dirá o seguinte:

O Shiriana, Waica e Guaharibo são nômades da floresta que subsistem principalmente na caça, pesca e coleta, mas os dois grupos Shiriana visto por Koch-Grünberg (1923) cultivam mandioca, Dioscorea, bananas e cana-de-açúcar em grandes clareiras. Eles admitiram, no entanto, que eles tinham aprendido agricultura de seus vizinhos mais avançados. Caça foi feita principalmente com arco e flecha e, muito raramente, com a zarabatana [obtidas por meio de trocas comerciais com os Ye'cuana e Taulipang]. O único método de pesca visto ser praticado foi o com arco e flecha.

Alfred Métraux menciona que o explorador alemão teria ouvido de seus interlocutores que eles obtinham suas melhores panelas e potes de barro, utilizados no preparo de alimentos, dos grupos “*Shiriana*” da Serra Parima. Ou seja, de grupos situados, então, na região do território Yanomami mais inacessível aos *napë*. Provavelmente tenha sido esse um dos circuitos de trocas que possibilitou a chegada de ferramentas metálicas, as vezes já bem usadas e gastas, até grupos mais ao centro do território.²³ Jacques Lizot (1980) fala algo sobre esse circuito de trocas e, em artigo de 1974 fala sobre a modelagem de panelas de barro; Napoleon Chagnon (2014) menciona algo sobre o processo de elaboração de panelas de barro pelos yanomami com quem trabalhou na região do Alto Rio Orinoco, e ilustra seu relato com fotos do processo de elaboração destes utensílios; em relato mais detalhado Helena Valero descreve como os grupos com quem esteve confeccionavam as panelas que usavam (1984 :81).

Por fim, Métraux registra que Koch-Grünberg teria sabido da ocorrência de ataques de outros grupos indígenas aos grupos “*Shiriana*” para apresá-los e escravizá-

23 Em Alcida Ramos (1980) também encontramos referências às trocas comerciais que haviam entre os Ye'kwana e os Sanöma (outro subgrupo Yanomami). Também Karenina V. Andrade (2007) traz subsídios relevantes para futuras pesquisas histórico culturais sobre trocas comerciais e sobre a atuação dos Ye'kwana no fluxo de objetos, ferramentas etc. entre diferentes grupos socioculturais – indígenas e não indígenas – na região.

los. Disso podemos pensar que as tensas e conflituosas relações entre os distintos grupos indígenas nesta “fronteira interétnica” do território Yanomami estavam relacionadas, também, com esta ação de apresamento/escravização e as estratégias dos Shiriana de evitar e resistir.

Como no Brasil, Peru e Colômbia, a finais do século XIX e princípios do século XX a Venezuela também teve o seu *boom* (ou febre) da borracha. Expedições de “caucheiros” e “balateros” subiam o rio Orinoco e principais afluentes da margem direita desse rio na busca de áreas de incidências de espécies produtoras de látex. Estas expedições também tinham como finalidade capturar indígenas para forçá-los a trabalhar na extração do caucho e da balata e noutros serviços.

Hortensia Caballero Arias (2014: 25, 168-170) diz que os *caucheiros* submeteram, de maneira direta e dramática, os povos indígenas de filiação linguística Arawak e Caribe na região, mas que não há registros históricos e orais que demonstrem que as “frentes criollas” tenham alcançado a região das cabeceiras do rio Orinoco e que os yanomami que aí viviam tenham sido subjugados e dominados. É possível que sim, que não tenham sido alcançados diretamente. Todavia, desde meu ponto de vista, penso que vale a pena olhar com mais atenção a produção etnológica e histórica relativa aos povos indígenas que viviam e vivem nos afluentes da margem direita do rio Orinoco, especialmente os Ye’kwana, de filiação linguística Caribe²⁴. Quiçá possamos encontrar aí pistas para novas hipóteses sobre a movimentação migratória Yanomami neste período, e sobre as relações interétnicas no contexto do avanço das frentes extrativista na Bacia do Rio Orinoco. Mas vamos deixar isso para futuros trabalhos investigativos.²⁵

Como já foi dito, as pesquisas de Koch-Grünberg e os relatos preliminares sobre o seu encontro com os “*Schirianá*” também foram fonte de referência do Padre Wilhelm

24 Os Ye’kuana habitam nos estados Amazonas e Bolívar de Venezuela e na região do rio Urariguaera ao norte do Brasil (Roraima).

25 Além dos trabalhos das autoras mencionadas em nota anterior, e as inúmeras referências que incorporam na sua discussão, uma leitura rápida do trabalho da antropóloga Nalúa Rosa Silva Monterrey (2012, 2013) contribui positivamente para o que estou sugerindo aqui.

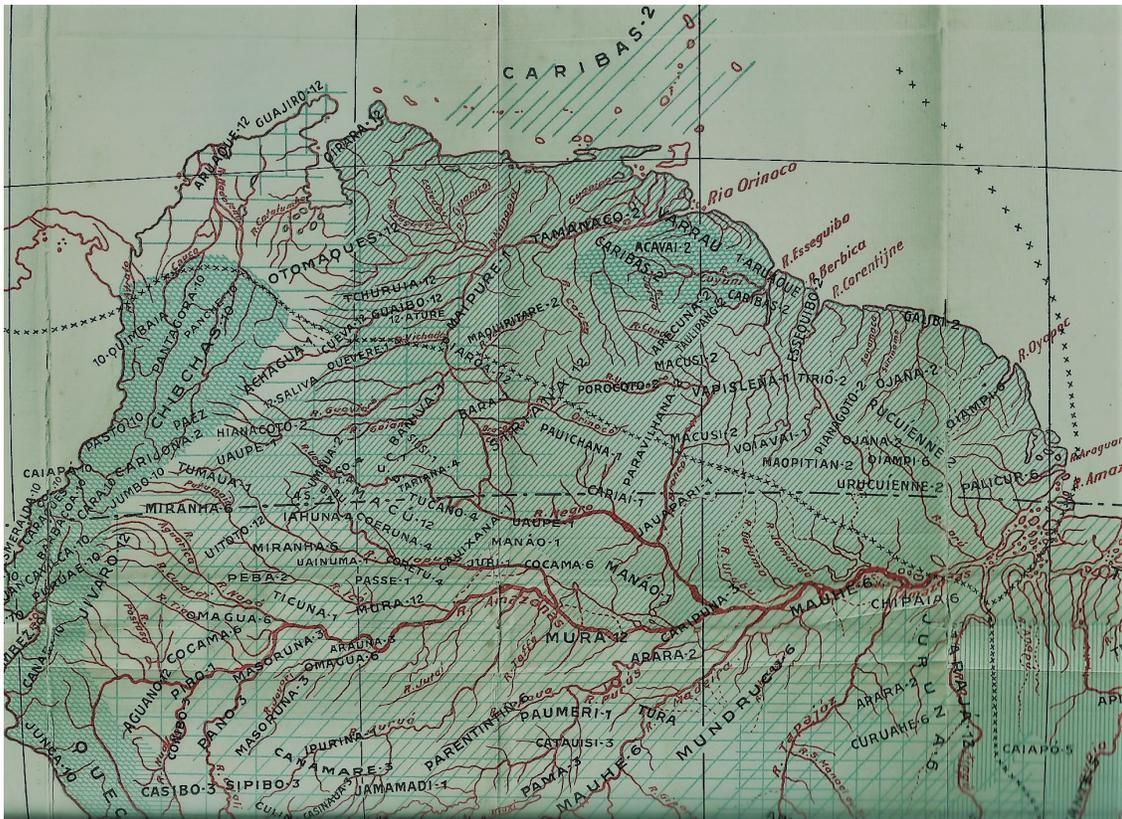
Schmidt na redação do livro *Etnologia sul americana: círculos culturaes e estratos culturaes na America do Sul* (1913).²⁶.

Padre Schmidt estabeleceu um sistema classificatório dos povos indígenas composto de três grupos culturais: no primeiro estariam os povos da “fase de *collecta*”, onde classificou os “*chiriana*” com base em um relatório de viagem de Koch-Grünberg datado de 1913 e nos “objetos etnográficos” que este vendeu ao acervo do Museu de Berlim quando retornou da expedição na fronteira Brasil-Venezuela (*De Roraima ao Orinoco*).²⁷ Os outros dois grupos são os povos da “fase da lavoura” e da “fase cultura superior”. O seu modelo de referência teórica é uma aplicação adaptada do modelo interpretativo e classificatório desenvolvido pela escola histórico-cultural, baseado na ideia de “círculos de culturais” aplicada originalmente ao “Velho Mundo”.

Na edição brasileira do livro de Padre Schmidt há um mapa com a localização dos círculos culturais em grupos linguísticos na América do Sul, onde aparecem discriminados e representados cinco círculos culturais. Os “*Siriana*” aparecem plotados no mapa no interior de um círculo cultural denominado “matrilinear livre”. Ao seu lado há o número 12, que na legenda indica existir no local indicado “tribos primitivas isoladas”.

26 Esta obra foi publicada no Brasil pela Editora Cia. Nacional em 1942, com tradução de Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982)

27 A formação de “coleções etnográficas” tinha à época uma dupla finalidade, científica e financeira: “Los investigadores de la Amazonía de esa época realizaban colecciones etnográficas motivados por un interés en la investigación científica, pero también porque la venta de una colección a un museo era un modo común de financiar las expediciones de investigación. Este hecho influía fuertemente en el modo de actuar durante la estancia en el campo, con el resultado de que a menudo el afán coleccionista dominaba y los otros intereses de investigación quedaban atrás.” – Kraus, Halbmayr e Kummels 2018: 15.



Fonte: Etnologia sul americana: círculos culturais e estratos culturais na America do Sul, de Willian Schimidt (1942)

O Padre Schmidt foi professor de etnologia e linguística nas universidades de Viena e Friburgo. Membro da SVD - *Sociedade do Verbo Divino* desde 1890, foi fundador e representante mais importante das “escolas missionárias” da ordem. Defendeu e fomentou a separação entre etnologia e antropologia física. Em 1905, fundou a *Revista Internacional Anthropos*, consagrada sobretudo às chamadas “religiões primitivas”, que se supunha seriam caracterizadas por monoteísmo relativamente “puro” e “não degenerado”. Do seu ponto de vista, os povos “mais primitivos” estariam mais próximos da “criação” de Deus. Se interessa pela reconstrução do passado das culturas e pela história das influências culturais entre diferentes povos. Os objetos (a cultura material) têm o papel chave de testemunha do contato cultural. Almeja fazer a história cultural de um povo baseando-se em eventos históricos e nas particularidades com que os distintos povos dotam suas produções culturais – perspectiva *diacrônica* e *particularista*.

A revista *Anthropos* foi o principal veículo da “Escola Histórica de Viena” (*Kulturhistorische Schule*) criada pelo Padre Schmidt. Schmidt obteve, à época, reconhecimento dentro e fora dos domínios da Igreja Católica. Organizou cursos de formação em etnologia, preparou roteiros para orientar a coleta de “material etnográfico”, e constituiu um banco de dados alimentado com informações enviadas por uma rede de colaboradores missionários e leigos e, também, por pesquisadores de diversas partes do mundo não ligados diretamente à Igreja Católica. Em 1931 fundou o *Instituto Anthropos*, em Viena. Além de viabilizar a publicação de artigos e estudos na revista, o Instituto incentivou e apoiou expedições de pesquisa em vários países (Purse, 1953; Azcone, 1984; Pissolato 2008).

Se me estendo nesse assunto é porque no curso das leituras que realizei me deparei com análises que identificam relações, conceitos, pressupostos, proposições e orientações desenvolvidas no âmbito da Escola de Viena e a atuação de missionários católicos ligados ao Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras, em particular dos missionários que atuaram na Missão do Catrimani, localizada em território Yanomami, no médio rio Catrimani, à sudoeste do estado de Roraima (Araújo, 2006, 2013). As primeiras tentativas de aproximação dos missionários da Consolata com os yanomami datam de 1954, na região dos rios Catrimani, Ajarani e Apiaú (Roraima), pelos padres Ricardo Silvestri, Bindo Maldonesi e João Calleri. A Missão Catrimani foi fundada em 1965. Ao analisar documentos produzidos por integrantes da Missão Catrimani, a antropóloga Melvina Araújo (2013 :36) constata que “a influência do padre Schmidt se faz visível na preocupação com o ‘aperfeiçoamento da cultura indígena’, ‘manutenção de seus valores positivos’ e, além disso, pela apresentação dos estudos que vinham sendo realizados. O formato e a linguagem utilizada na apresentação desses estudos lembram as orientações dadas por Schmidt aos missionários para a coleta de dados para a organização da Exposição Missionária do Vaticano”, realizada em Roma em 1925.²⁸

28 Em 2017, o padre e antropólogo Corrado Dalmonego publicou o livro *O Encontro – Nohimayou* (Paulinas Editoras, São Paulo, 2017). O livro traz testemunhos de missionários e missionárias que em diferentes etapas compartilharam suas vidas com o povo Yanomami.

2.2. *Perscrutando memórias e práticas de agriculturação*

Desde quando os yanomami praticam a agricultura? É algo recente? Estará relacionada com o acesso às ferramentas de metal, como facão e machado? Ou a prática agrícola já vinha sendo praticada a muito mais tempo? Estas questões foram objeto de interesse e de controvérsia entre etnólogos e linguistas que, durante os anos 1950 e 1970, realizaram pesquisas entre grupos locais Yanomami e ou que escreveram sobre eles a partir dos relatos de viajantes, aventureiros e exploradores que com eles estabeleceram contato no século XIX e a primeira metade do século passado. É o caso de Otto Zerries (1955), Ernesto Migliazza (1964) e Johannes Wilbert (1966). Também é o caso de Julian Steward, ou melhor, de seus colaboradores na produção do *Handbook of South American Indians* (1948), que como vimos acima, se apoiaram nos escassos e precários relatos produzidos por etnólogos, naturalistas, expedicionários em busca das nascentes do rio Orinoco, extrativistas e aventureiros para classificar e catalogar os Yanomami como “*tribo marginal caçadora coletora*”.

O que busco mostrar a seguir é que a agricultura, de fato, tem uma longa história entre os yanomami e que não é possível fixar a data de sua adoção. Sua invisibilidade parece estar relacionada muito mais a falta de pesquisas etnográfica sistemáticas e prolongadas, aliada com certa institucionalização da ideia de que os yanomami, ou melhor, os *Waiká*, *Guaika*, *Guaharibo* e *Schiriana*²⁹, como foram denominados os grupos locais então conhecidos, teriam um modo de organização social específico extremamente simples se comparado, por exemplo, com as sociedades andinas. Teriam um modo de vida e uma cultura que para os evolucionistas e neoevolucionistas seriam típicos de estágios, graus ou formas mais “primitivos” da evolução da sociedade humana.

Dois autores que colocaram em questão as posições até então (anos 1970) dominantes nos relatos sobre os Yanomami são Napoleon A. Chagnon e Jacques Lizot,

29 Além destes termos, Caballero Arias (2005) encontrou outras grafias para estas denominações nos registros do século XIX e da primeira metade do século XX que analisou: “Guahiba blancos o Guaríba, Guaharibo, Guajaribo, Guahariba o Uaharibo; Guayca, Oayca, Waica o Uaica; y Kirishana, Kirischana or Shirishana o Shirianá” (p.7).

primeiros antropólogos que trabalharam no território Yanomami fazendo uso das técnicas modernas de pesquisa etnográfica - convivência, observação e diálogo prolongados. Nesta segunda parte do capítulo iremos trazer a contribuição desses dois autores.

Agricultar na memória dos velhos

Chagnon iniciou suas pesquisas de pós-graduação em antropologia entre os Yanomami em 1964. Ao chegar na Venezuela, fixou sua base de apoio nas proximidades do rio Mavaca, perto de onde esse rio desemboca no rio Orinoco, no extremo sul deste país. Seu primeiro trabalho de campo durou dezessete meses (novembro de 1964 a março de 1966). Diz ter voltado, ao todo, umas 25 vezes ao longo dos seus 35 anos de carreira como pesquisador, totalizando cerca de cinco anos de convivência com diferentes grupos yanomami.

Em livro recentemente publicado no Brasil (2014: 337-357), Chagnon relata que coletou histórias de vida de um grande número de pessoas e sobre sua genealogia, e que estas histórias remontam no tempo tanto quanto as lembranças dos mais velhos permitiu chegar.³⁰ Histórias que os velhos haviam escutado de seus pais e avós, e que então se esforçavam para passar aos seus filhos e filhas. Ele estima ter reconstruído histórias pessoais e familiares que remontariam a entre 150 e 200 anos, ou seja, à primeira metade do século XIX. Analisado no seu conjunto, este material formou o que

30 O livro foi publicado originalmente em 2013 com o título *Noble Savages: My Life Among Two Dangerous Tribes — The Yanomamö and the Anthropologists* (New York: Simon and Schuster). Chagnon estava, então, vinculado a Universidade de Michigan, e o trabalho de campo visava à obtenção do título de doutor em Antropologia Cultural. Entre seus professores estavam Leslie A. White, Elman R. Service, Marshall D. Sahlins, Eric R. Wolf e Morton H. Fried, pesquisadores e teóricos da linha de frente da Teoria da Evolução Cultural. O autor, é preciso dizer, é protagonista de episódios, no mínimo, “controversos” da história da relação entre os Yanomami e a ciência ocidental. Seu protagonismo no desenvolvimento de uma perspectiva darwinista no estudo da sociedade e cultura yanomami, marcada pela competição reprodutiva e pela teoria evolutiva do comportamento humano, não será tratado aqui, nem sua polêmica tese relativa a um suposto padrão cultural “violento” dos yanomami, já contundentemente questionada por pesquisadores bastante bem qualificados para isto (ver Albert 1989; Albert e Ramos 1988, 1989; Corry 2013). Abordaremos apenas os seus achados mais relevantes no que tange os assuntos tratados nesta dissertação.

ele chamou de “uma história fascinante da diáspora ianomâmi” - das terras montanhosas mais altas da Serra Parima em direção às áreas adjacentes mais baixas ao sul.

Em todos os grupos yanomami que visitou – mais de sessenta aldeias na Venezuela e no Brasil – identificou a presença da agricultura como uma estratégia das unidades familiares na produção de alimentos. Observou uma forte presença de diversas variedades de banana e bananas-da-terra, a última geralmente ingerida cozida na forma de “caldo de banana”. Estima que entre os yanomami como um todo, ao longo de toda a sua distribuição geográfica, devem ter mais de cinquenta variedades de bananas. Também encontrou outras plantas nativas da Amazônia sendo cultivadas, como as duas variedades de mandioca, a “brava” e a “mansa”, e diversos tubérculos.³¹

Na região onde trabalhou, os yanomami agiam de forma semelhante a outras “tribos cultivadoras” que praticavam a agricultura de corte e queima (itinerante, de coivara, de toco) na Bacia Amazônica:

Na prática ianomâmis, eles escolhem um trecho da floresta, derrubam as grandes árvores à machadada, deixam-nas secar durante várias semanas ou meses e então queimam os troncos maiores e seus galhos. Essa madeira queimada fertiliza o solo com suas cinzas. Os troncos não queimados são usados como lenha. As mulheres cortam pedaços de lenha todos os dias e os trazem até a aldeia para cozinhar, para aquecer à noite e para iluminar as moradias. Depois da queima inicial, homens e mulheres plantam suas culturas em meio às árvores caídas – sobretudo tubérculos e vários tipos de bananas.

Na maioria das regiões a agricultura de coivara segue um esquema regular de rotação, de modo que as áreas antigas voltem a crescer e depois sejam novamente derrubadas e queimadas, após um longo período de descanso. Os ianomâmi eram um dos poucos povos do

31 O centro de origem da banana é a Ásia Tropical, com centros secundários na África e ilhas do oceano Pacífico. Chegou na América com as expedições colonizadoras das coroas portuguesa e espanhola nos séculos XV-XVI. Como chegou até os Yanomami é algo sobre o qual pouco, para não dizer quase nada sabemos.

mundo que ainda praticavam a agricultura de coivara em mata virgem quando eu os estudei. Era raro que limpassem a mesma área duas vezes, pois em geral se mudavam para uma distância considerável das suas roças anteriores, normalmente por serem empurrados ou expulsos pelos inimigos (2014 :338).

Além disso, os relatos que recolheu junto aos velhos não deixaram dúvidas sobre o equívoco da imagem criada pelos primeiros visitantes (aventureiros, viajantes, exploradores, missionários e alguns antropólogos) que estiveram em território yanomami. Eles não se enquadravam na formação sociocultural de tipo *caçadores-coletores*, nem a abertura de áreas de roçado era uma atividade, historicamente falando, relativamente nova entre eles. Entre os fatores que teriam contribuído para esta caracterização, Chagnon aponta o foco de alguns analistas na dimensão tecnológica – ou seja, no repertório coletivo de objetos materiais produzidos e utilizados pelos yanomami – comumente associada a um povo de *caçadores-coletores* e não a de um povo agricultor (2014 :339-342).

Na terceira edição de *Yanomamo: The Fierce People*, Chagnon relaciona esta caracterização dos yanomami como estando baseada ou em desinformação ou em suposições românticas de que uma “tribo” tão desconhecida e tão remota simplesmente tinha que existir nas condições “mais primitivas” imagináveis, e, portanto, “tinha que ser” caçadora e coletora. Mesmo pesquisadores relativamente bem informados, diz ele, acabaram reproduzindo e reforçando uma imagem dos yanomami como um povo “primitivo”, “intocado” e “selvagem” (1983 :59-60). Porém, ainda que de uma perspectiva supostamente superior, pois “científica” e legitimada pelos anos de pesquisa e convivência com os/as yanomami, Chagnon também parece não ter escapado destes estereótipos: apresenta os yanomami como, nos seus termos, uma “tribo guerreira” e um “povo feroz”, um exemplo de sociedade “primitiva” vivendo num estágio muito próximo do “estado de natureza”.

Em meados dos anos 1960, diz Chagnon (2014), seus informantes mais velhos diziam acreditar que os yanomami sempre praticaram a agricultura de corte e queima e

que não tinham lembrança, nem notícias, de uma época em que isso não tivesse ocorrido. Isso mesmo nas terras altas, na Serra Parima, onde as roças eram constituídas nas faixas de floresta imediatamente adjacentes aos riachos e igarapés, nas chamadas matas ciliares.

Daniel de Barandiaran (1967), que realizou pesquisas entre os Sanõma, também nos relata algo semelhante. Neste caso, ele presenciou Madowaní, um ancião Sanõma, que vivia próximo das nascentes do rio Eremano (Venezuela), dizendo aos seus familiares, ao mesmo tempo em que lhes mostrava seu machado de pedra:

“Esta hacha de piedra era de mi padre e de mi abuelo. Hoy nos sirve para preparar el polvo del yopo. Yo la he manejado junto com el fuego para talar árboles. Ustedes no saben lo que es tumbar o cortar un árbol. Pum! Pum! ..., un hachazo por aqui, otro hachazo por allá, y vuestro árbol ha caído ya. Nosotros necesitábamos varios días para tumbar un solo árbol. Ustedes son unos vagos” (:25).

Outros anciãos recordavam destes tempos e também de quando eles ou seus pais e avós tiveram acesso aos primeiros machados metálicos.

Dinâmica sociopolítica, roçados e manchas

Em artigo publicado em 1980, Jacques Lizot³² diz não ter encontrado qualquer evidencia empírica que sustente a hipótese de Otto Zerries (1955), da recente

32 Então vinculado ao Laboratório de Antropologia Social, do Collège de France, Jacques Lizot se doutorou na Universidade de Sorbonne em 1967 com uma tese de sociologia rural baseada em investigações realizadas em uma comunidade na Argélia. Em janeiro de 1968, por sugestão de Claude Lévi-Strauss, ele e o etnólogo Jean Monod viajaram a Venezuela integrando uma missão de investigação de médicos biólogos que queriam estudar o metabolismo da tireoide em populações indígenas. Era um projeto de cooperação envolvendo o Laboratório de Antropologia Social do Collège de France, o Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e o Instituto Venezuelano de Investigaciones Científicas (IVIC). Jean Monod preferiu estudar os Piaroa, já Lizot preferiu se instalar entre os Yanomami (Lizot, 1970). Ele viveu e realizou pesquisas entre os anos de 1968 e 1992; principalmente entre os chamados (por ele) Yanomami centrais (região do Alto Rio Orinoco). A mesma região onde Napoleon A. Chagnon realizou suas pesquisas para obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

incorporação da agricultura pelos Yanomami. É certo que houve expansão das superfícies das áreas cultivadas com a introdução gradual de ferramentas metálicas, que facilitaram a execução de várias tarefas; também é certo que há variações regionais na importância das plantas cultivadas pelos yanomami; além disso, pode acontecer de um grupo, por questões políticas, em determinado momento da sua existência, depender em maior ou menor medida dos frutos silvestres e menos de plantas cultivadas em roçados (Balée, 1996 :159-160).³³ Todavia, tudo indica que a prática agrícola entre os Yanomami centrais é muito mais antiga, e que não é possível fixar a data da sua adoção. Embora possa ser questionada a afirmação dos mais velhos de que os roçados no tempo dos seus pais eram tão extensos quanto os seus são, isso por si só dá mostras de que o cultivo já era praticado antes da introdução das ferramentas metálicas.³⁴

Ele observou também que, no caso de grupos que viviam próximos de missões religiosas ou de regionais (“criollos”), de forma geral houve uma ligeira baixa nas atividades agrícolas, dado que os yanomami passaram a buscar junto destes, meios para suprir algumas das suas necessidades alimentares. Além disso, a depender das influências e incentivos externos, pode ocorrer a expansão das áreas de plantio e uma evolução da superfície dedicada à diferentes cultígenos em favor da mandioca. Isso nos leva a uma segunda conclusão importante: que o maior ou menor envolvimento dos yanomami com as plantas cultivadas – em especial na constituição de roçados - deve ser compreendido e analisado de uma perspectiva sociopolítica dinâmica e circunstanciada.

Para os yanomami com quem trabalhou, diz Lizot, muito mais do que o aspecto do solo, são as associações de vegetais de um dado local que informam sobre o seu potencial para a instalação de um roçado. A presença de determinadas espécies de

33 Uma observação interessante feita por Balée neste mesmo artigo é que as espécies que muitas vezes caracterizamos como silvestres, só se tornam dominantes ou frequentes em áreas perturbadas por atividades agrícolas. Ou seja, são de alguma forma, artefatos vegetais de um passado agrícola, às vezes, resultado, inclusive, de outras sociedades. Não podem, portanto, ser bem caracterizadas como silvestres.

34 Os relatos reunidos por Lizot informam que os primeiros instrumentos metálicos chegaram até os Yanomami centrais (Alto Rio Orinoco) nos anos 1920, por intermédio dos grupos em contato com os Ye'kwana. As missões religiosas passaram a se instalar nesta região nos anos 1950, se tornando, a partir de então, o principal fornecedor de ferramentas metálicas aos yanomami na região (Lizot, 1980: 8).

árvores, associadas ou concentradas, são bons indícios. Também acontece de a estimativa da qualidade de um lugar algumas vezes falhar, e os locais terem de ser abandonados por se mostrarem, na prática, inviáveis ao cultivo de banana, tabaco, milho ou mandioca.

Também Maurice Nilsson (2017) comenta que em duas regiões, nas serras e nas terras baixas, foi-lhe dito pelos yanomami que a presença de cacaarana *hemaramohi* (*Theobroma bicolor*) indica áreas propícias para a feitura de um roçado, e os exemplares dessa árvore são deixados nas roças, quando lá encontrados³⁵. A presença de determinadas espécies também influencia na escolha de um local de moradia. Neste caso, são também levados em consideração o potencial de caça na região e as possíveis relações simbólicas com capoeiras antigas, especialmente as associadas com lembranças de parentes mortos.

Lizot aporta uma detalhada descrição do conhecimento yanomami sobre os diferentes tipos de vegetação e sua relação com o lugar onde estão, se mais próximo dos cursos d'água ou na encosta de montanhas. Descreve o processo de abertura da área escolhida para instalar um roçado (1980: 9-14) e precisa as condições de cultivo, uso e as crenças associadas a 86 espécies então cultivadas pelos Yanomami centrais. Entre elas estavam as duas principais espécies de mandioca (*Manihot dulcis* e *Manihot esculenta*). Suas observações de campo e os relatos reunidos levam Lizot a concluir que os subgrupos que se relacionam diretamente com os Ye'kwana, por influência destes, estavam dando maior importância à mandioca e menos às bananas. A área de cultivo dedicada à mandioca também estaria crescendo entre os grupos em contato com as missões religiosas – os missionários estariam apresentando a mandioca como um

35 Grande parte da literatura dedicada ao assunto já apontou que há um grande conhecimento associado às escolhas de locais para roças (Smole, 1976; Lizot, 1978; 1980; Albert, 1992; Milliken; Albert, 1999).

alimento mais nobre – ao mesmo tempo que ocorria uma regressão no cultivo do milho³⁶.

O ciclo de vida de um roçado constituído se completaria em torno de cinco ou até sete anos. Lizot (1980) afirma que o roçado, pouco a pouco, progride no terreno em direção geralmente constante e seu aspecto se modifica sem cessar. É um sistema dinâmico que não sessa de evoluir. Os novos plantios seriam o “nariz” do roçado, que se afasta cada vez mais da residência coletiva. As áreas pioneiras, denominadas, por Lizot, de “culo”, progressivamente vão sendo abandonadas e as matas silvestres vão ocupando espaço: irão dar origem às “*manchas*”, ou seja, concentrado de árvores frutíferas e ou de espécies úteis.

“En los conucos abandonados, una sucesión de plantas silvestres suplanta poco a poco a los vestigios de plantas domésticas, y el bosque se reconstituye. Durante mucho tiempo predominarán las esencias ávidas de luz, de crecimiento rápido y de madera blanca. Cincuenta años después de su abandono, un sitio cultivado se reconoce facilmente por las asociaciones vegetales” (Lizot, 1980 :41).

Lizot verificou ser bastante comum entre os Yanomami centrais ter dois locais de moradia, cada qual com o seu respectivo roçado - isso por questões econômicas e militares (termos utilizados por ele, :51). No caso dos Kakashiwë, um dos casos analisados por ele neste artigo (1980), isso facilitaria a exploração de duas zonas com distintas possibilidades quanto a caça, pesca e coleta, bem como escolher em qual dos dois locais viver durante um tempo em função da maturação dos frutos silvestres e cultivados. Da perspectiva “militar”, diz Lizot, teria a vantagem de tornar mais difícil ser interceptado por um inimigo.

36 Segundo Katz (2010, p.148), a partir dos anos 60 missionários salesianos fundaram missões em Maturacá e no rio Marauaiá, acompanhados por pessoas de ascendência Tukano ou Aruak, e incentivaram o cultivo de mandioca, a elaboração de farinha e o cultivo de frutíferas por eles introduzidas.

Dada a dinâmica de deslocamento observada e descrita nos trabalhos deste período sobre subgrupos Yanomami Centrais, uma dinâmica fortemente marcada pelas relações sociais e políticas que os subgrupos estabelecem, podemos pensar que, com o tempo, um ou outro local pudesse ser cada vez menos e menos visitado - ou até vir a ser abandonado, na mesma ou na geração seguinte - e as plantas domesticadas serem suplantadas pouco a pouco pela sucessão de plantas silvestres e das espécies que tenham sido plantadas no local - principalmente palmeiras - ou cujas sementes tenham sido deixadas ali. Os antigos roçados ou roçados abandonados formando “manchas”.

Aspectos do padrão cultural agrícola (roçado) Yanomami

Tomando por referência um conjunto de estudos e pesquisas resultantes de investigações realizadas nos últimos quarenta anos, e ciente da simplificação de tal exercício, a seguir aponto o que vem sendo identificado como aspectos marcantes do roçado yanomami.

Como a maioria dos povos indígenas da Amazônia, os yanomami iniciam a constituição de uma área de cultivo com a derrubada da mata, seguida da queima, do cultivo e do abandono progressivo da área cultivada, que passa por um processo progressivo de regeneração até o retorno a uma paisagem com características florestais. Como vimos, este ciclo é dinâmico tanto no tempo quanto no espaço, e dependente de fatores ambientais e sociopolíticos. Pode se dar numa mesma área, num processo de gradativa ampliação da área cultivada (abertura de novas áreas contíguas); ou de roçados em diferentes locais, alguns com distância de até mais de hora de caminhada entre um ao outro.

Maurice Nilsson (2010) afirma que a paisagem resultante deste ciclo forma um amplo mosaico de clareiras e áreas em regeneração. Já Joseph H. Connell (1978) aponta que são justamente estes “distúrbios intermediários” que afetam a floresta e permitem a sua renovação. Trata-se de uma prática complexa que envolve a transferência dos nutrientes estocados na biomassa para o solo, com a derrubada e a queima das árvores, o

aproveitamento destes nutrientes pelas plantas cultivadas e a recolonização (pela floresta) dos espaços abertos.

Cada roça contém numerosas espécies cultivadas, que ocupam diferentes níveis de vegetação. Pouco tempo depois do plantio, uma diversificada cobertura vegetal começa a se desenvolver, de forma que o solo não fica exposto. O abandono do roçado, depois de aproximadamente dois a três anos de cultivo, se justifica pelo aumento da quantidade de trabalho necessário para limpeza da vegetação secundária e pelas plantas de cultivo já degeneradas, ou pela distância crescente da parte cultivada da roça e pelo decréscimo da fertilidade do solo.³⁷

Depois de um ano ou dois de produção, a roça já está engajada num processo de reconstituição da floresta, e durante vários anos as roças abandonadas continuam a ser visitadas. Nelas ainda é possível coletar pupunha, taioba, diferentes tipos de bananas e canas de flecha, além de frutas e matérias-primas (Colchester, 1982; Smole, 1989). Estas formas de agricultura contribuem não apenas para a manutenção da paisagem florestal, mas também para o incremento da sua biodiversidade.

Posey (1986) afirma que “um dos mais pertinazes mitos sobre a agricultura indígena na Amazônia é que os campos de cultivo são abandonados poucos anos após a limpeza e o plantio” (:174). Ainda que o auge da produção dos principais cultivares se mantenha por aproximadamente 2 a 3 anos, as roças continuam a fornecer produtos cultivados durante muitos anos. Esse frutos e raízes são utilizadas, mas também vão atrair animais de caça. Como Posey verificou entre os kayapó: “as velhas roças adquirem nova vida à medida que começam a surgir miríades de plantas na sequência natural do reflorestamento” (:175).

Nas áreas menos influenciadas pela “cultura da mandioca”, as bananas e bananas-da-terra (que têm usos alimentares diferentes) são as plantas dominantes nos

37 Sobre a agricultura yanomami, ver também Colchester (1982), Hames (1983), Lizot (1978, 1980) e Smole (1976, 1989).

roçados. As bananeiras são plantadas nos roçados novos, em geral sozinhas ou associadas com outras plantas, como o milho, taioba ou mandioca.

O roçado yanomami é um sistema dinâmico e complexo e a diversidade de espécies plantadas tende a diminuir progressivamente (Lizot, 1980). Após a colheita do milho e do tabaco, os espaços vazios são ocupados com o plantio de bananas. O sistema só é de policultivo em sua fase inicial, tendendo cada vez mais ao predomínio da banana. A importância da banana e preponderância dela nos roçados pode ter relação com a pouca demanda de manejo exigido pela planta, hipótese aventada por Kenneth Good (1993).

Como vimos, a origem e as transformações havidas na agricultura entre os Yanomami foram objeto de uma longa polêmica entre estudiosos. Enquanto alguns pesquisadores (Zerries 1955; Migliazza 1964; Wilbert 1966) afirmavam que os Yanomami haviam adotado a agricultura muito recentemente, vivendo apenas da caça e da coleta a até bem pouco tempo, Jacques Lizot (1980), assim como Chagnon (2014) e outros, defendem a tese de que a agricultura é uma prática muito mais antiga, não sendo possível fixar uma data para sua adoção.

Porém, olhando para além desta polêmica, vemos que ambas posições reduzem ou concebem o cultivo como associado ao espaço do roçado, agriculturação como sinônimo de roça. O debate se dá entre uma posição que mais afirma do que prova a influência cultural recente, e outra que questiona a falta de evidências da oponente e apresenta argumentos fundamentados na história e na memória oral e na análise de procedimentos entre grupos yanomami em locais distantes das fronteiras étnicas.

2.3. Mobilidade e manejo da paisagem

Até recentemente o espaço explorado por uma comunidade Yanomami era descrito com base no modelo de uma série de “círculos concêntricos” ao redor da aldeia,

com contornos mais ou menos delimitados³⁸. Em 2007, Bruce Albert e Françoise Michel Le Tourneau apresentaram uma nova abordagem para o sistema Yanomami de uso da floresta, baseado nos conhecimentos e no uso coletivo da comunidade de uma rede de lugares nomeados e caminhos florestais que se entrecruzam, formando uma estrutura reticular que se espalha a partir e para fora da casa coletiva. O espaço florestal abrangido por este sistema, definido como *kami yamaki urihipë*, "a nossa floresta", está estruturado por uma série de três redes principais: 1) rede de locais próximos de caça, pesca e eventuais coletas; 2) rede de viagens e de caça diária e 3) rede de expedições coletivas de caça e coleta de longa distância. Este sistema de rotas, que se medidas em linha reta chegam a cobrir quase vinte quilômetros, é produto dos movimentos individuais e coletivos ao longo do tempo, em decorrência das variações da paisagem e na desigual distribuição de recursos naturais, que são bastante irregulares em forma³⁹.

O método utilizado por Albert e Le Tourneau (2007) demonstra que a estruturação cultural do modelo espacial Yanomami fundamenta-se, principalmente, em redes de trajetórias (linhas) e locais (pontos), contrapondo-se ao modelo dominante que privilegiava a representação baseada em zonas de exploração (superfícies fechadas). Esta complexa rede de caminhos e lugares de uso coletivo (campos de caça e coleta, habitação antiga, roçados novas e locais de roças antigas, florestas de árvores frutíferas etc.) está intimamente ligada com a intrincada ramificação da rede hidrográfica (composta de rios e córregos nomeados), o que constitui outro principal referencial espacial.

A seguir veremos com mais detalhes cada uma das três redes principais que segundo Albert e Le Tourneau estruturariam a *kami yamaki urihipë*:

a) Rede de locais próximos de caça, pesca e eventuais coletas - É estruturado por três rotas principais, das quais os caminhos menores se ramificam e levam a vários locais

38 O modelo foi utilizado em vários estudos em diferentes lugares do território Yanomami, ver Fuentes, 1980:30; Colchester, 1982:267; Lizot, 1986:39; Albert & Gomez, 1997.

39 Note-se que os autores identificaram apenas os caminhos referentes às atividades de ordem econômica, não explorando outras esferas da vida yanomami, como visitas a outras aldeias, por exemplo.

onde são coletadas frutas silvestres (em particular, as de palmeiras como *Euterpe precatoria*, *Jessenia pataua*, *Oenocarpus bacaba*, *Mauritia flexuosa* e *Mauritiella armata* e aquelas de outras árvores frutíferas apreciadas, como *Caryocar villosum*, *Anacardium giganteum*, *Inga spp.*, *Couma macrocarpa* e *Spondias mombin*). Outros locais são utilizados para recolher caranguejos e pescar, geralmente com plantas tóxicas para peixes em riachos próximos e áreas pantanosas (Milliken e Albert 1999, 51-54), para caças ocasionais em lagoas (*Caiman crocodilo*) e áreas ribeirinhas (*Hydrochaeris hydrochaeris*, *Agouti paca*), ou coletando materiais de cesto na floresta (*Heteropsis flexuosa*).

b) Rede de viagens e de caça diária - Indo ainda mais longe da aldeia, uma segunda rede se afasta, parcialmente sobrepondo-se à primeira, mas estendendo-se muito além dela. Consiste em um conjunto de caminhos de caça (*rama yo*), nos quais os caçadores vão para a floresta em busca dos animais que avistam ou localizam pelas trilhas e rastros. Ao conduzir essas caças, geralmente individualmente ou em pares, os homens podem cobrir longas distâncias (até 10 km em distância linear da aldeia), viajando, por exemplo, até as corredeiras (*pora*) do rio *Maxahipi u* (onde eles sempre podem encontrar peixe para evitar chegar em casa com as mãos vazias) ou até a área em torno do rio *Pooxik-i hehuopë u*. Perto da aldeia, a rede de caminhos de caça consiste em duas rotas principais, sobrepostas àquelas que levam a locais próximos de pesca e coleta.

c) Rede de expedições coletivas de caça e coleta de longa distância - Uma terceira e última rede inclui as rotas utilizadas durante as expedições coletivas de caça (*hwenimona yo*) e coleta (*waimi yoa*).⁴⁰ A primeira parte desta rede inclui a rota que leva da aldeia até os acampamentos temporários na floresta (*naa nahip'e*) e que são o destino final da expedição; a segunda é composta de caminhos que circulam os campos usados pelos caçadores em busca de caça ou leva às florestas de árvores onde são coletadas as frutas. Em várias comunidades Yanomami menos sedentárias, dados etnográficos

40 Os habitantes de Watorikî realizam as duas atividades nos mesmo locais. Os grupos Yanomami no passado costumavam gastar entre um terço e metade do ano nesses campos de caça e coleta, longe de sua residência principal (Lizot 1986 :38-39; Good 1989 :89; 1995 :15).

demonstraram que após algum tempo um destes acampamentos florestais geralmente era escolhido como o local da nova aldeia. Durante o último trabalho de campo dos autores, a comunidade estava usando três redes de caça e coleta de longa distância desse tipo.

No caso das expedições de caça, toda a população dos vilarejos passa vários dias viajando para o campo de destino, usualmente aproveitando os mesmos sítios durante a noite de uma expedição para a próxima. Uma vez que chegam ao acampamento final, os caçadores partem cada dia, seguindo circuitos de cerca de 10 a 20 km de comprimento que os levam de volta ao acampamento no final da tarde.

Os espaços florestais fora dos caminhos abrangidos pelos entrecruzamentos de trilhas, ou situados muito fora da rede de caminhos, são rotulados pelo termo genérico *urihi komi*, que significa "floresta fechada". Esses espaços são essencialmente definidos pela ausência de qualquer experiência humana permanente e pela possibilidade de encontros ruins com *ně wāripě*, "espíritos florestais" patogênicos que caçam humanos (Albert; Gomez 1997 :47, 103, 109). Como "zonas vazias" (Bonnemaison 2002) de floresta inexplorada deixada dentro ou fora das redes de caça, coleta e rotas itinerantes, essas áreas provavelmente desempenham um papel ecológico significativo como áreas de refúgio de caças. Que esta organização espacial inclua zonas vazias culturalmente reconhecidas como "floresta fechada" confirma ainda que estamos testemunhando um sistema reticular (em forma de rede), uma vez que uma estrutura de pontos e linhas nunca enche completamente o espaço através do qual se espalha.

Watoriki, aldeia em que os autores desenvolveram a pesquisa, devido à sua localização incomum em uma região desprovida de outras aldeias Yanomami desde 1970, um longo período de sedentarismo e uma população em rápida expansão, apresenta certas características distintivas em relação a outras comunidades, como sua rede mais ampla, mais complexa e cristalizada de caminhos e sua maior densidade de nomes de lugares. No entanto, essas características sugerem que a organização espacial em *Watoriki* não distoa do padrão básico Yanomami de espaço reticular. Na verdade,

creio que, precisamente por sua especificidade, o caso *Watoriki* pode ser tomado como um caso exemplar dentro do “padrão” mais geral dos yanomami na contemporaneidade.

Segundo Maurice Nilsson, a tendência de formar comunidades mais numerosas, por agregação de pessoas e por aumento demográfico pode trazer, em contrapartida, uma possível pressão sobre os recursos florestais, comprometendo o funcionamento do agroecossistema, reduzindo a capacidade de resiliência e regeneração da floresta. Apesar de alguns estudos apontarem para uma crescente diminuição da mobilidade das comunidades yanomami nas últimas décadas, em função, principalmente, do estabelecimento de não indígenas nas aldeias, como postos de saúde, postos da Funai, pelotões do exército e missões religiosas, em 2010 Maurice Nilsson afirma não ter havido alterações significativas no padrão de mobilidade deste povo nos últimos 20 anos, havendo inclusive o aumento dos deslocamentos de algumas comunidades. Em seu estudo da mobilidade yanomami e os efeitos na floresta, os padrões de deslocamento identificados por Nilsson, por meio da análise de imagens de satélite⁴¹, revelaram considerável diversidade de movimentos, levando-o a concluir que a movimentação yanomami está relacionada à fatores mais complexos e elaborados que a simples dualidade mobilidade/sedentarismo não dá conta de explicar.

* * *

Os trabalhos e discussões apresentados neste capítulo aportam contribuições importantes para a discussão que trago nesta dissertação. Colocam por terra a afirmação de que os yanomami não tinham agricultura antes da aquisição de ferramentas metálicas, ou que não tinham conhecimento das práticas de cultivo e domesticação de espécies vegetais. Como vimos, os yanomami não só tinham esse conhecimento como a prática da agricultura está presente na lembrança dos mais velhos como uma atividade

41 Unindo os dados obtidos por imagens Landsat –adequadas para detectar pequenas clareiras– aos censos populacionais, é possível estabelecer uma correlação entre população e abertura de clareiras e sua dinâmica temporal, verificando possíveis mudanças no modo de uso da terra em função do maior contato com os entrepostos da sociedade nacional (Nilsson 2010).

há muito realizada. Um conhecimento que lhes permitiu cultivar em diferentes ambientes e condições geográficas. Vimos também que o maior ou menor envolvimento dos yanomami na constituição de roçados – e também na desconstituição destes e na formação de “manchas” de espécies úteis – é melhor compreendida se analisada a partir de uma perspectiva sociopolítica dinâmica e circunstanciada. Por fim, vimos que a dinâmica de mobilidade e o sistema de uso da floresta pelos yanomami cria uma intrincada rede de caminhos florestais e de lugares conhecidos e desconhecidos.

CAPÍTULO 3

TRILHAS, MANCHAS E OUTRAS COMPLEXIDADES NOS OLHOS DE HELENA

Em novembro de 1932, quando contava 13 anos, Helena Valero foi raptada pelo grupo yanomami Kōhōrōshi theri enquanto navegava com sua família em um afluente do rio Dimití, tributário à direita do Rio Negro, próximo da fronteira com a Venezuela. Viveu com os Yanomami por 24 anos, e com diferentes grupos percorreu as bacias dos rios Cauaburí e Marauiá, no Brasil, e Siapa, Mavaca e Alto Orinoco, na Venezuela.

Com a ajuda do piloto de barco e madeireiro Juan Eduardo, em 1956 Valero escapa do território Yanomami com seus três filhos. No início da década de 1960 Valero se encontra com Ettore Biocca, médico italiano e o resultado é a publicação em 1965 de *“Yanoáma: dal racconto di una donna rapita dagli Indi”*. O livro contou com traduções em várias línguas, fazendo o caso de Helena Valero ficar conhecido ao redor do mundo. No entanto o livro sofreu fortes críticas pois mesmo sendo estruturado como uma autobiografia de Helena e narrado na primeira pessoa do singular, a autoria foi imputada exclusivamente a Biocca.

Neste capítulo irei incorporar na discussão que venho desenvolvendo o relato “biográfico” de Helena Valero sobre sua vida entre os yanomami, presentes no livro *Yo soy napëyoma* (1984). Busco aí pistas e evidências sobre a ação antrópico-cultural dos/das yanomami na paisagem; sobre a mobilidade yanomami, onde o andar é visto e compreendido (por mim) como um ato ao mesmo tempo cognitivo e criativo, um ato capaz de transformar simbólica e fisicamente tanto o espaço natural quanto o antrópico e onde as trilhas não só conduzem as pessoas aos lugares, mas elas mesmas são lugares; e sobre os processos de cultivo e domesticação de espécies (plantas em especial). Busco aí pistas e evidências sobre como isso tudo se articula, constituindo o que estou chamando de complexo “sistema de agriculturação” yanomami.

O livro de Helena Valero, *Yo soy napëyoma*, foi publicado pela Fundación La Salle de Ciencias Naturales em 1984. Editado por Emilio Fuentes, para elaboração do livro, utilizou-se fundamentalmente a gravação com *magnetófono* de toda a história de Helena. O material foi compilado e transcrito por Renato Agagliate e ordenado cronologicamente de acordo com as indicações da própria Helena e com o auxílio de alguns acontecimentos e acidente geográficos para precisar algumas datas. É neste relato que me basearei neste capítulo.⁴²

Segundo Emilio Fuentes (Valero, 1984 :13), um fato importante para a compreensão do texto é a idade de Helena quando foi raptada, com 13 anos Helena teria a idade ideal para assumir o trauma causado pelo rapto e adaptar-se a sua nova vida. Ainda que integrada à vida yanomami, nunca chegou a considerar-se uma mulher Yanomami, tampouco chegou a ser considerada como tal por eles, sempre foi *Napëyoma*. A peculiaridade do relato de Helena estaria precisamente no fato de que ela estava ao mesmo tempo dentro da cultura Yanomami e frente a ela. Encontramos conclusão semelhante em Pierre Clastres (1980 :33) a partir da leitura que este autor fez do livro *Yanoama* de Ettore Biocca (edição francesa de 1968).

Menos preocupada com visões panorâmicas e sobrevoos sobre o território Yanomami, em *Yo soy napëyoma* Helena nos traz uma narrativa traçada a partir das memórias da autora e da descrição minuciosa de sua vivência, nos apresentando o território Yanomami a partir do chão, por entre as árvores, igarapés, montes e pedras. O relato de Helena é de uma força surpreendente. Caminhando com os yanomami, em uma época em que o contato ainda era bem esporádico, a riqueza do que conta Helena se encontra nos detalhes da vivência, em sua memória surpreendente e, no contexto específico desta pesquisa, na possibilidade de vislumbrar como os yanomami “cuidavam” e transformavam a floresta no seu dia-a-dia. É possível ter uma amostra da riqueza dos conhecimentos por eles desenvolvidos, que lhes permitiu utilizar uma grande diversidade de espécies, algumas delas, inclusive, tóxicas se não processadas.

42 A publicação é baseada em uma regravação da história de vida de Valero, estabelecendo com justiça a autoria do livro a ela.

O fato de Helena Valero falar a partir do universo feminino yanomami é também um ponto importante e sensível. As atividades femininas e os conhecimentos associados a elas são pouco descritas na literatura. Suponho que isso se deva, provavelmente, pelo fato de grande parte das investigações feitas junto aos yanomami terem sido realizadas por pesquisadores homens.

3.1. Trilhas-Lugares

Povo de alta mobilidade, os yanomami conhecem as trilhas que percorrem e percorrem muitas delas há décadas. Portanto, não nos enganemos achando que os Yanomami dependiam da sorte ou do acaso para encontrar as espécies vegetais que apreciavam ou desejavam encontrar. Alcida Ramos (1995) diz que as trilhas no território yanomami são o testemunho mais pedestre das movimentações desse povo que parece ter sido feito para andar e se espriar. Ou ainda:

“Se, por um passe de mágica, todas as trilhas já abertas em terras yanomami aflorassem no solo e novamente se tornassem visíveis, teríamos um mapa viário dos mais densos e um retrato fidedigno de todas as rotas ligando todas as roças, todas as aldeias e todos os acampamentos sazonais passados e presentes, numa estonteante profusão de indícios gráficos da eficiência talvez milenar com que os Yanomami vêm ocupando a região ocidental das Guianas” (Ramos, 1995 :03).

Portanto, seria ingenuidade pensar que as “ilhas de recursos” – expressão cunhada por Posey (1986) em referência às áreas dispersas pela floresta onde se concentram determinadas plantas ou animais úteis – ou aglomerados desta ou daquela fruta apreciada pelos Yanomami, e os locais onde se encontram, não fossem já conhecidos e frequentados, e que novos locais fossem (e sejam) descobertos, localizados e manejados.

Outro ponto importante é que a interpretação dada à mobilidade espacial desses povos não pode ser reduzida à distribuição dos recursos no espaço, estando também relacionada aos processos sociais nos quais estão metidos os indivíduos e grupos *na e para a* constituição, construção e transformação material e simbólica de seu território social. Maurice Nilsson (2017) diz que os grupos se movem de uma área ou de um lugar para outro não apenas motivados pela falta ou em busca de algum recurso vegetal. Os encontros sociais, rituais e os intercâmbios são também motivos para mover-se e podem ser inclusive mais importantes que as decisões ecológicas⁴³. Estabelecer e reforçar alianças intra e interfamiliares e intercomunitárias é algo central na vida de indivíduos e das unidades sociais yanomami e, como veremos, tem reflexos na paisagem natural e antrópica.

No relato, Helena e os grupos com o qual vive estão sempre em movimento. Muitas vezes o deslocamento para outra aldeia decorre do convite de um grupo aliado para participarem de um *reahu*. O *reahu* é a grande cerimônia realizada entre os Yanomami, geralmente congregando numerosos membros de comunidades distintas, com o objetivo de celebrar a última etapa do ritual funerário. O mingau é frequentemente de banana (*koraha u*), mas, dependendo da estação, também pode ser de pupunha (*raxa u*), de batata doce (*hikoma u*), etc. Também há a realização ocasional de “pequenos *reahu*” entre os membros de uma mesma comunidade ou recebendo alguns convidados, mas sem seguir todas as etapas que constituem o roteiro do *reahu*, como é relatado por Helena Valero⁴⁴. Estas ocasiões menores se configuram como uma partilha de alimentos, intracomunitária, mesmo na ausência de cinzas mortuárias. Seguimos com Helena:

Este *reahu* iba a ser de pijiguao. Habia mucha ceniza de muerto que

43 Em campo, Nilsson pôde perceber que as explicações dos yanomami com quem trabalhou a respeito de mudanças de localidade, e também os conflitos, tinham grande relação com seu sistema ritual. Alcida Rita Ramos (1993) considera ainda outras explicações para a mobilidade: além dos macro e micro-deslocamentos, a expansão territorial yanomami, e ainda outro movimento, imposto pela construção da Perimetral Norte na década de 1970 e pela invasão às terras yanomami por milhares de garimpeiros no final da década de 1980, e que trouxeram as piores epidemias de malária que a região já viu obrigando os sobreviventes a vagarem de aldeia em aldeia em busca de um novo lar.

44 Para uma análise do *reahu* e suas etapas ver Dalmonego (2015).

tomar. Nos juntamos en la maloca grande de Patanowë todos los Namowei-theri: nosotros los Wānitima-theri, los Otanoewë-theri que estaban en su casa, los Yaminawë-theri, los Rashawë-theri, los Pishaasi-theri y los Tetehei-theri. Los invitados iban a ser los Irota-theri y algunos Mahekotho-theri y Miyōmapīwei-theri. A los Irota-theri siempre se los invitaba, pero nunca querían venir, porque en otra fiesta los Namowei-theri les habían quitado mujeres: Shapotama, que ahora era esposa de Nakishewë y Auweima, que era esposa de Kumaiwë. Pero esto había sido antes que llegara yo, luego ya habían pasado varios años. A continuación los Namowei-theri habían ido al *reahu* de los Irota-theri tres veces más la última vez había ido yo también hasta el shapono de los Ashitowë-theri, que era el grupo separado de Kahumawë, como conté un poco antes, y que ahora venían junto con los demás Irota-theri. Los jóvenes y las muchachas salieron a los conucos y fueron trayendo muchos racimos de plátano verde: ellas, dos; ellos tres. Cada grupo los guindó bajo su techo para que maduraran. Al día siguiente salieron los cazadores, cada grupo por un camino diferente, llevándose consigo a algunas muchachas. Al mismo tiempo mandaron a dos viejos, los Hermanos Ruwawë y Yoyosiwë a avisar los invitados para que salieron de wāyumi, poco a poco, y llegaron a tiempo para el reahu.

A los demás que íbamos a quedar nos recomendaron que fuéramos a recoger caruto a orillas del Shanishani kë u, donde hay mucho. También lo hay a orillas del río Irokai. Trajimos bastante, lo picaran y lo echaron a cocinar en la olla. Hierve rapidito, se evapora mucho, se bota el bagazo y queda la massa negrita, lista para pintarse uno de negro. Yo recuerdo que mí familia, allá en el Río Negro, com caruto hacía un licor; pero a mí no me gustaba por el olorcito malo que tiene. (:275)

Durante o *reahu*, no *shapono* que receberá os visitantes, o alimento a ser oferecido deve ser abundante: bananas (*Musa spp.*), pupunhas (*Bactris gasipaes*) ou

outros produtos cultivados, para a preparação do mingau, e mandioca brava (*Manihot esculenta*) para os beijus (*reahu hipë*), produzidos na roça aberta e plantada já pensando na realização de uma cerimônia intercomunitária; carne de caça e peixe conseguidos durante as grandes caçadas coletivas (*henimou*), longe da comunidade; frutas e outros alimentos coletados na floresta. Nos dias de preparo desse *reahu*, Helena conta que enquanto os caçadores estão fora e os convidados ainda estão por chegar, no *shapono*, as mulheres cantavam para que as bananas e pupunhas madurassem logo:

En esos días, de noche cantaban las mujeres. Se abrazaban de a dos o de a três, corriendo adelante y atrás, y cantaban. Cantaba una y las otras respondían. Varias veces me invitaron para que cantara yo también. A mi me daba pena. Antes de irse de cacería, Husiwë había llamado a Miramawë y le había dicho para que entendiera yo:

-Hijo: dile a tu mamá que cante con estas mujeres. Que las hale del chinchorro para que cante, porque éste no vas a ser um *reahu* cualquiera. No es um *reahu* para pilar huesos de pajarito ni de perro. Este va a ser um *reahu* de pijiguaos, pero de los buenos. Tú con tú mamá te levantas para cantar hasta que lleguen los Irota-theri, para que maduren pronto los plátanos, para que Tukatukuyoma, el espíritu que protege nuestros conucos, se anime y el conuco dé muchos plátanos y carguen bonito los pijiguaos. Tu mamá debe saber cantar bastante, porque viene de donde está *amoa hi*, el árbol que les enseña a cantar a los napë. Tú eres nieto de napë. Algun día irás a conocer esse árbol para volver a enseñarles cantos a tus parientes de aquí. (:275-276)

Em outro momento Helena conta que os Namowei-theri fazem um *reahu*, mas sem pilar ossos:

Cuando supimos que los Watanami-theri ya habían atravesado, nosotros salimos de *wãyumí*, todos no Namowei-theri juntos. Los Prararapiwei-theri más adelante se fueron para su shapono. Nosotros nos fuimos al de

Wãnitima. Yo, ahora, iba siempre com Yorotoma. Allí habia todavia pijiguao e hicimos outro *reahu*, sólo entre nosotros, pero no se tomaron cenizas de nadie. Los cazadores habían traído noticia de que habia mucho cunurí por el camino de los Shama-thari, junto al caño Shama keopë. No salimos en seguida, hicimos outro *reahu* de pijiguao e invitamos a los Prararapî, porque en esos dias habia muerto una vieja de los Rashawë-theri y habia que tomar sus cenizas. Los Prararapîwei-theri trajeron el mortero y ellos mismos pilaron los huesos. Hubo *reahu*, pero no estuvo tan bueno, porque había poca cacería. Los Prararapîwei-theri se marcharon.

Entonces los Yaminawë-theri y los Rashawë-theri se fueron a comer cunurí, monte adentro, por aquellos cerros. Los demás Namowei-theri nos fuimos a comer cunurí por el camino de los Shama-thari, saliendo a la derecha. Junto con el cunurí encontramos cucurito y yagua y comimos también cacería. Allí habia bastante, porque no había gente. Estubimos como dos meses y luego regresamos a Wãnitima. (:137)

Helena diz que durante os *reahu* trocam-se noticias, cantos, objetos e cachorros; partilham-se alimentos; o grupo multicomunitário se torna politicamente mais consistente, e noções sobre as quais se sustenta o universo Yanomami são transmitidas e reafirmadas. Afirma que as comunidades que compõem o conjunto multicomunitário recebem e retribuem o convite para participar de tais cerimônias várias vezes ao ano. Ainda que o rito funerário seja identificado como a principal motivação do *reahu*, os relatos acima dão margem a concluir que o *reahu* não se relaciona exclusivamente com o consumo de cinzas. Ela também comenta (:153) uma situação em que, em um acampamento, foram feitos dois *reahu* para comer a caça e as bananas que haviam, mas sem convidar ninguém.

A preferência dos primeiros meses do ano para a realização de tais festas é devida à abundância de frutas e à facilidade dos deslocamentos na floresta durante a estação seca. Segundo Luís Cocco (1987 apud Dalmonego 2015), a abundância de

alimentos que poderiam estragar se não comidos constitui apenas um pretexto, as reais e profundas motivações da celebração seriam de caráter social, político e religioso. Não me parece que ambas motivações sejam mutuamente excludentes e que a abundância se resumisse a um mero pretexto, como diz Cocco. Me arrisco a propôr uma colocação diferente: que a abundância de alimentos constitui, ao invés de pretexto, um motivo, ainda que não o único ou principal.

Outro motivo para deslocar-se até outra casa coletiva ou outra região é o convite para colheita de alguma fruta - como no exemplo da pupunha no trecho a seguir - ou ainda a informação que alguma fruta esteja madurando na floresta, ou em algum roçado distante:

Los dos hombres se pararon en el medio del patio, la mujer se quedó en la entrada. Después supe que el viejo se llamaba ĩriwë; era Aramamisi-theri, com tiempo viviendo entre los Shekerei-theri. De la maloca de estos venía, junto con su hijo Õrahiwë, y la mujer de éste, Morõmi. En seguida algunos Karawë-thari los convidaran a sus casas. Después hubo esa conversación que se hace como cantando:

- Los Shekerei-theri tienen mucho pijiguao maduro - decía ĩriwë. - Vengo a convidarlos para hacer una fiesta. Pero tienen que ir pronto, antes que los Shama-thari vayan a atacarnos.

Já na casa dos Shekerei-theri:

- Vamos - dijo Hekurawë, cuando acabó de amanecer. - Vamos todos a recoger pijiguao para esta gente. Hoy van a llegar los que salieron de cacería.

Hokotonama me llamó y com su mamá salimos también nosotras. Hekurawë iba alegre, al pasar por un conuco nuevo, nos dijo que cogiéramos plátanos. Wapurama sacó bastantes y los dejamos para cargalos a la vuelta. A continuación estaba un rastrojo com mucho pijiguao. Las matas eran bastante viejas, del tiempo en que vivían con

ellos los Karawë-thari. Allí ví como se encaramaban los hombres. [...] Mientras el viejo seguía gritando, su gente amontoaba racimos de pijiguao. Los hombres se fueron bajando [das árvores de pijiguao]. Los viejos estaban tejiendo mapires para cargar. Entonces Hekurawë me llamó:

- Ven acá. Coje pijiguao del que te guste.

Había de los três tipos: rojo, blanco y verde con raya blancas. Cogí un racimito bonito. (:60-65)

Como vimos, há uma grande mobilidade de grupos com o intuito de constituir e reafirmar laços, alianças e relações sociais. Também para as atividades rotineiras do dia a dia como saídas *wãyumí* para coleta, expedições de caçada, ida a um local distante para buscar algum recurso vegetal etc.

O deslocamento de um local a outro é feito por trilhas já estabelecidas, que, no conjunto, constituem a espacialização das redes de relações e intercâmbios. As áreas aonde estão localizadas as casas coletivas são interligadas por trilhas, que estão conectadas com outras tantas trilhas aonde estão acampamentos de caça ou de viagem, velhas roças próprias ou de outrens, ou ainda áreas com incidência de plantas e frutas úteis, como vimos no capítulo anterior. Durante o trajeto poderão ocorrer acampamentos temporários (planejados ou imprevistos), frutas e outros alimentos poderão ser coletados e consumidos numa parada por alguns minutos, e expedições de caça realizadas a partir de sinais sonoros ou de rastros encontrados.⁴⁵

Mas as trilhas não são só vias que conduzem a lugares, elas mesmas são lugares. As trilhas possuem nomes e fazem parte do universo histórico e mitológico dos yanomami. Histórias de amores, de caçadores e de desentendimentos e brigas podem ter deixado marcas físicas no espaço e nas lembranças. Carlos Fausto comenta que, muitas vezes, os topônimos guardam a marca de uma origem circunstancial. Um nome pode

45 A título de curiosidade, na página 131 Helena conta que os yanomami, quando podem, não gostam de regressar pelo mesmo caminho de ida, pois isso pode trazer infortúnios.

resultar de um longo processo de uso de uma referência locativa, remetendo com frequência a acontecimentos passados. Entre os Parakanã, o nome de um local é resultado de um longo processo de sedimentação de experiências coletivas, e um indicativo importante da área efetivamente explorada, pois expressa uma relação duradoura com um espaço físico (2001 :105-106). Ou ainda, como conta Descola a respeito das suas andanças pela floresta com os Jivaro: “Essa paisagem caótica que percorremos com inúmeros desvios parece tão familiar para o meu guia como a de um passeio mil vezes recomeçado. [...] Aparentemente deserto, esse território é varado por mil acontecimentos que, mais do que locais específicos, dão à floresta anônima a substância histórica dos seus pontos de referência” (Descola, 2006 :153-154).

Helena conta como Witorawë, ancião da aldeia, ensinava o nome dos morros enquanto se deslocavam:

Seguimos andando y llegamos a una laja enorme, desde allí se veían muchos cerros. El viejo Witorawë enseñaba: -Este es *Amiama kë ki*, este más alto es *Manenei kë ki*, esse otro más bajito de rayas blancas, es *Kashanae kë ki*. Allí cerca del *Konapuma kë ki* vivieron los Konapuma theri, que ahora viven cerca de los Aramamisi theri (:78).

A partir de trilhas conhecidas, podem ser abertas novas trilhas até locais de caça e de alimentos abundantes até então desconhecidos. Um grupo de macacos cruzando a trilha no exato momento em que os yanomami estão passando pode gerar uma ação dos caçadores, que adentram pela mata fechada no incalço do bando. Um novo caminho poderá surgir se nesta movimentação forem encontrados recursos úteis ou condições interessantes para futuros acampamentos temporários antes desconhecidos. Tudo isso cria uma dinâmica de interação com a paisagem que tem efeitos visíveis na sua transformação. Segundo Helena,

Finalmente Rapowë nos mandó a decir que el pijiguao estaba maduro. Nos fuímos caminando de *wāyumi*. Pasamos por los Tetehei-theri y dormimos allá. Despues seguimos; dormimos junto al caño donde había

mucho bocón; volvimos a andar y dormimos en Morãmahipiwei; al día siguiente llegamos al Yuripima kë u. Estábamos matando cangrejos quando vimos a Repowë que bajaba del cerro chupando cacao. Nos dijo que había mucho y maduro. Nos regamos, pues, recogiendo cacao. Dormimos dos noches en ese campamento, que era donde habían llegado aquellas mujeres Shama-thari. De allí salimos a recoger hojas *miyõma* para renovar los techos de la maloca grande de Patanowë; los cargamos al shapono de una vez. Al tercer día nos metimos. Los hombre comenzaron a techar temprano; después de media mañana el viento no deja trabajar más. Al día siguiente nos fuimos a nuestros conucos a ver cómo estaba el pijiguo: estaba maduro. (:299-300)

Os caminhos novos são, geralmente, feitos primeiro pelos caçadores, que, atrás de alguma presa, acabam descobrindo algum lugar de caça ou de alimento abundantes:

Una vez, perseguiendo unos báquiros, llegaron nuestros hombres hasta la orilla del río grande, frente donde queda ahora Platanal. Los báquiros cruzaron el río y los nuestros, atrás; así se dieron cuenta de que el río no era ni tan hondo ni tan ancho, bueno para hacer un puente. Volvieron a Shamata, pero en outra ocasión abrieron un caminho por donde habían perseguido a los báquiros e hicieron el puente. [...] De allá nos invitaron a um *reahu* de cazabe. (:299-300)

No trecho a seguir podemos observar como se dá a construção de novos caminhos até um local de interesse, motivados pela procura de alguma espécie comestível ou medicinal, local de caça, local para feitura de novas roças, local seguro para nova moradia, ou ainda para fugir de alguma epidemia⁴⁶. Os próximos parágrafos falam da dinâmica de identificação de um local, abertura do caminho e das estratégias empregadas. Também da permanência ou da impermanência do caminho de acordo com

46 Nas páginas 170-171 Valero (1984) relata a viagem que realiza com grupo yanomami fugindo de uma epidemia.

a frequência de uso. Por fim, temos um exemplo do processo de aprendizagem intergeracional, onde as crianças aprendem a partir do acompanhamento do trabalho dos mais velhos:

Como allí hacía mucho calor y estábamos cansados de comer plátanos, Hãshowë quiso entonces salir de *wãyumi*. Hacia el río grande esta vez. Encontramos mucha yuvía [castanha da Amazônia, do Brasil ou do Pará]. Matamos un danto y outra cacería. Así por um mes. Mientras íbamos por allá, un día Porawë nos mandó a avisar que había encontrado un sitio con mucha tacajamaca. Esa fruta es negra por fuera y tiene pulpa blanca. La brea que suelta la mata es blanca y olorosa. Los yanomami la desmigajan y frotan el polvo en la barriga de los niños para curarles la disenteria.

Para llegar a esse sitio Akawë tuvo que abrir camino com su machete. Pero antes los hombres lo abrían quebrando las matas pequenas com las manos, otras pisándolas con los pies. Si hay ramas espinhosas se rompem y se botan fuera del camino. Los que hacen primero un camino son casi siempre los cazadores. Estos no hacen caminos grandes, sino unas picas que apenas se notam. Rompen sólo alguna que otra rama que molesta, ya que no saben se van a pasar de nuevo por ahí. Si en el viaje de cacería encuentran un lugar interesante, com alguna fruta, como un morichal por ejemplo, entonces de regreso dan la noticia y el cacique dice: “Ahora vamos a abrir bien el camino que va al morichal descubierto por los cazadores”. Entonces sale todo el mundo o casi todos de la tribu. Adelante los que tienen machete, luego los que sólo rompen ramas. De último van las mujeres. Las mujeres no trabajan en eso, sino que andan por las cercanías buscando fruta. Em los tapirís todos se reúnen para comerla. Los hombres no trabajan todos los días haciendo camino. Alguna mañana y tarde la dedican también a cazar para tener carne que comer. Luego siguen trabajando. En cambio,

cuando es durante el *wãyumi*, el camino es la ocupación constante, porque hay que llegar pronto al lugar de la cosecha. Los viejos que ya no pueden trabajar se quedan en los *tapirís* mientras se abre camino. Los niños van a ver como trabajan los hombres. Así se hace los caminos, y no sólo para lugares de frutas, sino para conucos nuevos especialmente. Después, con el tiempo, se va agrandando si vale la pena, y siempre que uno passa y ve algún obstáculo, lo elimina.

Así, abriendo camino, llegamos al fin a aquel cerro y comimos mucha *tacajamaca* (:424).

É interessante notar que no início deste trecho Helena fala que saem de *wãyumi* porque estão cansados de comer plátano, um exemplo de que a busca por espécies silvestres não está necessariamente relacionada à escassez de alimentos nos roçados. Ela diz que os yanomami também buscam *cunurí* pois “se cansan de comer plátano todo el tiempo” (:223). Milliken e colaboradores (1999) e também Chagnon (2014) deixam entender que algumas espécies silvestres, ainda que utilizadas na alimentação, muitas vezes o são devido a falta de outros alimentos, mais apreciados. Ainda que alguns frutos possam ser preferidos a outros, a partir do relato de Helena percebemos que as frutas silvestres são apreciadas por si só e seu consumo não está necessariamente ligado à falta de outro alimento.

O *wãyumi*, segundo Fuentes (1980), é o momento de permanência temporal na selva e longe da casa coletiva. Quando decidem sair de *wãyumi*, os homens expõem seus argumentos, e também os argumentos de suas esposas no que se refere ao lugar de preferência, ou seja, abundância de uma ou outra fruta madura, abundância de caça, etc. e ao final, divididos em grupos familiares, alguns optarão por permanecer no *shapono*, outros por dirigir-se cada um a um lugar diferente ou por instalar-se todos juntos em um mesmo local. A permanência em *wãyumi*, ainda segundo este autor, é tão importante para os yanomami como a estadia no *shapono*. São nestes períodos que se mantém um contato mais estreito com as plantas e com os animais: se descobrem novas madeiras, se experimenta a resistência de novas superfícies, a cor e o cheiro de novas substâncias,

também as crianças aprendem o nome de novas árvores e dos animais ausentes nas proximidades do *shapono*.

As referências feitas por Helena ao *wāyumi* são várias e a partir dos relatos me parece que o termo tanto pode dizer respeito a um período na mata, como pretende Emilio Fuentes, mas também a um modo de estar e de caminhar pela floresta e um momento de coleta; em *wāyumi*, por exemplo, um grupo se desloca de um lugar a outro: “iremos de *wāyumi* para chegar no momento certo” (:386); ou ainda quando Shirikariwë diz para Husiwë que virá de *wāyumi* para viver com eles (:226). Na página 153 Helena conta que, junto com os Wānitima-theri, saem de *wāyumi*; comem flor *nai*, fruta de maserandú, aproveitam *mapuey* silvestre e tacamajaca que encontram pelo caminho... e assim por alguns meses.

Outro dado presente no relato de Helena é que nos períodos de *wāyumi*, quando se consomem frutos silvestres em abundância, sempre está presente, de uma ou outra maneira, a banana. Do mesmo modo, quando estão na casa coletiva - e em seus roçados abundam banana e outros cultivos -, sempre têm frutos silvestres para acompanhar a carne ou a banana. Segundo Fuentes (1980), muitos frutos silvestres, abundantes em determinada época do ano, só se comem acompanhados de banana. Tudo isso evidencia a associação de produtos silvestres e cultivados⁴⁷:

Como quince días despues, Husiwë mandó guindar plátanos para hacer reahu en Makararopiwei. Vinieron todos los Namowei-theri y se tomó una camasita de las cenizas de Yarotoma. Después de eso, como el pijiguao no estaba todavia maduro, salimos de *wāyumi* para Shamata. Hicimos campamento allá cerca, tumbando árboles, porque luego seria shapono. Se nos acabaron los plátanos que habíamos llevado; entonces comimos cogollos de yagua. Así durante três meses, com carne de danto

47 Fuentes (1980) faz uma interessante consideração a respeito das distintas maneiras de consumir os vegetais: existem os frutos como o makararo e o wapu que substituem a banana, alimento base, e que, portanto, acompanham outros alimentos, especialmente a carne e o pescado, por outro lado, há os vegetais que são comidos acompanhados de banana, caso do kareshi, yei, alguns tubérculos, hawari koko, etc

y de otros animales. Nos quedamos todo ese tiempo porque Husiwë queria agrandar aquel conuco que nos había resultado tan bueno. (:299-300)

En Patanowë Husiwë sentio ganas de comer miel. Salimos, pues, de *wãyumî* rumbo a los Shama-thari. Teníamos dos dias cuando nos alcanzaron los Pishaasi-theri. Los plátanos se nos acabaron pronto. Sólo comíamos cogollo de cucurito, fruta e miel. Por allá pasaba el caño Katanapisiwei, llamado así porque habia mucha guasdua que sirve para hacer puntas de bambú y para hacer carcaj. Allá pasamos bastante tiempo. (:307)

Os caçadores Yanomami possuem um profundo conhecimento a respeito da ecologia de seu ambiente, das trilhas e caminhos na floresta, e isso é vital para o seu sucesso na caça. Segundo Milliken e colaboradores (1999), o conhecimento a respeito de qual planta cada animal se alimenta, combinado com o entendimento da distribuição de tais plantas no território e da relação entre os ciclos biológicos e o clima, permite que possam predizer onde poderão encontrar determinado animal em determinada época do ano⁴⁸. Um conhecimento profundo da relação inter-específica, que resulta de uma íntima experiência pessoal através da observação das interações entre os componentes do ecossistema florestal e que se soma à sabedoria passada de uma geração para a seguinte a respeito do comportamento animal.

Segundo Fuentes (1980 :42) o conhecimento que o yanomami tem da fauna e flora é de fundamental importancia, tanto para explorar o mundo vegetal, quanto para ajuda-lo nas expedições de caça. O conhecimento dos caçadores sobre as espécies vegetais apreciadas pelos animais os faz frequentemente chegar até o animal que desejam caçar. Quando vão caçar, observam atentamente o solo, detêm-se próximo às

48 Os autores apresentam uma tabela com as plantas de que se alimentam alguns animais caçados pelos Yanomami, segundo eles um pequeno exemplo do conhecimento ecológico Yanomami. Lizot (1984) lista algumas plantas de que se alimentam algumas categorias de animais e também Fuentes (1980) apresenta uma lista dos animais que os Yanomami costumam caçar com mais frequência e as plantas de que normalmente se alimentam.

árvores onde os animais haviam comido e onde se encontram restos de frutas. Com base nesses dados, reconheciam imediatamente que animal havia estado ali comendo e a quanto tempo.

Antigos roçados continuam a fornecer produtos cultivados durante muitos anos após seu abandono e também costumam ser visitados por caçadores. Darrell Posey (1986 :175) observou que entre os kayapó: “as velhas roças adquirem nova vida à medida que começam a surgir miríades de plantas na sequência natural do reflorestamento”. Os frutos e raízes serão utilizadas, mas também vão atrair animais de caça, que se alimentam principalmente de raízes e plantas baixas e folhudas.⁴⁹

Também o mel é extremamente apreciado pelos yanomami, o que faz com que não apenas percorram caminhos conhecidos, mas também abram novos caminhos à procura desse apreciado alimento, tanto pelo seu sabor, mas, também, em alguns casos, por suas propriedades medicinais. No trecho a seguir Helena nos conta da relação existente entre a presença de *cunurí* e a de abelhas, e é possível extrair outras informações deste pequeno relato: a de que existe o conhecimento da relação entre as espécies de plantas e presença de animais, e da distribuição de espécies silvestres (plantas e animais) em diferentes altitudes.

Helena relata que:

De allí Rapowë, jefe de los Patanowë-theri, dijo que se iba de *wãyumi*. Quería comer miel. Husiwë también quería. Salimos: ellos por um lado, nosotros por outro. Por el camino se nos juntaron los Pishaasi-theri. Ibamos hacia donde habíamos estado uma vez comendo *cunurí*, porque donde hay esa mata también hay muchas abejas, que gustan mucho de esa flor. En los cerros hay más que en tierra baja. Ao passar por

49 Segundo Posey (1986), batata-doce continua a ser colhida passados 4 a 5 anos após o plantio; inhame e cará, 5 a 6 anos; mandioca durante 4 a 6 anos; mamão pelo espaço de 5 anos ou mais; algumas variedades de bananeiras produzem frutos ao longo de 15 a 20 anos, o urucum (bixa orellana) durante 25 anos e o cupá (cissus gongylodes) ao longo de 40 anos. Variedades nativas de batata doce (Ipomoea batatas), cará (Dioscorea alata) e ariá (Maranta lutea) são alguns exemplos de raízes apreciados pelos animais de caça nos roçados.

Wãnitima-teka, cargamos plátano. Despues seguimos por el camino de los Shama-thari y, más adelante, cogimos hacia la derecha. Allá habia mucha miel. Por la mañana los hombres se pintaban. Creen que si las abejas no lo vem a uno así, se esconden, diciendo que es Pore, y a Pore le tienen miedo. Las mujeres también se pintaban y decían: -Voy a limpiarme los ojos para descubrir colmenas. [...] Para encontrar la colmena los índios persiguen a la abeja que vuela e miran adonde se va a parar. (:177)

Al otro lado nos metimos en seguida en el monte, abriendo camino. Íbamos en busca de cunurí, que abunda mucho por los lados de los Watanami-theri. Junto com el *cunurí* encontramos también mucho seje e miel. (:197) ⁵⁰

O relato de Helena também nos permite vislumbrar algo das representações e relações simbólicas dos yanomami em relação com sujeitos não-humanos, ou à alteridade, como talvez dissesse Philippe Descola (2001 :105). No caso, as abelhas. No seu relato, ela diz que os caçadores se pintaram de vermelho com a intenção de “enganar” as abelhas, já que estas teriam medo que fossem *Pore* caso os vissem sem a pintura, o que impediria que chegassem até o mel. ⁵¹

Segundo Ruth Gutierrez (2003) evidencias substantivas sustentam a tese de que as formas como as sociedades ditas *caçadoras-coletoras* intervêm e manejam as florestas faz com que aumente a presença de animais de caça. Além disso, a mobilidade e o padrão de assentamento dessas sociedades são, em parte, uma maneira complexa de agir visando concentrar recursos florestais *em manchas*. Haveria, portanto, situações e

50 O nome 28 espécies de abelhas nativas eram conhecidas em Watorikí na pesquisa realizada por Milliken, Albert e Gomez (1999), e as pessoas conheciam sua dieta e seu comportamento: “It was said, for exemple, that Couratari guianensis is visited by õi bees, Acacia polyphilla by õi and yoi bees, and Swartzia sp. by yoi and paxopoma bees” (Milliken; Albert; Gomez 1999 :51).

51 Nas últimas três décadas a relação entre humanos e não humanos vem ganhando espaço crescente nos estudos de etnologia indígena na América Latina. Conferir Viveiros de Castro (2002) e Ulloa (2002).

momentos de clara consciência e intencionalidade na ação visando determinado resultado.

3.2. Trilhas-lugares e as manchas

A coleta de um fruto pode gerar a expansão de uma árvore útil. Ao pegarem as frutas, podemos supor que uma certa quantidade acabava caindo no chão, de forma que algumas delas acabariam brotando depois. Além disso, como relata Helena, os cachos de algumas palmeiras eram cortados (como por exemplo as da palmeira de açai, de pupunha, de yawatoa e outras tantas, ou ainda as folhas de miyõma, utilizada para fazer o telhado dos *shapono*), abrindo clareiras e permitindo que, com a entrada do sol, algumas espécies mais dependentes de luminosidade brotassem. Helena conta:

Salíamos as veces a recoger yuvías y traíamos las guaturas llenas. La yuvía también es pan para acompañar la carne. Claro que se come solo cruda. Nosotros recogíamos por el suelo. Los hombres se encaramaban para tumbar las que quedaban arriba. Halaban con sus garabatos: tu, tu, tuk, e iban cayendo. Si el coco está todavía claro, es porque la yuvía no está todavía hecha. Al romper el coco, se mira: se la concha está oscura, es porque la yuvía está madura. Si al probarla, aparece blanda y dulce, se deja para recogerla otra vez. En marzo es cuando comienza a caer; para mayo está ya toda caída. En el suelo no se pudre, de manera que, yendo de *wãyumi*, se puede recoger todo el año; pero muchas veces se la comen las lapas, los picures, los picuritos.

Cargábamos nuestras guaturas y las llevábamos a la maloca. Allí se puede guardar la yuvía por mucho tiempo. Ni retoña ni se pudre. Los gusanos la respetan. En el monte a veces el comején agujerea el coco y hace su nido adentro, pero sin echar a perder la yuvía.

Por los lados de Shamata había mucha yuvía. Lo mismo que por los caños Mamokorita y Shanishani. Después encontré mucha también por

los lados de Toprai, junto a un morichal que se llamaba Ukushutawë-siki. (:299)

Maurice Nilsson (2017) observou que nas regiões de serra, após a coleta das castanhas de seringueira branca (*Micranda rossiana*), *momo kiki*, os yanomami habitualmente rompem a casca para retirada do fruto ainda no local de colheita, nesse processo vários frutos ficam pelo chão, facilitando sua brotação concentrada nessa localidade. Por ser uma planta dependente de preparo para retirar a toxicidade, os Yanomami coletam grandes quantidades de uma vez e as mulheres com seus cestos *wi# pë* mobilizam-se intensamente.

Helena também expõe que onde encontravam palma de *yawatoa*, palmeira de sementes comestíveis, se sentavam; Titima lhe dava cachos desses coquinhos que eram abertos e colocados dentro dos cestos para serem consumidos durante a viagem. Ao chegarem a um lugar onde haviam muitas dessas palmeiras, fizeram *tapiris* e ali passaram três dias. Voltam a caminhar e enfim chegam a uma área antiga e já “abandonada” dos Kõhõrõshi-theri: “el *shapono*, que es el nombre verdadero de su maloca, se habia vuelto monte. Las mujeres recogieron calabazas de las matas que crecían alrededor y en el techo del shapono para hacer camasas”. Ali, vão ao roçado, onde, segundo Helena, havia mandioca, urucum e bastante cana-brava, porém pouca banana (:34).

Já com os Karawë-theri, vão visitar os Shekerei-theri e no caminho encontram coquinho de *yawatoa* (:61). Helena vê muitas cascas desse coquinho quebradas no chão, sinal de que outros grupos passaram recentemente por ali – nas páginas seguintes ficamos sabendo que foram os Kõhõrõshi-theri e os próprios Karawë-theri. Podemos inferir que algumas das sementes espalhadas pelo chão devem brotar e formar novas palmeiras, incrementando a oferta de coquinhos no local. As pessoas do grupo com quem Helena está também quebram coquinhos e comem, e no dia seguinte saem com os cestos carregados.

Também os descartes de sementes de frutas comestíveis podem incrementar de forma significativa o potencial de formação de concentrados das espécies descartadas.

Isso pode ocorrer tanto nas áreas de coleta que os Yanomami manejam, ao longo dos caminhos florestais e trilhas, e também nos assentamentos, permanentes e temporários, onde permanece um grupo. Como afirma André B. Junqueira e colaboradores (2010), enquanto nos assentamentos temporários essas áreas podem gerar uma concentração de recursos que atraía o retorno desses ou de outros grupos sociais para o local, nos assentamentos permanentes essas áreas podem se transformar em pomares e jardins.

A comida já ia acabando quando Helena, junto com os Karawë-thari, chegam a um lugar chamado *shithipapíwei*, cheio de palmeiras e de cacau, próximo a um *shapono* antigo habitado pelos Kõhõrõshi-theri antes desse grupo se mudar para o novo *shapono* onde passou a viver. Isso vai ao encontro das conclusões de Nilsson (2010, 2017), quando diz que essas *manchas* de espécies comestíveis indicam o uso pretérito do local para moradia e roça: a concentrações de árvores da mesma espécie, com um dossel de idade semelhante, juntamente com a proliferação de plântulas de outras idades, sugere paisagens construídas, ou seja, antropizadas.

Segundo Eduardo Neves (2012), concentrados de árvores frutíferas são o resultado de abandono de roçados e acampamentos pré-colombianos; entre os Kayapo, segundo Posey (1993), faixas de castanha do Brasil, babaçu, açaí e bacaba estão associadas a vilas ancestrais e acampamentos temporários.

Entre os yanomami, as pupunheiras normalmente são plantadas ao redor das residências, às vezes também nas roças, sendo também um indicador de moradias pretéritas. É muito comum espécies cultivadas em um sítio de moradia persistirem por décadas, e serem encontradas por outro grupo que ocupe a região posteriormente (ver Lizot, 1980). Também Charles Clement, Laura Rival e David Cole (2009), no estudo da dispersão das populações pela Amazônia, tomam como base a pupunha (*Bactris gasipaes*).⁵²

52 O modelo geral apresentado pelos autores destaca os papéis da mobilidade e migração humana na domesticação e difusão de populações dessa planta, e, segundo os autores, pode ser extrapolado para a maioria das outras espécies de culturas.

Em um caso relatado por Helena, os Wānitima-theri não identificam quem possa ter plantado as pupunhas que encontram no alto de um morro e chegam a conjecturar que poderiam ser do “tempo do dilúvio”. O relato é interessante para pensarmos nos dados e conclusões presentes no estudo de Clement, Rival e Cole (2009), de que a mobilidade humana dentro de territórios definidos, bem como migrações além desses territórios, é o mecanismo de dispersão de sementes e o que mantém a variabilidade genética.

Helena relata que:

Estuvimos una semana en aquel lugar. Los cazadores salieron de cacería. Cuando regresaron, Miramawë los vio primero y se puso a gritar:

- Pijiguo! Pijiguo!

Husiwë dijo que no, que como iba a ser. Pero después se asomó, miró bien y vio que de verdade traían pijiguo. Dijeron que habian visto un cerro alto y, arriba, muchas matas de pijiguo maduro. Habian subido y visto de cerca, sin comprender de quién pudieran ser. Eran matas altísimas y las que retoñaban ya estaban cargando también. [...] Husiwë dijo en seguida que estábamos en una tierra desconocida y que era muy peligroso robar. Orusiwë volvió a decir que las matas crecían en un cerro alto y seguramente eran del tiempo del *motu kë u*⁵³: las semillas traídas por el agua se habian quedado entre esas rocas y alli habian retoñado...

Husiwë dijo que habia pasado demasiado tiempo para ser así. Seria de algum Yanomami que habia andado por ahí. Orusiwë entonces llamó a su cuñado y éste también dijo que no habia conuco, que las matas crecían en un cerro y que, junto a una laja, había muchas matas de palma; con eso habían hecho los mapires para cargar el pijiguo. No habian visto rastro de nadie. Otros también vinieron a confirmar la

53 Da época do dilúvio, segundo a mitologia yanomami.

verdad (:310-311).⁵⁴

Em sua tese, Nilsson (2017) relata que em diversos pontos das trilhas que historicamente servem aos deslocamentos na região do Toototopi, há testemunhos de interferências na paisagem. Um exemplo são as concentrações de cacauzeiros *porounahi* (*Theobroma cacao*) no sopé das serras – localidade conhecida atualmente como Xiroxiropi – que indicam prováveis moradias no passado, numa rota histórica de descida para as terras baixas. Dos vários grupos que hoje habitam essa região, Nilsson registrou ao menos três levadas migratórias por essa faixa, que depois acompanham o curso do *Paxotou* (Rio Cunha Vilar). Concordo com Nilsson quando esse diz que a associação das redes de relações e intercâmbio com tais interferências na paisagem tornam este um universo rico a ser estudado.

Entre os Yanomami, é comum observar também sementes de açaí (*Euterpe precatoria*), abacabas (*Oenocarpus bacaba*), as patauá (*Oenocarpus bataua*) brotando atrás da casa coletiva, onde costuma-se depositar os restos dos processamentos dos ‘vinhos’ (caldos feitos da polpa amolecida de frutos) de variadas palmeiras. Essas sementes, se deixadas, costumam brotar e tornar-se novas palmeiras. Isso pode, anos depois, ser observado como evidência de um local de moradia. Nesses casos não se trata da presença da planta em si, mas da configuração espacial que sua presença adensada provoca (Nilsson, 2017; Selau Verdum 2017; GATI, 2013).

Por outro lado, ainda segundo Nilsson (2017), adensamentos podem ser oriundos de *rotipë*, pequenas clareiras, por vezes imperceptíveis, onde as pessoas se reúnem e descansam de uma caminhada prolongada: *ro-*, *roai*, *roki*, refere-se a sentar-se, no sentido de descanso; *-ti-* partícula de permanecer, de ação contínua, de frequência (Nilsson, comunicação pessoal). *Rotipë* representa uma referência espacial de quando um local se torna mais habitual. Como vimos o descarte de sementes e frutas em um acampamento temporário pode gerar uma concentração de recursos no local, atraindo

54 Lizot (1980 :8) menciona o trabalho de Erika Wagner (1970) que realizou escavações arqueológicas no rio Mavaca e encontrou machados de pedra que datavam de uma antiguidade de 500 a 700 anos (datação com C14)

futuramente o retorno desse mesmo grupo social ou ainda de outros grupos para lá. Há também outras formas de pouso no mato, onde alguns locais gozam de certa preferência, a exemplo de acampamentos de pernoite em longas distâncias, em geral próximo a fontes de água. Estes, segundo Nilsson (comunicação pessoal), também poderiam receber a denominação de *rotipë*.⁵⁵

3.3. *Da nossa restrita maneira de ver agricultura, não dos yanomami*

Como vimos nos capítulos anteriores, os Yanomami foram a até bem pouco tempo classificados, comparados e ordenados como um povo *caçador-coletor*, em grande medida pela suposição de que eles vivessem unicamente da caça, coleta e pesca. Ou seja, fosse um povo sem agricultura, onde agricultura é entendida como sinônimo de roça, de roçado, e sua adoção e intensificação, considerada condição essencial ao desenvolvimento de maior complexidade socioeconômica e cultural.

Ao que tudo indica, como vimos no capítulo 2, esse argumento colocou a grande maioria dos arqueólogos e etnólogos das terras baixas da América do Sul na armadilha da procura dos sinais de agricultura como contraprova, e em certa medida parece que ainda somos vítimas desses mitos que nos levam em busca das evidências da agricultura no pacote civilizatório. Segundo o arqueólogo Claide de Paula Moraes (2015), mesmo não aceitando o determinismo ambiental, aceitamos o “determinismo agrícola” como marcador de complexidade social.⁵⁶

55 O termo *rotipë* também é associado a um lugar propositalmente desmatado e preparado a pouca distância da casa coletiva onde os convidados de um reahu se enfeitam, pintando o corpo e colocando os adereços mais bonitos. Este lugar ficaria afastado algumas dezenas ou centenas de metros, mas ainda escondido aos olhares indiscretos dos anfitriões (Dalmonego, 2015).

56 Segundo Moraes (2015), Roosevelt e sua procura pelos plantadores de milho parece ser um dos exemplos mais clássicos desse processo (Roosevelt, 1991); além de Donald Lathrap que construiu todo seu modelo de expansões linguísticas em função da busca de terrenos aluviais propícios para o cultivo (Lathrap, 1970 :68-83).

Dados paleobotânicos indicam a presença de potencial para a domesticação de plantas por diferentes partes do continente americano em períodos bastante recuados. No entanto, apenas em alguns locais a emergência da agricultura sucedeu à domesticação inicial de plantas. Na América do Sul, por exemplo, o registro arqueológico das terras baixas, principalmente da Amazônia, parece mostrar vários exemplos onde a domesticação não precedeu a emergência da agricultura. Ao contrário, no caso da Amazônia, deve-se notar como algumas das plantas mais importantes que compõem a dieta atual e pretérita dos povos indígenas da região, com exceção da pupunha (*Bactris gasipaes*), foram sequer domesticadas (Neves 2007, 2012). São em sua maioria palmeiras e plantas que necessitam de um manejo muito menos laborioso que o cultivo de um campo agrícola: é preciso apenas favorecer o crescimento dessas plantas para que elas produzam durante gerações. Como afirma Moraes (2015: 38): “parece que ao contrário do modelo determinista de escassez [de Betty Meggers] que previu que o inferno verde teria levado o homem à decadência, a abundância de recursos disponíveis na Amazônia liberou as populações do castigo da laboriosa agricultura”.⁵⁷

Ter-se liberado da “laboriosa agricultura” não isentou os yanomami de ter que criar e desenvolver uma também laboriosa tecnologia para ingestão de sementes com maior ou menor grau de toxicidade. O que chama atenção no detalhado relato de Helena Valero são as diferentes e trabalhosas etapas a que as sementes devem ser submetidas antes de poderem ser ingeridas, de forma que não pude deixar de comparar com, por exemplo, o processamento da mandioca brava, planta de origem americana, realizado por diversos povos e que foi objeto de diferentes estudos na antropologia, etnobotânica, arqueologia, história, agronomia etc.⁵⁸

No início do seu relato, logo após ter sido raptada, Helena caminha com os Kõhõrõshi-thari por cerca de 11 dias até chegarem ao acampamento onde se encontra o

57 Distinção entre domesticação e agricultura foi proposta por Rindos (1984).

58 Segundo Rafael Cartay, investigador do Centro de Investigaciones Agroalimentarias (CIAAL) da Universidad de Los Andes (Venezuela): “La Manihot esculenta Crantz tiene, probablemente, dos áreas de origen, ambas en América: en la parte norte de América del Sur y en la amplia región comprendida entre México y América Central” (Cartay, 2004).

restante do grupo. Aí passam aproximadamente 2 dias e depois caminham por mais uma semana. No caminho recolhem sementes de *wapu* (*clathrotropis macrocarpa*), espécie tóxica, porém comestível depois de processada por alguns dias e que os Yanomami comem “sancochadas como pan” (:216). O processamento para retirada dos venenos consiste em e armazena-las em cestos *sakosi* (cestos de 20 litros, aproximadamente) alternando-se momentos dentro e fora da correnteza do rio.

Sobre isso, Helena (:37) conta que caminha por cerca de um mês com os Kõhõrõshi-thari e que neste tempo passam comendo caça, raízes de *bejuco*⁵⁹, e onde encontram *wapu* param por uma semana para prepará-lo. Neste momento Helena estava sempre carregando um cesto cheio desses coquinhos.

El *wapu* es también pan para los yanomami. En verano. Dura tiempo. Lo comem especialmente en tiempo de hambre, cuando incluso saben comerlo desde que está verdecito. Cuando está verde, da mucho trabajo abrirlo. Cuando está seco, se abre solo, reventando arriba en la mata; así es fácil recogerlo.

Para recogerlo cuando está verde, los hombres se encaraman en la mata, allá garabatean, sacuden, cortan ramas. Los que están abajo recogen. Lo baten sobre una raíz de palo y se revienta la vaina, que es dura, saliendo las dos, três o cuatro semillas que están adentro. La vaina tiene una pelusita que produce picazón. Si se ve que las semillas están grandes, mandan que arriba sigan tumbando y abajo recogen. Después los hombres se pueden ir de cacería. El resto del trabajo les toca a las mujeres. (:216)

59 De origem Caribe, o termo bejuco se refere, em geral, às plantas trepadeiras da região. Por se tratar de um termo regional, aplicado às plantas conhecidas na região é difícil generalizar para plantas trepadeiras que não tenham uma morfologia ou estilo de vida similar às da região em que se utiliza o termo. Em termos botânicos, bejucos são as plantas trepadeiras ou que necessitem de planta guia, com gavinhas ou não, tanto herbáceas como cipós.

O passo a passo de como preparar essas sementes, indicado por Helena, nos dá uma idéia da complexidade de tal processo. A preparação do *wapu* é longa: “se deja hervir, a veces por días enteros. Al evaporarse el agua, se echa más en la olla: para cocinar *wapu* se echa três veces agua, así es como se ablanda; es mui duro”. Depois que amolece, o *wapu* é retirado da panela e picado com “*pecho de galápago*”. O *wapu* é colocado em um cesto de trançado apertado e deixado no igarapé por pelo menos quatro dias para que a correnteza leve o veneno. Depois desse tempo, é retirado da água, lavado, pisado e colocado sobre folhas de *casupo* (Marantácea cujas folhas servem para envolver e assar e cujas flores e brácteas são comestíveis), em seguida são novamente lavados e armazenados em um cesto grande, forrado com folhas de *helecho* ou de *manacá*. Este cesto é colocado novamente no igarapé para retirar o restante do veneno.

Retira-se o *wapu* do cesto de acordo com a quantidade que se vai comer naquele dia:

Lo lavan y colocan el grueso en una guapa y el chiquito en otra. Se echa el chiquito en una guatura forrada con hojas de *miyōma* o de *kōmishi* para que quede en limpio. El grueso se mete en un mapire forrado de *casupo*. Y todo se lleva a la casa. El más chiquito se machuca en una olla y se hace carato; el más grande se come con la cacería en lugar de plátano.

Así es como se prepara el *wapu* para comerlo en seguida. Pero cuando es para conservar, se escoge el más grueso, se pone aparte y se cocina de ultimo. Para prepararlo se pela, se parte en dos y se van ensartando las semillas, una detrás de outra, con un nudito de separación, en un bejuco fino. Así se hacen muchas sartas y se guindan a tostar en una barbacoa, sobre el fogón. Despues de unos cuantos días, se pone duro, seco. Entonces se enmapira y se guinda el mapire alto sobre el fogón. Despues si son muchos los mapires, se van a guardar en alguna cueva de piedra. Es como un depósito. Allá dura meses sin echarse a perder, al contrario del cunurí que dura tan poco. Cuando los índios quieren comenzar a

comer, abren un mapire y desensartan las semillas; meten todo adentro de um mapire más grande y lo dejan en remojo en el caño por unos três días. Así el wapu se hincha, se ablanda y suelta el veneno. Al cuarto día van las mujeres a ver si ya está blando; si está, lo pican, lo pisan y lo lavan. Finalmente lo vuelven a enmapirar y dejar en remojo algunos días más. Así se va todo el veneno. Lo sacan y lo lavan, frotando bien, y se reparte, Ya está bueno para comer.

El *wapu* es de sabor simple. Lo come todo el mundo. El *wapu* dura más que el *cunurí*; tal vez porque el *cunurí* tiene grasa. (:216-17)

Todas as espécies com predominância de amido de que se alimentam os yanomami são em algum grau tóxicas e necessitam ser processadas.⁶⁰ É necessário ralar, coloca-las de molho, lavar, ferver etc, da mesma forma que a mandioca brava precisa ser processada para retirada dos componentes cianogênicos. Mesmo as que não são tóxicas precisam de algum tipo de preparação antes de serem consumidas. Exceções são as sementes da castanha da Amazônia, *Bertholletia excelsa*, e da piquirana, *Caryocar pallidum*⁶¹.

Los hombres se fueran todos, con sus mujeres, a recoger *moriche*. Para recoger esta fruta los hombres se suben a la mata, cortan los racimos y los tiran al suelo. Sobre um cañito se hace una troja de metro y médio de alto; en ella enganchan los racimos, dejándolos guindar sobre el água. Arriba cubren con hojas de platanillo o con las mismas hojas del *moriche*. Eso lo hacen para que la fruta se ablande rápido y así se pueda comer. Com el calor el moriche se despega fácil. Pronto se ponen negras

60 Entre elas estão a *Clathrotropis macrocarpa*, *Inga paraenses*, *Plukenetia abutaefolia*, *Dioclea* aff. *malacocarpa*, *Inga* sp. e *Micrandra rossiana*, as três últimas encontradas apenas nas terras altas (Milliken; Albert; Gomez 1999). Segundo Lizot (1984) a espécie *Pouteria*, por exemplo, é tão amarga que precisa de seis horas em ebulição para poder ser consumida, Fuentes (1980) cita o nome yanomami *makararo* para outra semente com as mesmas características. Pode ser que se trate mesma semente.

61 Lizot (1984) menciona uma espécie não identificada que, se consumida em excesso, pode causar hemorragia. Provavelmente trata-se da *Huria*, citada por Helena Valero e Fuentes (1984).

las frutas y se caen al agua. Para que la corriente no se las lleve, más abajo se hinca una serie de estacas. A los cinco días se va a ver: ha caído casi todo el *moriche* y está blandito, ya se puede recoger. La prueba es que el agua se há puesto espumosa. Esto no lo hacían solo los Kōhōrōshi-thari en ese lugar que dije, sino que vi también a los Puunapiwei-theri y Witokaya-theri hacer lo mismo. (:45)

Outro exemplo que demonstra o alto grau de complexidade do processamento feito pelos Yanomami é o processamento do *Cunurí* (*conuria spruceana*), euforbiácea de sementes comestíveis que também é colocado na água para perder o veneno. Sobre a técnica de preparo do *cunurí*, Helena diz:

Los hombres y las mujeres habían salido a recoger *cunurí*. Trajeron mucho. Al día siguiente cada familia hizo su barbacoa con varejones de seje para secar encima el *cunurí*. Al outro día fueron a sacar conchas de palo, trajeron varias, les doblaron y amarraron los extremos, las colocaran algo entre dos palos e vaciaron adentro *cunurí*; despues echaran agua y, debajo, hicieran cadela. Yo pensaba que la concha se quemaría, pero vi que no. El fuego quedaba um poco retirado y se atizaba continuamente, por eso el agua demoro en hervir. Cuando hierve, la concha del *cunurí* se abre y es fácil de pelar. Entonces lo sacan y lo ponen en el suelo sobre hojas. Ya está blandito. En la canoa echan más para que hierva. Es venenoso el *cunurí* si se come crudo o mal sancochado. Allá en Rio Negro, en Tabocal, se habían muerto unos muchachos por eso. Después se pasa el *cunurí* sobre una barbacoa y se le prende fuego debajo para asarlo. Asado el *cunurí* se conserva más tiempo. Luego se guarda en unos mapires con hojas de *miyōma* y así se lleva a la maloca. Entonces se pone a remojar en un mapire, dentro de un caño, la cantidad que se quiere comer. Se deja como ocho días remojando. El remojo le quita la grasa, que es el veneno. Así hicieran entonces. Parece que esa grasa mata los piojos, por eso veia que aquellas

mujeres les embadurnaban la cabeza a sua hijos (:85).

Bruce Albert e William Milliken (2009), mencionam um certo destaque na mitologia yanomami da origem do uso alimentar destas sementes tóxicas. São interessantes também os mitos que tratam da domesticação de espécies silvestres, como o mito sobre a origem dos inhames cultivado *Dioscorea trifida* (espécie cultivada, mas que também pode ser encontrada em estado silvestre) e mitos que relatam a origem do processamento alimentar de sementes tóxicas⁶². Como estes autores ressaltam, a mitologia yanomami como um todo agrega uma considerável riqueza de aguçadas observações ecológicas, especialmente no que toca a relação entre a flora e os animais da floresta.

3.4. Conhecimentos sobre as plantas medicinais

Muitos dos primeiros estudos realizados entre os Yanomami (Chagnon 1968) reportavam que estes não usavam plantas medicinais e que o tratamento de doenças era exclusivamente xamânico. Estudos mais recentes continuam a reproduzir essa informação (Plotkin 1993). No entanto, segundo Milliken (1999), tem ficado mais evidente que tais conclusões se devem, principalmente, à ênfase dada pelos pesquisadores ao processo de cura xamânica que, conseqüentemente, acabou negligenciando outros aspectos como por exemplo, a fitoterapia, prática paralela de cura. Bruce Albert e William Milliken (2009) consideram que o fato de grande parte das plantas medicinais yanomami virem da floresta, e de seu uso ser de responsabilidade das mulheres idosas também podem ter contribuído para favorecer esse equívoco.

O sistema de cura yanomami tem como pilar principal a atuação dos xamãs, focalizada na etiologia das doenças e que busca atuar sobre os diversos agentes e vetores maléficos identificados com a origem dos danos inflingidos à imagem (*utupê*) dos

62 Wilbert; Simoneau, 1990 [M92] e [M76]

pacientes⁶³. Os xamãs agem sobre essa imagem corporal ou essência vital (*utupë*) de seus pacientes e também sobre o corpo interior (*uuxi*).

A cura com os remédios da floresta é empreendida após a sessão xamânica e, em geral, visa reduzir os sintomas - como febre, tosse, dores, etc. (Albert, Gomez, 1997). Como descrito em vários trechos por Velero, à sessão xamânica segue-se um tratamento feminino dos sintomas que afetam o envelope corporal (*sikɨ*) dos doentes, fazendo-se uso de plantas, fungos e, em menor medida, insetos e outros animais.⁶⁴ Sobre cura de um feitiço, Helena conta:

Al otro día Yaminawë-theri volvió a brujearme. Yo seguía con fiebre. Dos días despues me restregaron otra vez con hormigas. Eso me hizo sentir mejor. Me fue pasando la fiebre y el dolor de cabeza. Me volvieron a dar un baño más de hormigas y, entonces, mejoré del todo. Ruwawë también me brujeaba y, la última vez, me dijo que él había echado todo mi mal hacia el shapono de los Amahiri.

[...]

Así quedé buena al fin. Ahora sabía que es el *waka mōshi*. Este daño se saca de um ocumito que se cultiva en el conuco. [...] Cuando la persona enemiga no se da cuenta, uno se lo tira encima o se lo echa en el chinchorro donde se va a acostar. (:136-137)

Em outro caso, na página 175, ela relata o uso de *āshokāma kē hi*, planta anestésica que ela usou para curar sua dor de dente:

Los índios me tenían lástima; me brujeaban. Um día la vieja Yarotoma

63 Nas sessões de cura yanomami, os xamãs inalam o pó alucinógeno (*yaãkoana a* ou *paara a*) que induzem a um estado visionário durante o qual “chamam”, “fazem descer” ou “fazem dançar” os entes auxiliares, *xapiri pë*. Os *xapiri pë* são convocados pelos xamãs em função da relevância de suas armas e aptidões no processo terapêutico, que visa identificar e combater os agentes patogênicos (xamãs inimigos, entes maléficos da floresta, feiticeiros, etc.)

64 Vários insetos com propriedades medicinais foram coletados durante o estudo realizado por Milliken et al. (1999), incluindo três espécies de abelhas, oito espécies de formigas e duas espécies de cupins. Na região de Homoxi foi observado também o uso de moluscos e girinos (Albert; Milliken, 2009).

me dijo: “-Ves aquel palito de hoja ancha? Vete y sácale la raíz. Lávala bien y pásala. Pon la raspadura en el huequito de la muela y tapa con algodón. Ese es buen remedio para el dolor que tú tienes’. [...] Yo hice como me habia dicho la vieja Yarotoma. En cuestión de media hora me pasó el dolor”.

Helena relata também situações em que o uso de plantas é feito sem que, necessariamente, ocorra a sessão xamânica. Trata-se de plantas utilizadas para cicatrizar mais rápido feridas de flechas e também outros tipos de ferimentos. Na página 151, Koatowë havia sido ferido pelos inimigos, sua esposa, Kayapama, então recolhe folhas de *barbasco*, as envolve em folhas de plátano e as põe para assar. Depois retira as folhas já empapadas de suco e espreme na ferida de seu esposo. Diz que assim a ferida cura mais rápido.

No entanto, grande parte deste conhecimento acabou se perdendo, como afirma Albert e Milliken (2009). Como o conhecimento fitoterápico yanomami tinha sido desenvolvido no quadro epidemiológico do período anterior ao contato, sua farmacopeia parecia insuficiente diante das novas doenças trazidas pela invasão do território yanomami por não indígenas, acarretando a diminuição do uso das plantas medicinais yanomami⁶⁵. Além disso, a maioria das mulheres idosas das aldeias, principais conhecedoras dessas plantas, acabaram morrendo na década de 1970, a maioria em consequência dessas epidemias.

Segundo estudo realizado por Milliken e colaboradores (1999) na região do Demini, Balawaú e Xitei, a maioria das plantas medicinais são espécies silvestres, mas algumas são plantas cultivadas especificamente por suas propriedades medicinais⁶⁶. Há diferentes métodos de preparação e podem ser utilizadas as folhas, também raízes, látex,

65 Entre 2012 e 2013, foram realizadas oficinas de pesquisa e sistematização desses conhecimentos, envolvendo jovens pesquisadores yanomami, anciãos e outros membro da região do Demini (Albert; Coelho, 2013). A concretização deste projeto de escuta, transmissão e sistematização do conhecimento resultou no Manual dos remédios tradicionais Yanomami (HAY; ISA, 2016).

66 Milliken et al. (1999) falam de aproximadamente 16 espécies

frutas, flores, gavinhas e outras partes da planta, sozinha ou combinada com outras plantas.

As plantas mágicas podem ser utilizadas para atrair o sexo oposto, para trazer sorte durante uma caçada, para causar doença a alguém e para diversos outros motivos, como favorecer o crescimento das crianças, o desenvolvimento das moças, para dar valentia e coragem, reforçar a energia no trabalho, etc (Milliken et al. 1999 :111; Albert; Milliken, 2009; Selau Verdum, 2017; Valero, 1984).

Plantas às quais são atribuídos poderes ou efeitos sobrenaturais têm bastante importância e muitas são cultivadas nos roçados ou na clareira em volta da casa coletiva (*sipo a*)⁶⁷. Aquelas com poderes negativos tendem a ser cultivadas em lugares mais discretos.

Diversos outros exemplos são citados por Helena, como por exemplo um tipo de banho no igarapé para baixar a febre (:288), rama de *yipi* para voltar a si quando alguém desmaia (:296) ou o uso de tacajamaca, cujo pó, como já vimos em relato apresentado neste capítulo, os Yanomami esfregam na barriga das crianças para curar desintéria (:424).

A farmacopeia Yanomami foi desenvolvida através de um longo processo de pesquisa e experimentação da flora local. Algumas medicinas podem ter sido aprendidas de grupos indígenas vizinhos com os quais os yanomami mantiveram e mantém relações de troca, ou contato esporádico. Como a maioria dos grupos vizinhos dos yanomami acabaram sendo dizimados por, principalmente epidemias devido ao contato com a “fronteira branca” durante o século XIX, a análise desses contatos torna-se um pouco mais difícil.⁶⁸

Em pesquisa realizada em 2013, em Watoriki, e que resultou na minha monografia de conclusão de curso (Geografia, UFF, 2014), pude perceber que muitas

67 Sobre plantas mágicas ver: Albert (1985); Albert; Gomez (1997); Eguillor Garcia (1984); Fuentes (1980), Milliken et al. (1999).

68 Ver Albert (1985).

plantas mágicas e de cura continuam a ser cultivadas nos roçados e também a ser utilizadas. Naquela ocasião aponte que um mapeamento das redes de troca das mudas poderia gerar informações interessantes a respeito de “outros trajetos” e mapas possíveis.

Lanço mão dessa pequena explanação sobre as plantas medicinais para visualizarmos como os conhecimentos, os saberes e técnicas utilizadas não são algo estático, mas estão inseridos em um continuum de trocas, aprendizados e esquecimentos, podendo por vezes serem descartados, ou deixados de serem utilizados por falta de algum item que não é mais encontrado - ou por outros tantos motivos - e, algum tempo depois, serem retomados.

3.5. Contato, aprendizado e memória

Para Victor Toledo e Narciso Barrera-Bassols (2008), a expansão geográfica da espécie humana foi possível graças à sua capacidade de adaptar-se às particularidades de cada hábitat do planeta e, sobretudo, pelo reconhecimento e pela apropriação adequada da diversidade biológica de cada paisagem. Assim, a diversificação dos seres humanos se fundamentou na variação biológica, agrícola e paisagística. Existem estreitos vínculos entre os processos de diversificação biológica, genética, linguística, cognitiva, agrícola e paisagística. Todas estas formam um complexo biocultural originado historicamente, produto dos milhares de anos de interação entre as culturas e seus ambientes naturais.

Transformações significativas no uso dos elementos vegetais e na cultura material yanomami são fruto do contato interétnico e da grande diversificação dos saberes botânicos adquiridos pelos numerosos grupos locais que se espalharam nesta vasta região durante séculos (Albert; Milliken, 2009).

As espécies que compõem a floresta sofrem influência direta da altitude. Em razão das consideráveis variações (entre 100m e 1.600m acima do nível do mar), a área de floresta tropical ocupada pelos Yanomami abriga uma importante variedade florística, incluindo floras típicas de topo de montanha e de afloramentos rochosos, de savanas e

florestas de altitude (na Serra Parima), de florestas tropicais submontanas e de florestas densas de terras baixas inundáveis (Huber et al., 1984).

À medida que foram se deslocando das terras altas da Serra Parima em direção às terras baixas da bacia do Orinoco (na Venezuela) e dos rios Negro e Branco (no Brasil), em um movimento de crescimento demográfico, fissões residenciais e expansão geográfica, os yanomami foram entrando em contato com novas espécies e precisando ajustar sua seleção das espécies vegetais em função da disponibilidade, envolvendo-se num processo contínuo de adaptação às condições ecológicas encontradas ao longo de suas migrações. No processo de descida, os yanomami foram incrementando seu acervo de conhecimentos sobre a floresta, as espécies e seus manejos e construindo sua memória, tanto individual quanto coletiva, ao mesmo tempo que a floresta foi sendo modificada, manejada, manipulada.

Na página 40, Helena nos conta de uma ocasião em que caminhando, ainda com os Kõhõrõshi-theri, encontra *cumare* (*Astrocaryum vulgare*). Os yanomami não sabiam que esta planta tinha fibra, mas Helena, que sabia, quando passa pega um pouco. Quando param, à tarde, ela desfibra a planta, lava e coloca a secar para que branqueie: “los índios iban a ver, lo tocaban y me decian que era ‘*curagua*’ [espécie de agave]. Recordabam esa mata, que se da en la region de donde habiam benido”. E na página 306: “andando por allá pasamos por um chiquichical [...]. Aquellos Yanomami no sabian que se come el fruto de esa palmera”.

Os yanomami, em consequência de sua lenta, mas contínua expansão geodemográfica foram entrando em contato, também lenta e continuamente, com novos ecossistemas, especialmente com um mundo vegetal que não é semelhante em toda a Amazônia, tampouco na área ocupada por eles (algumas plantas, por exemplo, existem em lugares montanhosos, mas não nas planícies ou em áreas pantanosas). Estes microambientes foram sendo captados pelos yanomami em seus diversos deslocamentos. Segundo Fuentes (1980 :21-22), entre os Waputhawë-theri os anciãos da aldeia falam de algumas plantas, árvores e ervas que conheceram na juventude, em seus antigos lugares de residência e que não existem nos seus atuais locais de moradia. Diz

que as principais soluções adotadas pelos yanomami quando chegam a um lugar onde não se encontram plantas importantes por seu uso são: mudar a técnica, uma vez que já não há elemento para realiza-la ou buscar por outras plantas, antes ignoradas e que se descobrem como alternativas e que aparecem com tantas ou mais qualidades que a usada anteriormente. Uma importante atitude é a contínua investigação e experimentação dos diversos vegetais que se encontram ao redor de onde vivem. O conhecimento, portanto, é situado e contextualizado em “lugares” e constituído por uma história de práticas passadas e em constante mudança.

Por fim, na página 256, Helena relata que vê abacateiros pela primeira nos roçados yanomami: “El cacique tenía dos conucos, con mucho plátano, ocumo, yuca brava, yuca dulce, algodón, caña amarga. Tenía matas de onoto ya gruesas y cuatro matas grande de aguacate. Eran los primeros aguacates que yo veía entre los yanomami”. Já na página 299 ela relata que o grupo com quem está também começa a plantar abacate. Um exemplo de incorporação cultural de espécies e seu manejo.

* * *

Não há dúvidas de que os Yanomami já faziam roçado. Isso foi demonstrado no capítulo anterior e fica ainda mais claro a partir do que Helena nos conta. No entanto, ao acompanhar seu relato percebemos que o roçado é apenas mais uma entre as diversas formas de ação antrópica sobre a paisagem. Em vários trechos do livro acompanhamos Helena colhendo diferentes espécies silvestres comestíveis, como *cunúri*, *wapu*, palma de *yawatoa*, batatas silvestres e diversas outras, ocasiões em que voltava para o acampamento ou para a casa coletiva com “o cesto cheio” desta ou daquela fruta ou coquinho. Vimos também Helena e o grupo com o qual se encontra caminhando, grande parte das vezes em *wâyumi*, para determinado local, na mata ou para a casa de um grupo aliado, onde, muitas vezes, alguma espécie apreciada estava madura. Helena também cita que se depara com *manchas* de cacau, de pupunha e de outras espécies, e nos conta como localizam e demarcam o local onde encontrar um cipó útil, batatas silvestres etc.

Também foi possível identificar a associação que fazem entre os alimentos cultivados e silvestres e as diversas formas de comer esses alimentos.

Olhando para as pesquisas e estudos a que tive acesso, um ponto que mereceria ser melhor abordado e não teve a atenção merecida são os processamentos das sementes tóxicas para ingestão. Os exemplos fornecidos por Helena nos dão uma noção da complexidade e sofisticação das técnicas desenvolvidas, e nos permite ampliar nosso “acervo” sobre processamentos de espécie tóxicas, que, me parece, ainda se mantém focado quase que unicamente na mandioca. Talvez por ser essa uma espécie domesticada e que, juntamente com o milho, teve um importante papel histórico na colonização e na implantação de sistemas agrários no “Novo Mundo”, criando uma tradição de estudos.

Todos esses exemplos trazidos por Helena ao longo do seu relato nos fazem pensar sobre as diversas formas possíveis de cultivo. Fica claro que concentrar a atenção no roçado como *locus* e motor de transformação e produção da paisagem bloqueia a percepção de que estamos diante de uma maneira mais complexa e diversificada de ação antrópica sobre a paisagem, sendo o roçado apenas um dos elementos constitutivos de um todo maior e os relatos de Helena nos mostram isso.

A rede de alianças intercomunitárias é central na organização social Yanomami e tem reflexos na paisagem, sobretudo porque ao trilhar os caminhos que interligam as comunidades (a espacialização mais explícita dessa rede) os grupos, através do que chamarei de *interações discretas*, como por exemplo o descarte de sementes de açaí ao longo da trilha após uma coleta, o processo de “marcar” o lugar onde é encontrada uma espécie de cipó útil para que possam retornar mais tarde, ou ainda a pequena clareira que se abre ao retirarem as folhas desta ou daquela palmeira, permitindo a entrada de sol e a brotação de algumas sementes que estavam no chão, influenciam na constituição da floresta. Aqui poderíamos retomar o que afirma Balée a respeito das plantas silvestres. Segundo esse autor (1996), como já foi dito no capítulo anterior, muitas vezes o que estamos chamando de “plantas silvestres”, são espécies já manejadas, artefatos vegetais resultado de atividade agrícola pretérita, ou ainda, resultado de alguma passagem anterior por aquele local. Isso demonstra, no meu ponto de vista, como ainda

estamos, de alguma forma, presos a uma distinção simples entre plantas domesticadas e não-domesticadas.

CAPÍTULO 4

INTUINDO A DINÂMICA E OS MÚLTIPLOS ESPAÇOS DE CUIDADO, CRIAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO

Neste capítulo final pretendo trazer algumas contribuições a partir da minha experiência de trabalho de campo etnográfico junto aos yanomami da aldeia de *Watoriki*, no primeiro semestre de 2013. A aldeia está localizada no extremo nordeste do estado do Amazonas, entre as bacias dos rios Alto Catrimani (formador do Rio Branco) e Demini (o último grande afluente da margem esquerda do Rio Negro), no início das planícies ao longo da borda sul da cordilheira Parima, que define a fronteira entre Brasil e Venezuela. Naquele então, meu objetivo era observar e reunir o máximo possível de informações sobre a forma como os *Watoriki theri* ocupavam o seu território, com ênfase na horticultura. Queria compreender que associações (técnicas, simbólico-religiosas e mitológicas) os sujeitos com quem me relacionaria estabeleciam e acionavam na hora de escolher o local de um roçado, que espécies plantar e como, que associações estabeleciam entre as espécies (relações de proximidade e distancia no terreno) e porquê. Estava interessada e motivada pela agricultura dos/das yanomami pensada de maneira convencional, ou seja, centrado nas roças. Uma perspectiva que neste trabalho ponho em questão e problematizo.

Trago conteúdos que, acredito, dialogam com o que estivemos vendo até aqui. São observações localizadas, mas que, ao longo da escrita, não pude deixar de lembrar e, muitas vezes, tomaram outro significado a partir das leituras, da escrita e das reflexões que realizei durante a preparação desta dissertação.

4.1. A pesquisa de campo entre os *Watorikĩ theri pẽ*

O trabalho de campo foi desenvolvido em dois momentos, com uma duração total de dois meses: primeiramente, passei 28 dias na cidade de Boa Vista, capital do estado de Roraima. Aí tive a oportunidade de conversar com Davi Kopenawa e com outros yanomami que estiveram na Hutukara Associação Yanomami (HAY). Também estabeleci contato com pesquisadores e indigenistas moradores ou de passagem pela cidade (alguns vinculados ao Instituto Socioambiental) e também com o missionário italiano Carlo Zaquini (Missionários da Consolata no Brasil), que viveu por mais de duas décadas entre os yanomami na região do médio rio Catrimani (em Roraima) e que há mais de 50 anos se dedica à defesa dos direitos dos Yanomami.

O segundo momento foi em *Watorikĩ*, com duração de um mês. Lá participei do dia a dia da aldeia: acompanhava as mulheres no trabalho na roça, na busca de lenha e na coleta de alimentos na floresta num raio não muito distante do *shapono*; me dedicava ao aprendizado de diversos tópicos e, sobretudo, à tarefa mais difícil e que, me parece, mais estimulava os *Watorikĩ theri pẽ*, o aprendizado da língua yanomae. Apesar de ter aprendido muita coisa e sair de lá entendendo bastante do que falavam, ainda não conseguia me expressar com desenvoltura, tendo dificuldade para dialogar com as anciãs e os anciões da aldeia.

O deslocamento para Roraima foi precedido por um levantamento bibliográfico e da sistematização inicial da discussão. Durante a pesquisa bibliográfica, levantei dados e informações sobre os Yanomami e os *Watorikĩ theri* em específico: dados sociodemográficos; sobre ocupação do território; atividades de horticultura, caça e coleta; relações intercomunitárias; pressões externas que interferem na mobilidade, limitando-a ou direcionando-a; e aspectos cosmológicos da cultura yanomami.

Ao chegar em *Watorikĩ* no dia 13 de junho de 2013, fui acolhida pela Felícia, o que significou, numa casa coletiva (*shapono*), que minha rede de dormir foi posta

próxima à fogueira mantida por ela. Esta fogueira nos aquecia durante a noite, e nela cozinhávamos nossas refeições.⁶⁹

Levei uma pequena quantidade de comida *napë*, que cozinhava e oferecia para ela e suas filhas. Do mesmo modo, ela me oferecia uma quantidade da comida que cozinhava. Percebi que aceitar a comida por ela oferecida significava que estava realmente disposta a conhecer os yanomami e seu modo de vida: comeria do que eles comem. Era uma relação de troca, de reciprocidade, e foi este o código criado entre nós duas e mantido durante toda a minha estadia. Notei que comer a comida yanomami era importante, pois com frequência me perguntavam o que eu já tinha experimentado. Sempre que um alimento novo me era apresentado também era me dada uma lista dos alimentos que o acompanhavam, por exemplo: açaí se come com beiju, mas não com banana. Lembrei disso ao ler as considerações feitas por Fuentes a respeito da associação entre plantas silvestres e cultivadas (nota 45, pag. 78 dessa dissertação).

Aos poucos, fui entendendo o ritmo do dia-a-dia e sua rotina; aprendi alguns caminhos pela mata, o lugar das roças, a buscar por *ara amuko* (espécie de cogumelo) ou sair atrás de frutas, os locais de pesca próximos à casa coletiva, o nome de algumas plantas etc. Aprendi também que é pelo rádio (estação de radiofonia instalada na aldeia) que chegam e são transmitidas as notícias do cotidiano das demais aldeias dos yanomami na Terra Indígena Yanomami, e que todos passam por ali um momento ou outro do dia para ver e saber o que está acontecendo em outros lugares.⁷⁰

69 Para mais detalhes sobre as circunstâncias da minha chegada em Watoriki ver Selau Verdum 2017.

70 Parte da vulnerabilidade da Terra Indígena Yanomami está relacionada com a ausência de uma estrutura de comunicação que permita que as denúncias sobre as invasões e ameaças sejam comunicadas com agilidade à sede da Hutukara e às autoridades competentes. Para começar a solucionar essa questão, em 2005 a Associação Yanomami desenvolveu um projeto piloto para a formação de uma pequena rede de rádios instalada em 12 regiões da Terra Indígena Yanomami. A rede mostrou-se eficiente na circulação de informações fundamentais para o êxito das ações da associação, e em oito anos o número de regiões associadas passou para 32. Em 2012, a Hutukara iniciou uma campanha para a expansão de sua rede visando consolidar sua ação junto às comunidades e defender seu território. Sobre a campanha ver: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticiassocioambientais/colabore-com-a-expansao-da-radiofonia-na-terra-indigenayanomami> Acesso em: 10 maio 2018.

Foi acompanhando as mulheres e os homens no seu trabalho na roça que vi como faziam. Para alguns, perguntava de forma mais sistematizada, outras vezes apenas observava e ia aprendendo aos poucos com o *ver-fazer*. Foram as conversas casuais, o compartilhar e inserções nas atividades e na vida cotidiana na aldeia, nas trilhas e na visita aos roçados que minha compreensão foi sendo formada.

Pela manhã, quando não ia ao roçado, ficava junto ao fogo de Felícia e algumas vezes também me sentava junto ao de Fátima, Davi e sua família. Às tardes eu ia sentar junto ao fogo de Suhuma e, enquanto ela preparava o açaí, eu, ela e mais um grupo de mulheres conversávamos. As conversas iam por temas variados: como é menstruar, como é a gravidez e o parir, como é trabalhar, como ensinam, como aprenderam, como plantam, quando colhem, como curam... Elas iam conversando e me contavam enquanto riam das minhas dúvidas e, provavelmente, também dos meus erros com o yanomae.

Também fiz um esforço de registrar cartograficamente elementos como a localização das aldeias, dos roçados, das habitações coletivas e de unidades familiares, os trajetos e a coleta. Alguns mapas foram elaborados pelos yanomami e outros por mim, a partir das descrições que eles faziam. Nestes, não houve a rigidez das regras cartográficas, tratando-se mais de registros que facilitassem a visualização.⁷¹

Manter um *diário de campo* foi essencial; foi uma importante ferramenta de registros e de ajuda à memória, bem como de inspiração e fonte de questões que a pesquisa não deu conta de responder. É no diário de campo que vou buscar trechos que transcrevo e comentarei neste capítulo.

4.2. Relatos da roça

Nas roças em Watoriki encontrei plantadas uma grande variedade de espécies. A maior parte do espaço é dedicado ao cultivo de bananeiras e tubérculos, principalmente

71 Também busquei mapas e registros cartográficos em artigos e em publicações que visitei durante a pesquisa bibliográfica; disso resultou a confecção de alguns mapas, o que só foi possível com a gentil ajuda de Bia Lima e Françoise-Michel Le Tourneau.

mandioca, mas também cará, taioba e batata-doce, além de plantas de cura e venenos. Várias espécies frutíferas e algumas plantas de cura também encontrei plantadas na *cipo a*, em volta da maloca, e outras tantas foram identificadas ao longo dos caminhos por mim percorridos.

Durante a pesquisa, repassei com alguns yanomami os registros de espécies que Albert e Milliken (2009) havia identificado em levantamento realizado em 1993 e 1994. Constatei na ocasião que algumas não eram mais encontradas nos roçados dos moradores de Watoriki. Disseram que foram deixando de plantar ou porque os yanomami “foram esquecendo como se planta”, ou porque, quando plantadas, já não nasciam nas roças, a exemplo do tabaco.

Trecho do diário de campo:

Há uns dias acompanhei Felícia, Salomé e Dariana ao roçado. Entramos pelo mesmo *boreioyo* que leva ao roçado da Guiomar, mas depois da pedra enveredamos para o outro lado. Trabalhamos colhendo mandioca. Percebi que colhemos mais de uma espécie, mas não sei quais eram. Também não perguntei na hora, fiquei envergonhada e com a impressão de que não sabia como desenterrar as mandiocas nem descascá-las. Não tenho o mesmo domínio e agilidade com a faca que elas.

Neste dia, trabalhamos no que pareciam ser dois roçados (*hutu kana kupê*) contíguos. Eram pequenos e só tinham mandioca. As mandiocas foram descascadas ali mesmo no roçado e depositadas no cesto *w# a*. Os alimentos eram quase sempre processados no local, o que evitava que se carregassem pesos desnecessários. Após descascarmos as mandiocas, Salomé separou algumas estacas para serem cortadas em manivas e replantadas no dia seguinte. No caminho, em um veio d'água que nos cobria os tornozelos por causa da chuva, as mandiocas foram lavadas.

As coisas foram sendo descobertas ao longo do tempo e da vivência. Alguns eventos só eram compreendidos posteriormente, iluminando questões passadas e gerando novas interrogações. Anotei no diário de campo:

Hoje fui no roçado com a Suhuma e a Madalena. Lá plantamos cana, depois de limpar com o facão a área. Novos roçados são abertos no verão quando é verão forte. Primeiro, derrubam-se as árvores maiores e limpa-se o lugar. Juntam-se os galhos e folhas e bota-se fogo. Em seguida, inicia-se a limpeza mais fina. As mudas e manivas são plantadas no início das chuvas. Até lá, muitas plantas já nasceram e árvores estão começando a rebrotar, então é feita uma “nova limpeza” com facão e terçado. O que é arrancado é amontoado em um canto, junto com os da limpeza anterior. Aparentemente não existe sistemática, é plantado tudo misturado. Os genros trabalham nas roças de seus sogros. A roça da Madalena é também do Jair e do Morzaniel. Os roçados são conjuntos, mas separados, cada um tem o seu espaço, mas para quem olha parece que é um só. O local onde a terra concentra mais cinza é considerado o melhor para plantar. A ida ao roçado é diária, às vezes ao novo, às vezes ao antigo. Normalmente vai-se pela manhã. As crianças vão, mas não trabalham, comem cana ou algum mamão maduro. Nas roças antigas, continuam plantando *naxokoko* (mandioca); elas também são chamadas de *wãro patarim kana*. Fiquei com algumas perguntas na cabeça: os galhos amontoados no canto são usados para alguma coisa depois? Continua-se plantando banana no roçado velho?

Esta visita ao roçado da Madalena me fez compreender o que havia feito alguns dias antes no roçado da Felícia: não se tratava de dois roçados, e sim de um antigo, já em processo de ser tomado pela floresta, mas onde ainda eram colhidas e plantadas mandiocas. As manivas separadas por Salomé seriam, algumas, replantadas ali mesmo, e as outras, levadas para o novo roçado.

Como outros grupos yanomami, os *Watoriki theri pë* praticam uma agricultura de corte e queima itinerante. Soube que depois de aberta e limpa a área do futuro roçado, as espécies vão sendo progressivamente plantadas: as manivas de mandioca, as bananeiras, a batata-doce, o cará, o mamão, a cana-de-açúcar, “tudo misturado”, como repetia Suhuma enquanto cobria com terra três caroços de manga que espalhou pelo roçado. Espécies frutíferas também eram plantadas nos roçados, principalmente pupunha e manga. Praticamente todos os roçados tinham pupunha.

Quando a área aberta já foi cultivada por completo, abre-se mais uma parcela ao lado. Aí também a floresta é derrubada e queimada; o roçado torna-se maior. Desta forma os roçados vão crescendo numa direção geralmente constante. As novas plantações avançam e é nelas que se trabalha; as antigas vão sendo abandonadas progressivamente e vão sendo “reocupadas” pela floresta. Este movimento segue por cinco a sete anos, segundo Lizot (1980), quando o roçado é abandonado por completo e um novo é aberto em outro local.

Trata-se de um sistema dinâmico e complexo. Quando a roça está no auge produtivo, uma nova já foi derrubada e outra, velha, vai sendo tomada pela mata, mas ainda fornece banana, pupunha, canas de flecha e alguns tubérculos. É desta roça velha (*hoterim kana*) que são retirados os rebentos de bananeira e as manivas de mandioca que serão plantadas no novo roçado (*toterim kana*). Com alguns meses, as árvores cortadas no processo inicial de abertura da roça começam a rebrotar. São *pirimaaho thotho, hoko si, apia hi, okara sisi, hotakaa xihí, raxa kiki, maka hi...* Os grandes troncos das árvores derrubadas que permanecem caídos pelos roçados viram lenha e alimentarão as fogueiras.

Ao que parece, apesar de qualquer tarefa poder ser feita em qualquer momento, no período de seca, que vai de novembro a abril, os galhos pegam fogo mais facilmente, sendo o momento preferido para a queima. No entanto, durante os meses chuvosos ocorrem intervalos de estiagem, que são aproveitados para a abertura de novas roças, da mesma forma que podem ocorrer chuvas esporádicas durante os meses secos,

permitindo o trabalho agrícola. Durante minha estadia em Watoriki, que se deu na época das chuvas, José estava abrindo uma nova roça:

Hoje pela manhã o José e a Eda me levaram em seu roçado, foram me mostrar as plantas de cura que a Eda e sua mãe plantaram lá. [...] O roçado deles é perto e ele está abrindo um novo mais longe. No que visitamos não tinha flecha, as flechas são retiradas de um roçado antigo bem próximo dali. Ao lado avistava-se alguns pés de pupunha, e ele disse que se tratava de um roçado mais antigo ainda. [...] No roçado atual há cinco pés, como ele me mostrou.

Pelo que percebi, a escolha e a preparação do local são atividades masculinas e envolvem conhecimentos específicos. O plantio, em geral, é realizado pelos homens, que podem ser ajudados por suas esposas. Mulher que trabalha na roça é bem-vista, e Porfírio se gabava que sua esposa Anita não era “preguiçosa”, gostava de ajudá-lo na roça e também plantava.

Apesar de os yanomamis repetirem que quem trabalha na roça são os homens, observei diariamente mulheres indo ao roçado: elas são responsáveis pela colheita, assim como por prover a casa de lenha. Mas não apenas isso: tanto Felícia e sua filha Salomé como Madalena e sua filha Suhuma realizaram plantios em seus respectivos roçados. Com Madalena, plantei a cana-de-açúcar do Morzaniel, seu genro, e da Ehuana, sua filha, que estavam em Boa Vista para tratar da saúde de sua filha mais nova. Na área que estava sendo limpa, Madalena plantaria sua própria “parte” de cana. Mais tarde, conversando com as mulheres e os homens na maloca, cheguei à conclusão de que quase todas ajudam na limpeza e no plantio. Pelo que percebi, apenas a abertura da área e a derrubada das árvores são exclusivamente masculinas.

Como já foi dito, as mulheres são responsáveis por cortar e carregar a lenha. O corte é feito com machado, normalmente dos troncos das árvores caídas pelo roçado. Um dia fomos pegar lenha na *toterim kana* (roça nova) da Madalena. Fomos eu, Madalena, Nayara e Denise, as duas com suas filhinhas bebês, Dariana, que é sobrinha da Nayara e

tem 13 anos, e Nina e Edinho, netos da Madalena, que têm entre 7 e 10 anos. Percebi que é comum as mulheres com bebês de colo irem para a roça acompanhadas de pelo menos uma criança, que fica responsável por segurar o bebê e cuidar dele enquanto a mãe trabalha.

Neste dia, enquanto Nayara e Denise se revezavam para cortar a lenha, Madalena limpava a área (a mesma onde seriam plantadas suas canas). Limpava e contava como pretendia organizar aquela parte do roçado. Os vários troncos queimados que se estendem pela roça, criando um desenho geométrico e áreas isoladas, ajudam na delimitação. Limpávamos uma área isolada por dois troncos. Madalena indicava esta área e a seguinte como o local onde plantaria sua cana: “daqui até lá”. Apesar disso, não foi possível identificar alguma organização padrão das roças, o que não quer dizer que não exista; as espécies iam sendo distribuídas de acordo com as condições do local.

4.3. As mulheres e as plantas que curam

Se a escolha e primeira limpeza da área são atividades exclusivamente masculinas, assim como o plantio do timbó, o plantio das espécies de cura e dos venenos é de domínio exclusivamente feminino. Porém, nem todas as mulheres podem plantá-las: é preciso saber seus cantos e possuir outros conhecimentos específicos. As plantas ficam distribuídas pelo roçado, misturadas às outras, e tem-se a impressão de que estão sendo “protegidas” pelas outras espécies. Normalmente, pelo que observei, elas são plantadas próximo a algum tronco caído e onde há grande quantidade de cinzas misturada à terra.

Apesar do acesso aos remédios alopáticos, em todos os roçados que visitei haviam pelo menos algumas plantas de cura e o uso de cada uma era conhecido por quase todos os yanomami adultos com quem conversei, mulheres e homens. O uso dessas plantas pode ter diminuído bastante, mas não desapareceu, como se tem a impressão ao ler alguns relatos de pesquisadores.⁷² Plantas para dar coragem, por

⁷² Como vimos, a ênfase dada ao processo de cura xamânica pelos pesquisadores fez com que as práticas paralelas de cura acabassem negligenciadas.

exemplo, parecem continuar sendo amplamente utilizadas. Como em Watorikî poucas mulheres têm o domínio do plantio das plantas medicinais, algumas mudas vinham de outras aldeias. Isto me fez pensar que possivelmente haja alguma rede de trocas no território em torno das plantas de cura. Algumas sementes, como as de tabaco, também são trocadas. Tentativas recentes de plantio de tabaco foram feitas com sementes trazidas de aldeias localizadas no extremo norte da Terra Indígena Yanomami no Brasil. No entanto, segundo os relatos das *Watorikî theri pë*, as sementes não brotaram.

As plantas de cura são plantadas na roça e em volta da casa coletiva, mas a maioria é encontrada pelos caminhos. Quando isso ocorre, em geral a pessoa que a identifica marca o local para retornar e encontra-la mais tarde quando necessário.

No final dos anos 1970, os *Watorikî theri pë* passaram a ter contato mais permanente com a enfermaria do posto da Funai do Demini e com os remédios alopáticos. Particularmente os antibióticos e antimaláricos adquiriram grande prestígio, em virtude de sua eficácia, durante as graves epidemias de sarampo e malária que afetaram os Yanomami nas décadas de 1970 e 1980. Como o conhecimento fitoterápico yanomami tinha sido desenvolvido no quadro epidemiológico do período anterior ao contato, sua farmacopeia parecia “insuficiente” diante das novas doenças trazidas pela invasão do território yanomami por não indígenas. Tudo isso acarretou a diminuição do uso das plantas medicinais yanomami. Além disso, a maioria das mulheres idosas da aldeia, conhecedoras dessas plantas, morreram nos anos 1970, muitas em consequência dessas epidemias.

Oficinas de pesquisa e sistematização desses conhecimentos foram realizadas pelo Instituto Socioambiental entre 2012 e 2013 e envolveu jovens pesquisadores yanomami, anciãos e outros membro da região do Demini. O resultado desse projeto foi a publicação do *Manual dos remédios tradicionais Yanomami* (HAY; ISA, 2016) e, provavelmente, o aumento do interesse das jovens por esses conhecimentos.⁷³ Quando

73 Ver Albert; Coelho, 2013

estava em Watoriki, Salomé, Suhuma, Nayara, Denise, Eda e outras jovens, envolvidas no projeto demonstravam grande interesse pelo tema.

4.4. *Agriculturando trilhas*

Assim como para outros povos da Amazônia, como é o caso das zonas ecológicas dos Kayapós (Robert et al., 2012), apesar de haver lugares específicos de roçado, o restante do território da aldeia — isto é, lugares de antigas roças e aldeias, caminhos, florestas e campos — deve ser entendido como elemento de um mesmo sistema de “cuidado” com as plantas, que não necessariamente leva à domesticação ou sua incorporação como espécie cultivada em área de roçado.

No relato que recolhi do meu caderno de campo e apresento a seguir, vemos que o “cuidado” com as plantas e a intervenção na paisagem e na composição de vegetais que a configura, também ocorre durante os deslocamentos pelas trilhas, nas áreas de incidência e concentração de plantas e frutas de interesse, e nos locais de parada, seja para descanso ou para comer as frutas coletadas:

Há dois dias, saímos para pegar açaí. Fomos seis mulheres — eu, Salomé, Nayara, Denise, Guiomar e Eda —, quatro bebês e o Vovô Luís. As mulheres com suas crianças apoiadas na cintura e os cestos devidamente equilibrados na cabeça. Fomos pela trilha que segue para Ananariú, a famosa Perimetral Norte, que já foi tomada por árvores e cipós. Dela só restou o tubo que desvia a água para o igarapé em que tomamos banho no início do trajeto. Enquanto nos refrescávamos e brincávamos com os peixes, Vovô Luís cortou um galho do ingá. Comemos um bocado e eu descobri que larva é *totihi* (bom), mesmo as vermelhas, que ao meu olhar *napẽ* pareciam um tanto indigestas. Enquanto caminhávamos, íamos cuspidos os caroços de ingá pelo caminho. Paramos em seguida, numa floresta de castanheiras que se erguia na *Urihi*. Recolhemos os ouriços que estavam pelo chão. Com seus facões, as

cinco mulheres e Vô Luís batiam com força, abrindo um dos lados, por onde tiravam as castanhas. Tentei voltar num lugar, a alguns metros dali, onde tinha visto muitos ouriços pelo chão, mas, com pouco hábito de andar pela floresta, não tenho a habilidade em diferenciar árvores, galhos quebrados ou algo que possa servir de referência. Não achei os ouriços e só reencontrei meus parceiros porque Salomé me chamou e eu, seguindo sua voz, retornei ao lugar onde estavam sentados. Enquanto trabalhavam, comemos muitas castanhas. Um trajeto que facilmente, ao olhar de um *napë*, poderia parecer “ao léu”, para os yanomamis estava muito claro. Uma série de trilhas e caminhos marcados na floresta, se cruzando e bifurcando. Os olhos atentos avistavam frutos invisíveis para mim. Vô Luís subiu num pé de açai e nos trouxe dois cachos cheios. As castanhas foram colocadas em trouxas de folhas dispostas em forma de asterisco e fechadas depois com um cipó. Antes disso, Salomé me deu um cacau. O sabor era doce, e na mão ficava uma sensação de banana verde. Tenho a impressão de que demoro infinitamente mais para comer uma fruta do que eles. Assim como o ingá, as sementes do cacau foram dispersadas pelo caminho. As de açai, que deixam roxos os dentes e dedos de quem os come e manuseia, também eram deixadas nos lugares onde parávamos, quando cada uma pegava umas quantas na mão. Passamos por uma espécie de pântano, um lugar enlameado onde tive muita dificuldade para me movimentar. O chinelo soltava a tira, e eu fiquei presa umas quantas vezes. Por fim escorreguei e, para não cair, me apoiei em uma árvore cujo tronco está cheio de espinhos longos e duros. Machuquei a mão, e dois dias depois a almofada do dedo indicador ainda está inchada. Neste momento sentei, esperando enquanto as mulheres enfiavam seus braços em buracos à procura dos caranguejos que habitam esses lamaçais. Os caranguejos também foram colocados em trouxinhas de folhas. Mais tarde, essas trouxinhas seriam colocadas na fogueira e os caranguejos

seriam saboreados. [...] Enquanto esperava que elas catassem os tais bichos, percebi que Vô Luís se embrenhava em alguma árvore, fazendo com que frutos caíssem de forma barulhenta no chão. Eram os deliciosos *hotakaa xiki*. Comemos bastante. Eu comeria muito mais, mas logo quiseram continuar a jornada. Ainda consegui pegar três que botei no meu cesto para mais tarde. Apesar de terem vários espalhados pelo chão, não me aventurei a entrar na lama para buscá-los. Próxima parada: açai. Vô Luís trouxe uns doze cachos que debulhamos sobre folhas de bananeira. Enquanto eu e Salomé nos empenhávamos na função, as outras conversavam e comiam. Agora os cestos estavam pesados. Salomé se propôs a levar o meu, mas preferi levá-lo eu mesma. Andamos um pedaço. Paramos mais uma vez para pegar açai e Vô Luís apareceu com mais uns quatro cachos. Desta vez, não insisti, e Nayara trouxe meu cesto cheio.

Durante estas caminhadas constatei que existe um amplo conhecimento a respeito dos insetos. Algumas espécies de plantas, tanto silvestre como cultivadas são conhecidas dos Yanomami como hospedeiras e/ou atraentes para insetos dos quais os Yanomami se alimentam. Segundo Willian Milliken, Bruce Albert e Gale Gomez (1999), algumas lagartas que infestam as folhas de mandioca ou que destroem as plantas de tabaco são (ou eram, antigamente) consumidas pelos Yanomami. Lagartas também podem ser coletadas das folhas do *Inga* sp., ou da *Gouania frangulaefolia*, *Protium fimbriatum*, *Vismia guianensis*, além de diversas outras espécies silvestres. Larvas muito apreciadas são encontradas nos troncos da *Jacaratia digitata*, na fruta caída da *Maximiliana maripa* ou no tronco da *Mauritia flexuosa* e de outras palmeiras em estado de apodrecimento.

4.5. *Da transmissão de conhecimento*

Através do tempo, os Yanomami vêm realizando o manejo de um ecossistema notoriamente delicado. Este manejo incorpora um profundo conhecimento construído na integração com o meio, acumulado, experimentado e transmitido pela linguagem e memória. Configura-se, portanto, numa lógica de transmissão do conhecimento baseada na oralidade. As sociedades orais não são necessariamente sociedades analfabetas, uma vez que sua oralidade não é falta de escrita, e sim a não necessidade dela.

Ontem fui pegar o cesto com a Josane. A mãe dela estava ralando mandioca para beiju enquanto ela fazia, numa espécie de tear feito com galhos amarrados, uma tipoia para carregar Letícia. Perguntei quem a tinha ensinado a fazer aquilo e ela respondeu que ninguém a tinha ensinado, que ela aprendeu sozinha. Da mesma forma o cesto. Hoje no fim da tarde Salomé cortava um tronco de árvore para fazer lenha. Ao seu lado, a pequena Napata golpeava o tronco com um facão. Imagino que, se daqui a alguns anos perguntar à pequena Napata quem a ensinou a cortar lenha, me responderá que ninguém, que aprendeu sozinha. Não lembro exatamente a situação, mas me falaram aqui, a respeito de como aprender alguma coisa que no momento eu provavelmente queria aprender: “olha, que você aprende”.

Talvez possamos identificar este processo como o que Toledo e Barrera-Bassols (2009) chamam de acumulação-transmissão-experimentação, que se desenvolve intergeracionalmente como uma espiral em várias escalas espaço-temporais. O processo de aprendizado é contínuo, e nele cada pessoa vai absorvendo, interiorizando, acumulando e dominando esses saberes segundo as experiências vividas e a trajetória pessoal. Trata-se, portanto, de conhecimentos e técnicas tão antigos como presentes, tão coletivos quanto individuais, e atualizados no manejo do mundo. É por meio de brincadeiras e pela informalidade que as crianças vão aprendendo. Era interessante observar as crianças, tão pequenas, caçando pequenos pássaros com seus arcos e flechas

em miniatura. Quando um pássaro era morto, era despenado, limpo, e uma fogueira era feita. Nela era colocada também uma panela com alguma fruta colhida por eles, normalmente inajá (*Attalea maripa*). Em seu relato, Helena Valero (1984 :284) conta como as crianças aprendem a fazer festa:

He contado como hacen *reahu* los grandes. Los niños también lo hacen: jugando, naturalmente, em el shapono. A Miramawë le gustava jugar *reahu*.

Quando se muere a um niño su perito, lorito u otro animal de cría, sus compañeros se juntan com él, hacen una hoguera y queman al... muerto. Luego dicen que salen de cacería. Van al monte o al conuco y cazan algunos pajaritos, los traen y los cocinan. Hacen carato de plátano. Pilan o hacen que pilan los huesos del animal y lo que resulta lo entierran cerca del fogón de la casa. Entonces reparten la comida com los otros niños. Antes de repartila, a veces hacen su duelo a monotazos. Los padres, que miran curiosos a sus hijos, dicen:

- Calma! Poco a poco; así no. Así sí. Pégale, pégale. Ajá!

Así se divierten y aprenden a hacer fiesta.

[...] Los niños juegan mucho a vivir como los grandes.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2002), o conhecimento tradicional também se realiza por meio de pesquisa, experimentação e observação, envolve raciocínio, especulação e intuição, supõe uma prática constante e, enfim, muita troca de informação.

4.6. Mitos sobre plantas, cultivo e roçado

Por considerar as narrativas mitológicas artefatos culturais e históricos que podem contribuir, de alguma maneira, na compreensão da origem, da adoção, dos usos e das práticas no manejo das plantas e na transformação da *Urihi a*, apresento algumas

narrativas que encontrei ao longo de minhas leituras. A introdução deste tema visa tão somente fornecer algumas pistas de investigação e reflexão para futuras pesquisas.

Encontrei referências sobre a origem das plantas domesticadas tematizado em dois mitos registrados por outros pesquisadores da cultura Yanomami: o de *Koyori*, situado no tempo dos primeiros ancestrais animais (*yayori*), e o de *Tëpërësi*, o ser aquático sogro de *Omama*, no tempo das origens da humanidade atual (Wilbert; Simoneau, 1990). Segundo a mitologia yanomami, as roças surgiram com *Koyori*. No tempo em que *Koyori* veio a ser, as pessoas só comiam frutos da floresta. Foi ele quem pediu as plantas cultivadas ao Ser da fertilidade, *Në roperi*, e fez crescer milho, bananeiras, mandioca, taioba e cará.

Nos primeiros tempos, quando a floresta ainda estava se transformando, *Koyori* descobriu nela o valor da fertilidade das roças e o transmitiu para os yanomami. *Koyori* é o verdadeiro dono da fertilidade da floresta, por isso os yanomami não precisam ficar regando as roças, só o valor de fertilidade basta. Kopenawa e Albert (2015) contam que *Koyori* trabalhava sozinho na floresta, o dia todo. Dizia para os outros que estava derrubando árvores à procura de mel, mas na verdade passava o tempo todo abrindo uma roça cada vez mais imensa. Como naquele tempo ainda não existiam plantas cultivadas, *Koyori* batia o pé no chão e as bananeiras e os pés de milho começavam a crescer. Sua sogra, chamada *Poomari*, tinha um gênio difícil e reclamava muito. Um dia ela insultou *Koyori* e, para se vingar, ele pediu que ela fosse buscar milho cada vez mais longe em sua vasta roça. Ela acabou se perdendo e se transformando no pássaro *poopoma*, cujo canto até hoje pode ser ouvido nas roças.

Na mitologia yanomami, *Koyori* é associado à fertilidade da terra e à riqueza das roças. É um incansável abridor de roças, dono de imensas plantações de milho. *Koyori* é também o ancestral mitológico (o “pai”) da formiga cortadeira *koyo*, grande devastadora de roças de mandioca. Note-se que, nas roças, o milho é a única planta que essas formigas não atacam (Gourou, 1982 :83).

Já *Omama* pescou a filha do ser aquático *Tëpërësi*, *Thëyoma*, e se casou com ela. Então seu sogro decidiu fazer-lhe uma visita e ensinar *Omama* a cultivar plantas de roça.

Ele levava um enorme e pesado saco de palmeiras trançadas cheio de brotos de bananeira, manivas de mandioca, cará, taioba, batata-doce, cana de açúcar, sementes de tabaco, mamão e milho. Mas, de longe *Tëpërësiki* fazia um barulho amedrontador e, com pavor de encontrar o sogro, *Omama* se transformou numa peça de metal e se fincou no chão de sua casa. Seu irmão *Yoasi* quis imitá-lo, mas se transformou numa simples cavadeira de madeira de palma. Quando *Tëpërësiki* entrou na casa, viu apenas sua filha e perguntou onde estavam o marido e o cunhado dela. Ela indicou com os lábios a barra de ferro e o pedaço de madeira. *Tëpërësiki* então declarou: “você vão plantar as coisas que eu trouxe e multiplicá-las. Quando tiverem filhos, e os humanos forem muitos, eles poderão se alimentar delas!”. Depois, voltou para sua casa debaixo d’água. São esses os alimentos que os Yanomami comem até hoje.

Em Smole (1976) encontrei um trecho sobre alguns heróis culturais dos *Barafiri*, grupo yanomami que habita o lado venezuelano da Serra Parima, em que é citado *Omawa*, espírito a quem se atribui quase tudo o que este grupo sabe ou tem. Segundo Smole, quando *Omawa* descobre que *Rajara*, uma serpente gigante que às vezes se transmuta em uma anciã, tem um jardim secreto onde crescem bananas e outros cultivos, força-a a ensiná-lo como cultivar. É desta forma que *Omawa* pode passar este conhecimento à humanidade. Do lado brasileiro da Parima, *Rajara* é um espírito masculino que habita as águas profundas. Também Lizot (1974) compila uma série de mitos no livro *El hombre de la pantorrilla preñada*. Um deles conta a origem dos bananais, e outro a origem do tabaco, ambos citando o monstro da água *Rajara*.

* * *

Ao caminhar pelas trilhas, acompanhando as mulheres na coleta de frutas, observando sua habilidade em identificar frutos e sua prática de espalhar sementes ao longo do caminho, me dei conta de que o roçado não é o único local manejado. Em suas caminhadas, os/as yanomami vão transformando a *Urihi a* como um todo. A floresta, espaço vivido e palco das relações entre humanos e não humanos, torna-se também um

espaço transformado e criado. Foi esta percepção que me levou a desenvolver o tema desta dissertação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa dissertação percorremos um longo caminho, ao ponto que, acredito, tenha ficado claro que os yanomami realizam um manejo complexo, de um ecossistema notoriamente delicado. Isto foi possível porque eles estiveram acumulando, transmitindo e testando seus conhecimentos e práticas por centenas de anos, em um processo de íntima interação e compreensão do seu entorno. Vimos que este manejo não se limita ao processo de domesticação de plantas, mas diz respeito à uma série de ações que refletem relações de cuidado, para além das áreas de roçado. Estas ações culturais têm efeitos no ambiente natural em diferentes escalas de tempo – de curta a longa duração.

Ao longo do trabalho foi feita uma revisão crítica de alguns conceitos utilizados nos estudos sobre a ação antrópica de populações indígenas na paisagem Amazônica e apresentadas algumas abordagens e discussões recentes que colocam em questão vários dos pressupostos destas correntes teóricas. Em seguida, ajustando o foco da nossa lente de aumento, e à luz da discussão realizada no primeiro capítulo, tivemos uma visão geral do processo de identificação e de classificação dos Yanomami e vimos como estudiosos vem construindo suas investigações junto a eles. Também, como estudos recentes vêm articulando o plantio dentro dos roçados, o cultivo e cuidado de plantas não domesticadas e a mobilidade. Já no terceiro capítulo, numa tentativa de me aproximar um pouco mais da ideia de *sistema de agriculturação yanomami* que estou propondo, “convidei” Helena Valero para que descrevesse como eram suas caminhadas com os yanomami e o que as incentivavam, e de que forma roçado, coleta e cultivo estavam associados à abertura de trilhas e caminhos, ao manejo da caça etc.

Por fim, a partir da minha experiência de trabalho de campo etnográfica junto aos *Watorikí theri*, em 2013, trouxe algumas observações e reflexões buscando contribuir para iluminar e dar substância a esta ideia. Os mitos que tratam da origem histórico-cultural da adoção das práticas de cultivo e de algumas plantas; um relato da dinâmica de abertura e plantio das áreas de roçado e sua transformação ao longo do tempo; relatos

sobre o uso de plantas de cura, conhecimento detido especialmente pelas mulheres; além de relatos e reflexões sobre a prática de transmissão intergeracional de conhecimentos.

Os princípios da *imaturidade* e de *degeneração* cultural penetrou, a partir de meados do século XIX, o discurso da ciência para os povos amazônicos. O “reducionismo ecológico” foi uma posição dominante não somente na antropologia, mas também se manifestou nos estudos arqueológicos. Estava orientado teórica e metodologicamente pela ideia de passividade da cultura frente ao meio ambiente; de que a mobilidade seria função direta da distribuição e escassez dos recursos; e pelo caráter exclusivamente explorativo da caça e da coleta. No entanto, os dados apresentados indicam que não existe na região qualquer barreira natural à ocupação humana, à inovação cultural ou à invenção.⁷⁴

A mobilidade e o padrão de assentamento das sociedades classificadas como *caçadoras-coletoras* são, em parte, uma maneira complexa de agir visando concentrar recursos florestais em manchas, e a forma como estas sociedades intervêm e manejam as florestas faz, inclusive, com que aumente a oferta de caça.

A imagem da alteridade Yanomami como um povo “nômade, bárbaro e selvagem”, construída por etnólogos, cientistas e viajantes na primeira metade do século XX irá pautar e permear a produção etnológica, as descrições etnográficas e muitas das discussões entre “especialistas” nas décadas seguintes.

Os trabalhos e discussões apresentados colocam por terra a afirmação de que os yanomami não tinham agricultura antes da aquisição de ferramentas metálicas, ou que não tinham conhecimento das práticas de cultivo e domesticação de espécies vegetais. Como vimos, os yanomami não só tinham esse conhecimento como a prática da agricultura está presente na lembrança dos mais velhos como uma atividade há muito

74 Hoje sabemos que a Amazônia tem sido ocupada há cerca de 14.000 anos, tão cedo como em outras partes das Américas, por diferentes povos, com distintas formas de organização social e política. Além disso, a descoberta de cerâmicas, com datas que chegam a cerca de 7.000 anos e estão entre as mais antigas do continente americano - certamente mais antigas que as mais antigas cerâmicas das terras altas - atestam que a Amazônia foi um centro independente de inovação cultural no passado (Neves, 2012).

realizada; um conhecimento que lhes permitiu cultivar em diferentes ambientes e condições geográficas. O maior ou menor envolvimento dos yanomami na constituição de roçados – e também na desconstituição destes e na formação de “manchas” de espécies úteis – é melhor compreendida se analisada a partir de uma perspectiva sociopolítica dinâmica e circunstanciada.

No entanto, ao acompanhar o relato de Helena, percebemos que o roçado é apenas mais uma entre as diversas formas de ação antrópica sobre a paisagem. A dinâmica de mobilidade e o sistema de uso da floresta pelos yanomami, assim como a rede de alianças intercomunitárias (central na organização social Yanomami) criam uma intrincada rede de caminhos florestais, de lugares conhecidos e desconhecidos e têm reflexos na paisagem.

As áreas de roçado e moradia constituem os *processos de maior impacto* na paisagem, resultando em clareiras que ao se regenerar produzem uma floresta enriquecida com novos elementos, incluindo árvores e plantas permanentes, oriundas das coletas para lá levadas. Tratam-se de sistemas específicos dentro da floresta que têm algumas características notadas e aproveitadas pelos yanomami. Porém, como vimos, os grupos, também influenciam na constituição da floresta através de *interações discretas* (como o descarte de sementes ao longo da trilha após uma coleta, o processo de “marcar” o lugar onde é encontrada uma espécie de cipó útil, ou batata silvestre e retornar mais tarde para cilhe-los, a pequena clareira que se abre ao retirarem as folhas desta ou daquela palmeira, permitindo a entrada de sol e a brotação de algumas sementes que estavam no chão etc.), transformando-a e exercendo sua coexistência com outros seres da floresta. O aproveitamento das características de ambas (*discretas e de maior impacto*) direciona a reflexão para uma intencionalidade.

Os exemplos fornecidos por Helena Valero nos dão uma noção da complexidade e sofisticação das técnicas desenvolvidas para ingestão de espécies cianogênicas ou tóxicas. O papel histórico da mandioca na colonização e na implantação de sistemas agrários no “Novo Mundo”, criou uma tradição de estudos que tem esta espécie como foco. De fato, o processamento da mandioca brava, as técnicas e artefatos desenvolvidos

é algo sem dúvida admirável, porém, me parece que o desenvolvimento de técnicas tão sofisticadas quanto para o processamento de sementes florestais é outro indício, ou pista, de que estamos diante de um sistema que merece um pouco mais de atenção.

Todos esses exemplos trazidos por ela ao longo do seu relato nos fazem pensar sobre as diversas formas possíveis de cultivo. Fica claro que concentrar a atenção no roçado como *locus* e motor de transformação e produção da paisagem bloqueia a percepção de que estamos diante de uma maneira mais complexa e diversificada de ação antrópica sobre a paisagem. A associação que os yanomami fazem entre os alimentos cultivados e silvestres, nas diversas formas de comer esses alimentos, indicam a associação feita entre coleta, cultivo e roçado e podem ser uma pista interessante para futuras pesquisas.

Ainda que em 2013 meu interesse fosse a agricultura pensada de maneira convencional, ou seja, centrada nas roças, o processo da pesquisa de campo me fez perceber que as práticas de manejo da floresta pelos yanomami se estendem para além dos roçados e foi esta percepção que me estimulou a começar a desenvolver o tema dessa dissertação. Ao caminhar pelas trilhas, acompanhando as mulheres na coleta de frutas, observando sua habilidade em identificar frutos e sua prática de espalhar sementes ao longo do caminho, me dei conta de que o roçado não é o único local manejado, mas que estava diante de uma maneira mais complexa e diversificada de cultivar, onde o roçado é apenas um dos elementos do que constitui o que aqui decidi chamar de *sistema de agricultura yanomami*.

Estudos de macro e micro vestígios de plantas, realizados em diferentes sítios da Amazônia, têm mostrado uma quantidade surpreendente de plantas não domesticadas, principalmente palmeiras, presentes nesses sítios, além de uma relativa desimportância da mandioca como base da dieta desses povos. Uma ideia importante neste trabalho foi a de que a intervenção e o manejo de recursos silvestres não implicam necessariamente domesticação, ainda que não a excluam. Segundo Gnecco (2003), evidências diversas de intervenção antrópica no ecossistema demonstram o quão equivocado é considerar que o manejo de espécies vegetais está unicamente relacionado com o aparecimento de

cultígenos como o milho e a mandioca. Ao produzir vegetais, animais ou micro-organismos, são mobilizados saberes, conceitos, ferramentas e relações sociais de caráter particular, mas também se expressa uma certa concepção do mundo e da sociedade.

A premissa deste trabalho é que a abundância, e não a escassez, é o ponto de partida para uma reflexão sobre a história antiga e presente da Amazônia. Em síntese, os grupos caracterizados como *caçadores-coletores* dos trópicos não tiveram (nem têm) que tornar-se agricultores sedentários para aumentar a produtividade dos recursos; *caçadores-coletores* não apenas caçavam e coletavam, eles também cultivavam em movimento e se movimentavam para cultivar e produzir.

Como vimos, diversas modalidades estão relacionadas ao conceito de agricultura, dando ênfase a este ou aquele componente. Segundo Laure Emperaire (2010), essas definições dependem das escalas temporais e espaciais consideradas e repousam sobre sistemas de valores atribuídos a essas atividades. Laure e colaboradores (2010), irão tratar *agricultura* no seu sentido mais amplo, ou seja, o de transformar o espaço e manejar uma diversidade de plantas com finalidades produtivas. É tomando de empréstimo essa noção, e me aponhando nela, que proponho a ideia de *sistema de agriculturação*. Se agricultura tem o sentido de transformação do espaço e manejo com a finalidade de produção, proponho *agriculturação* buscando também um sentido de ação contínua, de movimento, de movimentar-se para cultivar e produzir. O que tento esboçar aqui é a interdependência desses processos. Ambos envolvem várias escalas ecológicas, temporais e socioculturais, atravessam domínios da vida material, social, política e econômica, repousam sobre ecossistemas, espécies de plantas e animais, conceitos e saberes, normas sociais e têm funções tanto produtivas como simbólicas.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Albert, Bruce.

1985 *Temps du sang, temps des cendres*: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est. Tese (Doutorado) — Université de Paris X-Nanterre, Paris.

1989 Yanomami “violence”: Inclusive fitness or ethnographer’s representation? *Current Anthropology*, 30:637–640.

1997 Terra, ecologia e saúde indígena: o caso yanomami. In: Barbosa, R. I.; Ferreira, E. J. G.; Castellón, E. G. (Eds.). *Homem, ambiente e ecologia no estado de Roraima*. Boa Vista: Inpa. pp. 65-84.

Albert, Bruce; Alcida Rita Ramos.

1988 O extermínio "acadêmico" dos Yanomami. *Humanidades* 18:84-89.

1989 Yanomami Indians and anthropological ethics. *Science*, 244:632.

Albert, Bruce; Vicente A. Coelho.

2013 Yanomami desenvolvem pesquisa intercultural sobre plantas medicinais em oficinas. Instituto Socioambiental, 21 out. 2013. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/yanomami-desenvolvem-pesquisa-intercultural-sobre-plantas-medicinais-em-oficinas>>. Acesso em: 31 mar. 2018

Albert, Bruce; Gale G. Gomez

1997 *Saúde yanomami*: um manual etnolinguístico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

Albert, Bruce; Davi Kopenawa.

2003 *Yanomami, l'esprit de la forêt*. Paris: Fondation Cartier pour l'Art Contemporain; Arles: Actes Sud.

Albert, Bruce; François-Michel Le Tourneau.

2007 Ethnogeography and resource use among the Yanomami toward a model of "reticular space". *Current Anthropology*, v. 48, n. 4, p. 584-592

Albert, Bruce; William Milliken.

2009 *Urihi-a: a terra-floresta Yanomami*. São Paulo: Instituto Socioambiental; Paris: Institut de Recherche pour le Développement.

Alcorn, Janis B.

1989 Process as resource: the traditional agricultural ideology of Bora and Huastec resource management and its implications for research. *Economic Botany*, 7:63-77.

Amado, Janaína.

1990 The frontier in comparative perspective: The United States and Brazil, em *Frontiers in comparative perspectives*. Washington D.C., The Woodrow Wilson Center, p.28-55.

1995 Região, sertão, nação. *Estudos Históricos*, 8(15): 145-151.

Anderson, Anthony; Darrel Posey.

1985, Manejo de cerrado pelos índios Kayapó. Boletín do Museu Paraense emílio Goeldi, Serie Botanica Vol.2, no1, pp.77-98

1989 Management of a tropical scrub savana by the Gorotire Kayapó of Brazil. *Advances in Economic Botany*, vol 7, The New York Botanical Garden, pp. 159-173

Andrade, Karenina V.

2007 *A ética Ye'kwana e o espírito do empreendimento*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Araújo, Melvina Afra de.

2006 *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima*. São Paulo: Humanitas.

2013 Antropologia na missão: relações entre a etnologia confessional de padre Schmidt e a antropologia acadêmica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 33(1):

30-49.

Caballero Arias, Hortensia.

2005 Primeros encuentros: Los Yanomami en las representaciones post-coloniales de la primera mitad del siglo XX, *Antropologica*, 104: 5-34.

2006 Políticas territoriales, memoria histórica e identidad: los Yanomami ante la demarcación de sus tierras, *Antropológica*, 105-106: 99-130

2014 Desencuentros e encuentros em el Alto Orinoco: incursiones em Território Yanomami, siglos XVIII-XIX. Caracas: Ediciones Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas

Arroyo-Kalin, Manuel.

2010 The amazonian formative: crop domestication and anthropogenic soils. *Diversity*, 2, 473-504

Azcona, Jesus.

1984 "La Escuela Histórica de Viena y la antropología vasca. Su alcance epistemológico en el contexto de la antropología europea". *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, año 16, n. 43: 137-152.

Balée, William.

1989 The culture of Amazonian forests. *Advances in Economic Botany* 7: 1-21.

1994 Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany. Nova York: Columbia Univ. Press.

1996 O povo da capoeira velha: caçadores-coletores das terras baixas as América do Sul. In: Uma estratégia latino-americana para a Amazônia. Crodowaldo Pavan (org.) Brasília, Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: Memorial, pp.158-166.

Balée, William; Clark L. Erickson (eds.).

2006 Time and complexity in historical ecology: Studies in the Neotropical lowlands. New York: Columbia University Press.

Barandiaran, Daniel.

1967 Agricultura y recolección entre los indios Sanema-Yanoama o el hacha de piedra y la psicología paleolítica de los mismos. *Antropológica* 19: 24-50.

Barker, James.

1953 "Memoria sobre la cultura de los Waika". En *Boletín Indigenista Venezolano*, 1(3-4): 433-489.

Biocca, Ettore

1968 Yanoama: Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens. Paris: Librairie Plon.

Bonnemaison, Joël.

2002 (1981) Viagem em torno do território. In: Correa, R. L., Rosenndhal, Z. (Org.). *Geografia Cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: EdUERJ. pp. 83-131.

Brasil.

1992 Presidência da República. Decreto s/n de 25 de maio de 1992. *Diário Oficial da União*, Brasília, 25 maio de 1992. Disponível em: <http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=/v0904/doc_of/25_mai_1992.htm>. Acesso em: 31 mar. 2018

Caballero Arias, Hortensia.

2005 Primeros encuentros: Los Yanomami en las representaciones post-coloniales de la primera mitad del siglo XX, *Antropologica*, 104: 5-34.

2006 Políticas territoriales, memória histórica e identidad: los Yanomami ante la demarcación de sus tierras, *Antropológica*, 105-106: 99-130.

2014 Desencuentros e encuentros em el Alto Orinoco: incursiones em Território Yanomami, siglos XVIII-XIX. Caracas: Ediciones Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

Cabrera, Gabriel; Carlos E. Franky Calvo; Dany Mahecha Rubio.

1999. Los Nukak: nómadas de la Amazonia Colombiana. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: Fundación Gaia – Amazonas 405p.

Capobianco, Joao Paulo Ribeiro (org.).

2001 *Biodiversidade na Amazônia brasileira*. São Paulo: Estação Liberdade; Instituto Socioambiental.

Cárdenas, Dairón; Gustavo Politis.

2000 Territorio, movilidad, ethnobotánica y Manejo del bosque de los Nukak Orientales, Amazonía colombiana. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Carneiro, Robert L.

1956 Slash and Burn Agriculture: A Closer Look at Its Implications for Settlement Patterns. in Anthony F. Wallace (ed), *Men and Cultures: Selected Papers on the Fifth International Congress of Anthropological and Ethno-ecological Sciences*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 229-234

1995 The history of ecological interpretations of Amazonia: Does Roosevelt have it right. In: ESPONSEL, L. E. *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world*. Chicago: University of Arizona Press, p.45-70.

Carneiro da Cunha, Manuela; Mauro W. B. Almeida.

2002. *A enciclopédia da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Cartay, Rafael.

2004 Difusión y comercio de la yuca (Manihot esculenta) en Venezuela y en el mundo. *Agroalimentaria*, 10(18): 13-22,

Chaffanjon, Jean.

1989 *El Orinoco y el Caura*. Caracas: Organización Orinoco.

Chagnon, Napoleon A.

1968 Yanomamö: The Fierce People. New York: Holt, Rinehart and Winston. (1^a ed.)

1983 Yanomamo: The fierce people. New York: Holt, Rinehart and Winston. (3^a ed.)

2014 Nobres selvagens: minha vida entre duas tribos perigosas - os ianomâmis e os antropólogos. São Paulo: Três Estrelas.

Clement, Charles R.

1999 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources: I. e relation between domestication and human population decline. *Economic Botany* 53:188-199.

2006 Demand for two classes of traditional agroecological knowledge in modern Amazonia. In: Human impacts on Amazonia: the role of traditional ecological knowledge in conservation and development. Posey, D; Balick, M (eds.). Columbia University Press. New York, pp.33-50.

Clement, Charles R. et al.

2003 Agrobiodiversity in Amazônia and its relationships with Dark Earths. p. 159-178. In: J. Lehmann, et al. (Eds.), *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht

Clement, Charles R.; Laura Rival; David M. Cole.

2009 Domestication of peach palm (*Bactris gasipaes*): the roles of human mobility and migration. In: Alexiades, Miguel N. (Ed.). 2009. *Shifting spaces, changing times: Mobility, migration and displacement in indigenous lowland South America*. Berghahn Books, Oxford. pp. 117-140.

Clastres, Pierre

1982 Etnografias selvagens in: *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Editora Brasiliense, pp. 36-45.

Cocco, Luis.

1987 [1973] Iyëwei-teri. Quince años entre os yanomamos. 2 ed. Caracas: Libreria Editorial Salesiana.

Codazzi, Agustín.

1960. *Obras escogidas*. Caracas: Biblioteca Venezuelana de Cultura , Ministério de Educación, Vols. I y II.

Colchester, Marcus.

1982 The economy, ecology and ethnobiology of the Sanema Indians of South Venezuela. Tese (Doutorado) — Oxford University, Oxford

Connel, Joseph H.

1978 Diversity in tropical rain forests and coral reefs. *Science*, v.99, n. 4335, p. 1302-1310.

Corry, Stephen.

2013 El traje nuevo del Emperador en el Jardín del Edén y otras salvajes suposiciones. Problemas con las teorías de Chagnon. *Antropológica*, LVII (119-120): 199-224.

Craig, Nathan; Napoleon A. Chagnon.

2000 Cartographic analysis of Yanomamo settlements using space-borne optical imaging systems. Paper presented at the 65th Annual Meeting of the Society for Applied Anthropology, Philadelphia, Pa.

Dalmonego, Corrado.

2015 Reahu – Dança, canto e comida no jogo simbólico de alianças e tensões: elementos etnográficos para a análise de um ritual yanomami. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura*, n. 49 - Ano XI - Janeiro/Fevereiro/Março 2015, p. 17-33. Disponível em: http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2015/02/Reahu_Danca_canto_e_comida_no_jogo_simbolico_de_aliancas_e_tensoes.pdf

2017 O Encontro – Nohimayou: Memórias da Missão Catrimani: construindo relações de aliança com o Povo Yanomami. São Paulo: Paulinas Editoras, 2017.

Descola, Philippe.

2001. Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social. In: Descola, Philippe; Pálsson, Gisli. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo Veintiuno. p.101-123.

2006 As lanças do crepúsculo: relações jivaro as Alta Amazônia . São Paulo: Cosac Naify.

Eguillor García; María Isabel

1984. *Yopo, shamanes y hékuras: aspectos fenomenológicos del mundo sagrado yanomami*, Caracas, Salesiana.

Emperaire, Laure et al.

2010 *Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*, ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq, Brasília, 235 p. (textos de Manuela Carneiro da Cunha, Laure Emperaire, Esther Katz, Ana Gita de Oliveira, Juliana Santilli, Lúcia Hussak van Velthem). Disponível em: <http://www.iphan.gov.br>

Biocca, Ettore.

1968 *Yanoama: Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*. Paris: Librairie Plon.

Fauhaber, Priscila.

2011 O Instituto de Antropologia Social (EUA, Brasil e México): um artefato da resposta antropológica ao “esforço de guerra”. *Revista Mana*, v. 17, p. 9 – 39.

2012 The production of the Handbook of South American Indians Vol 3 (1936-1948). *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.*, Brasília, v. 9, n. 1, p. 82-111, June.

2013 Conexões internacionais na produção da etnografia de Nimuendajú. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 56, n. 1, p. 207-256

Fausto, Carlos.

2001 *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Françoze, Mariana de Campos.

2004 *Um outro olhar: a etnologia alemã na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

2005 O Museu Paulista e a história da antropologia no Brasil entre 1946 e 1956. *Revista de Antropologia* (São Paulo, USP), 48(2): 585-612.

2007 Os Outros Alemães de Sérgio. Etnografia e povos indígenas em Caminhos e Fronteiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 22(63): 137-174, fevereiro/2007.

Frank, Erwin H.

2005 Viajar é preciso: Theodor Koch-Grünberg e a Völkerkunde alemã do século XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 48(2): 559-584, Dec. 2005.

Fuentes, Emílio.

1980 Los Yanomami y las plantas Silvestres. *Série Antropológica* 54, 1980 :3-138

GATI.

2013 Metodologia para levantamento de quintais agroflorestais indígenas, Projeto GATI, Brasília 2013

Gil, Gastón J.

2010 Neoevolucionismo y ecología cultural. La obra de Julian Steward y la renovación de la enseñanza de la antropología en la Argentina. *Revista del Museo de Antropología* 3: 225-238.

2015 Centros Y Periferias Antropológicas: Julian Steward Y El Handbook Of South American Indians. Avá, Posadas, n. 26, marzo.

Glaser, Bruno; William. I. Woods (eds.)

2004 Amazonian dark earths: Explorations in space and time. Berlin: Springer.

Gnecco, Cristóbal.

2003 Contra el reduccionismo ecológico en la arqueología de cazadores-recolectores tropicales, *Maguaré*, 17: 65-82.

Gnecco, Cristóbal; Carl Henrik Langebaek (eds).

2006. *Contra la tiranía tipológica en arqueología: una visión desde Suramérica*. Bogotá : Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes.

González-Ruibal, Alfredo.

2003 *La experiencia del Outro: una introducción a la etnoarqueología*. Madrid: Akal.

2017 Etnoarqueología, arqueología etnográfica y cultura material. *Complutum*, 28(2): 267-283.

Good, Kenneth.

1989 *Yanomami hunting patterns*: Trekking and garden relocation as an adaptation to game availability in Amazonia, Venezuela. Ph.D. diss., University of Florida

1993 *Foraging and farming among the Yanomami: can you have one without the other?* Paper presented at the 7th conference on Hunting and Gathering Societies.

1995 Yanomami of Venezuela: Foragers or farmers - which came first? In *Indigenous peoples and the future of Amazonia: An ecological anthropology of an endangered world*, ed. L. E. Sponsel, 113–20. Tucson: University of Arizona Press

Gourou, Pierre.

1982 *Terres de bonne espérance: le monde tropical*. Paris: Plon. (Collection Terre Humaine)

Gross, Daniel R.

1975 "Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin." *American Anthropologist*. Vol. 77, pp. 526-549.

Gutiérrez, Ruth.

2003 Cazadores-Recolectores y el bosque. *Maguaré* 17: 285-303

Harlan, Jack Rodney.

1992 *Crops and man*. 2nd ed. Madison, WI: American Society of Agronomy, Crop Science Society of America.

Harris, David.

1989 The evolution of plant exploitation: concepts and Process. In: Harris, David R.; Gordon C. Hillman (eds). 1989. *Foraging and Farming: The Evolution of Plant Exploitation*. London: Unwin Hyman.

Hutukara Associação Yanomami (HAY); Instituto Socioambiental (ISA). 2016

Manual dos remédios tradicionais Yanomami. Boa Vista. Disponível em:
<<https://www.google.com/culturalinstitute/beta/exhibit/twLSKSOfv6hOJA>>.
Acesso em: 16 jan. 2018.

Heckenberger, Michael J.; James B. Petersen; Eduardo G. Neves.

1999 Village Size and Permanence in Amazonia: Two Archaeological Examples from Brazil. *Latin American Antiquity* 10(4):353- 376.

2001. Of Lost Civilizations and Primitive Tribes, Amazonia: Reply to Meggers. *Latin American Antiquity*, 12(3):328-333.

Hernando Gonzalo, Almudena.

1995 La etnoarqueología, Hoy: una via eficaz de aproximación al pasado. *Trabajos Prehistoricos*, 52 (2), pp. 15-30.

Higgs, Eric S. (ed.).

1972 *Papers in economic prehistory*. Cambridge: Cambridge University press
Holmes, R.

1995 Small is adaptive: nutritional anthropometry of native Amazonians. In: Sponsel, L. E. (org). *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world*. Tucson: The University of Arizona Press, p. 121-148.

Huber, Otto et al.

1984 The vegetation of Sierra Parima, Venezuela-Brazil: some results of recent exploration. *Brittonia*, v. 36, n. 2, p. 104-139.

Humboldt, Alejandro de.

1985. *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente*. Caracas: Monte Avila Editores, Vols. I y V.

Junqueira, Andre B., Shepard, G. H. & Clement, C. R.

2010 Secondary forests on anthropogenic soils conserve agrobiodiversity. *Biodiversity and Conservation*, 19 (7): 1933–1961.

Katz, Esther.

2010. Consumir: alimentação e diversidade agrícola. In: Emperaire Laure (org.), 2010, *Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*, ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq, Brasília, 235 p. (textos de Manuela Carneiro da Cunha, Laure Emperaire, Esther Katz, Ana Gita de Oliveira, Juliana Santilli, Lúcia Hussak van Velthem). Disponível em: <http://www.iphan.gov.br>

Koch-Grünberg, Theodor.

2006 *Do Roraima ao Orinoco: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 2013 (Volume 1)*. São Paulo: Editora UNESP.

Kopenawa, Davi; Bruce Albert.

2015 *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés, prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras.

Kraus, Michael.

2004 "Y cuándo finalmente pueda proseguir, eso sólo lo saben los dioses": Theodor Koch-Grünberg y la exploración del alto río Negro". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, 18(35): 192-210.

Kraus, Michael; Ernst Halbmayer; Ingrid Kummels.

2018 "La perspectiva desde Alemania: pasos hacia un diálogo en torno a los objetos", em Kraus, Michael; Ernst Halbmayer; Ingrid Kummels (eds.), *Objetos como testigos del contacto cultural: Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut.

Kuper, Adam.

2002 *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC

2008 *A Reinvenção da Sociedade Primitiva. Transformações de um mito*. Recife: Editora Universitária UFPE.

Lathrap, Donald W.

1968 The 'hunting' economies of The Tropical forest zone of South America: an attempt at historical perspective, *Man the Hunter*, Chicago: Aldine Publishing Company, R. Lee & I. Devore (eds), pp. 23-29.

1970 *The Upper Amazon*. Ancient peoples and places. Southampton: Thames & Hudson.

Le Tourneau, François-Michel.

2010 *Les Yanomami du Brésil: géographie d'un territoire amérindien*. Paris: Belin.

Lehmann, Johannes; Dirce C. Kern; Bruno Glaser; William I. Woods. (eds.).

2003 Amazonian dark earths: Origin, properties, management. Dordrecht: Kluwer.

Lizot, Jacques.

1970 Compte rendu de mission chez les Indiens Yanomami. In: *L'Homme*, 10(2): 116-121.

1974 Contribution à l'étude de la technologie yanomami. *Antropológica*, 38 :15-33

1978. Connaissance et Usage des Plantes Sauvages chez les Yanomami. *Unidad y Variedad*, Ed. por Erika Wagner y Alberta Zucchi, IVIC, Caracas.

1978. Connaissance et Usage des Plantes Sauvages chez les Yanomami. *Unidad y Variedad*, Ed. por Erika Wagner y Alberta Zucchi, IVIC, Caracas.

1980 La agricultura Yanomami. *Antropológica*, 53: 3-93.

1984 Les yanomami centraux, Cahiers de l'Homme, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

1986 La recolección y las causas de su fluctuación. *Extracta* 5:35-40.

1986 (1966). L'exploitation des ressources naturelles chez les Yanomami: Une stratégie culturelle globale. In *L'alimentation en forêt tropicale: Interactions bioculturelles et perspectives de développement*, ed. C. M. Hladik, A. Hladik, H. Pagezy, O. F. Linares, G. J. A. Koppert, and A. Froment, 749-58. Paris: UNESCO.

Meggers, Betty J.

1948 The Archaeology of the Amazon Basin. In *Handbook of South American Indians. Vol. 3. The Tropical Forest Tribes*. J.H. Steward, ed. Washington D.C.: Smithsonian Institution, pp. 149-166.

1954 Environmental limitation on the development of culture. *American Anthropologist*, 56 (3): 801-824.

1971 *Amazonia: Man and culture in a counterfeit paradise*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

1971 *Amazonia: Man and culture in a counterfeit paradise*. Chicago: Aldine; Atherton, 1971

Meggers, Betty J.; Clifford Evans.

1957 *Archaeological Excavations at the Mouth of the Amazon*. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology, Bulletin 167.

Métraux, Alfred.

1948 The Hunting and Gathering Tribes of the Río Negro Basin. Em Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Washington, D.C: Smithsonian Institution, Vol III, p. 861-867.

Michelena y Rojas, Francisco.

1989 [1867] *Exploración oficial*. Iquitos-Perú: Monumenta Amazónica.

Migliazza, Ernesto C.

1964 Notas sobre a organização social dos Xiriana do rio Uraricaá. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Série Antropologia*, 22: 1-22, 1964.

1982 Linguistic prehistory and the refuge model in Amazônia. In: Prance, G. T. *Biological diversification in the tropics: proceedings of the 5th International Symposium for Tropical Biology*. New York: Columbia University Press, p. 497-519.

Milliken, William; Bruce Albert; Gale G. Gomez.

1999 *Yanomami: a forest people*. Richmond: Royal Botanic Gardens, Kew.

Moraes, Claide de Paula.

2015 O determinismo agrícola na arqueologia amazônica. *Estudos Avançados* 29 (83), 2015, p. 25-43

Moran, Emilio.

1993 *Through Amazonian eyes: The human ecology of Amazonian populations.* Iowa City: University of Iowa Press.

1995 "Disaggregating Amazonia: a strategy for understanding biological and cultural diversity", in L. Sponsel (org.). *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world.* Tucson: Univ. Of Arizona Press, pp. 71-95.

Neves, Eduardo G.

2007 El Formativo que nunca terminó: la larga historia de la estabilidad en las ocupaciones humanas de la Amazonía Central. *Boletín de Arqueología PUCP*, 11: 117-142.

2012 Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia central (6.500 AC – 1.500 DC). Tese apresentada para Concurso de Título de Livre-Docente Museu de Arqueologia e Etnologia Universidade de São Paulo.

Nilsson, Maurice Seiji Tomioka.

2010 Mobilidade Yanomami e os efeitos à paisagem florestal de seu território. Dissertação apresentada ao Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Biologia (Ecologia).

2017 Mobilidade Yanomami e Interculturalidade: Ecologia histórica, Alteridade e Resistência Cultural. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação interdisciplinar Humanidades Direitos e Outras Legitimidades, Diversitas, Universidade de São Paulo, como pré-requisito para obtenção do Título de Doutor em Ciências.

Noelli, Francisco Silva; Lúcio Menezes Ferreira.

2007 A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, n.4, p.1239-1264, set.-dez.

Piperno, Dolores R.

1990 Aboriginal agriculture and land usage in the Amazon Basin, Ecuador. *Journal of Archaeological Science*, (17) 6: 665-67.

Pissolato, Elizabeth; Ronaldo A. de Souza.

2008 "Missão e ciência: os Verbitas e o Anthropos no Brasil", *Revista CES - Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF)*, pp. 103-122.

Plotkin, Gordon D.

1993 *Tales of a shaman's apprentice: an ethnobotanist searches for new medicines in the Amazon rain forest*. New York: Viking.

Politis, Gustavo.

1996a. "Moving to Produce: Nukak Mobility and Settlement Patterns in Amazonia." *World Archaeology*, Vol. 27 (3), pp. 492-511.

1996b. *Nukak*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, SINCHI.

2001. "Foragers of the Amazon: The Last Survivors or the First to Succeed?" pp. 26-50 in Colin McEwan, Cristina Barreto and Eduardo Neves (eds), *Unknown Amazon: Studies in Visual and Material Culture*. London: British Museum Press.

Posey, Darrell A.

1982 Interpreting and Applying the "Reality" of Indigenous Concepts: what is necessary to learn from the natives?. In: Redford, K.H. & Padoch, C. (eds.). *Conservation of Neotropical Forests: working from traditional resource use*. New York: Columbia University Press, pp. 21-34. (Versão traduzida para o português brasileiro disponível em <http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/posey.pdf>)

1984 Os Kayapó e a natureza. *Ciência Hoje*, 2(12): 35-41.

1985 Indigenous management of tropical forest ecosystems: e case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon. *Agroforestry Systems* 3:139-158.

1986. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In: Berta G. Ribeiro (coord.) *Suma etnológica Brasileira: etnobiologia* (vol. I), Petrópolis: Editora Vozes. pp. 173-185.

1993 "The Importance of Semi-domesticated Species in Post-contact Amazonia." Pp. 63-72 in C. M. Hladik et al. (eds), *Tropical Forest, People and Food: Biocultural Interactions and Applications to Development*. Paris: UNESCO.

Prance, Ghilleen T.; Thomas E. Lovejoy (orgs.).

1985 *Key environments: Amazonia*. Nova York: Pergamon.

Purse, Erika.

1953 A escola Etnológica de Viena. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 1, n. 1, pp. 23-28, june.

Ramirez, Henri.

1993 Iniciação à língua yanomami. Manaus: São Gabriel da Cachoeira/Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia (ISMA)/Missão Salesiana Sagrada Família do Rio Maraujá

Ramos, Alcida Rita

1988 *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec/MEC/INL.

1995 Por falar em Paraíso terrestre. *Série Antropologia*, n.191.

Rindos, David.

1984 *The Origins of Agriculture*. New York: Academic Press.

Robert, Pascale de et al.

2012 A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngokrê-Kayapó em tempos de globalização. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 7, n. 2, p. 339-369.

Roosevelt, Anna.

1991 *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajó Island, Brazil*. San Diego: Academic Press.

Salick, Jan.

2006. Collect or cultivate – a conundrum: comparative population ecology of Ipecac (*carapichea ipecacuanha* (Brot.) L. Andersson), a neotropical understory herb. In: Human impacts on Amazonia: the role of traditional ecological knowledge in conservation and development. Posey, D; Balick, M (eds.). Columbia University Press. New York, pp. 193-209

Schmidt, Wilhelm.

1942 [1913] *Etnologia sul-americana: círculos culturaes e estratos culturaes na America do sul*. Coleção Brasileira - Biblioteca Pedagógica Brasileira; Série 5^a; 218. São Paulo: Companhia Editora Nacional

Schomburgk, Robert H.

1923 Desde el Roraima hasta la piedra de Cucui. Viaje de exploración efectuado en los años de 1838-39. *Cultura Venezolana*. (43): 147-60 y (44): 235-64.

Selau Verdum, Julia

2017 *Os habitantes da Montanha do Vento*. Brasília: Sobrescrita

Shepherd, Nick; Cristóbal Gnecco; Alejandro Haber

2015 *Arqueología y decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Silverwood-Cope, Peter.

1990 *Os Maku: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília, DF: Universidade de Brasília.

Silvia Monterrey, Nalúa Rosa.

2012 *Hombres de Curiara y Mujeres de Conuco*. Etnografía de los indígenas Ye'kuana de Venezuela. Ciudad Bolívar: Universidad Nacional Experimental de Guayana.

2013 Diversidad constitutiva Ye'kwana. *Antropológica* 119-120: 119-141.

Smole, William J.

1976 *The Yanoama indians: a cultural geography*. Austin: University of Texas

Press.

1989 Yanoama horticulture in the Parima highlands of Venezuela and Brazil. In: Posey, D. A.; Balée, W. (Eds.). *Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies*. New York: The New York Botanic Garden, 1989. p. 115-128.

Steward, Julian H. [org.].

1948 Culture areas of the Tropical Forests. In *Handbook of South American Indians, vol. 3. The Tropical Forest Tribes*. J.H. Steward, ed. Washington D.C.: Smithsonian Institution, pp. 883-899.

Steward, Julian H.

2014 [1955] El concepto y el método de la ecología cultural, in: Teoría del Cambio Cultural. México: CIESAS, Universidad Iberoamericana, pp. 53-66.

Tavera Acosta, Bartolomé.

1984 Ríonegro. Reseña etnográfica, histórica y geográfica de Territorio Amazonas. Puerto Ayacucho, Venezuela: Gobernación del Territorio Federal Amazonas.

Toledo, Victor M.; Narciso Barrera-Bassols.

2008 *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Junta de Andalucía: Icaria.

2009 A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 20, p. 31-45.

2015 *A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. São Paulo: Editora Expressão Popular.

Ulloa, Astrid.

2002 Introducción: Ser humano? Ser animal? In: *Rostros culturales de la fauna*. Las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Historia, p. 9-29.

Valero, Helena.

1984 Yo soy Napëyoma: relato de una mujer raptada por los indígenas yanomami. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1984.

Verdum, Ricardo.

1996 *Os Yawari pë: contribuição à história do povoamento Yanomami*.
Dissertação (Mestrado) — Universidade de Brasília, Brasília.

Vickers, William.

1983 "The Territorial Dimensions of Siona-Secoya and Encabellado Adaptation."
Pp. 451-477 in *Adaptive responses of native Amazonians*. Raymond Hames and
William Vickers (eds). New York: Academic Press.

Viveiros de Castro, Eduardo.

1996 Images of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual Review of
Anthropology* 25:179-200.

2002 Perspectivismo e Multinaturalismo na America Latina in: *A inconstância da
alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 345-399.

Wagner, Erika.

1970 Excavaciones arqueológicas preliminares de Monou-teri, rio Mavaca.
Radiocarbon 14(2).

Wilbert, Johannes.

1966 *Indios de la Región Orinoco-Ventuari*, Caracas: Instituto Caribe & Fundación
La Salle.

Wilbert, Johannes; K. Simoneau (eds.).

1990 *Folk literature of the Yanomami indians*. Los Angeles: UCLA Latin American
Center.

Woods, William I.; Wenceslau G. Teixeira; Johannes Lehmann; Christoph Steiner;
Antoinette M. G. A. WinklerPrins; Lilian Rebellato (eds.).

2009 *Amazonian dark earths: Wim Sombroek's vision*. New York: Springer.

Zerries, Otto.

1955 Some aspects of Waicá culture. *Anais do XXXI Cong. Int. Americanistas*. São
Paulo, pp. 73-88, 1955.

