



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
SUSTENTÁVEL
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

ESTÊVÃO BENFICA SENRA

“SANTA MARIA É FLORESTA IGUAL AQUI”: REFLEXÕES SOBRE A
MOBILIDADE YANOMAE

Brasília/DF
Janeiro de 2021

ESTÊVÃO BENFICA SENRA

**“SANTA MARIA É FLORESTA IGUAL AQUI”: REFLEXÕES SOBRE A
MOBILIDADE YANOMAE**

**Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação do
Centro de Desenvolvimento Sustentável, da Universidade de Brasília,
como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em
Desenvolvimento Sustentável.**

Orientadora: Ludivine Eloy Costa Pereira

Brasília/DF
Janeiro de 2021

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta Tese e emprestar ou vender tais cópias somente para propósitos acadêmicos e científicos. O autor se reserva o direito de publicação e nenhuma parte desta Tese de Doutorado pode ser reproduzida sem a sua autorização por escrito.

Estêvão Benfica Senra

Agradecimentos

Agradeço às lideranças indígenas, sobretudo a Davi, Dário e Maurício, pela confiança e pelo apoio na realização deste trabalho.

Agradeço aos Yanomami do Catrimani pela troca e ótima convivência nas aldeias e nos caminhos da terra-floresta.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação do CDS, aos colegas de doutorado e, particularmente, à minha orientadora, Ludivine Eloy, pela oportunidade de aprender, debater e desenvolver esta pesquisa.

Agradeço às professoras Alcida Rita Ramos, Stéphanie Nasuti e Roberta Arruzo pelas ótimas contribuições nas bancas de pré-defesa e defesa.

Agradeço à Fundação CAPES pela bolsa de doutorado, sem a qual não seria possível me dedicar à elaboração deste texto com a mesma disponibilidade.

Agradeço aos amigos do Instituto Socioambiental pela oportunidade de atuar profissionalmente na TI Yanomami e pela generosidade na cessão de algumas das imagens por mim utilizadas.

Agradeço ao Centro de Documentação Indígena do Instituto da Consolata, em Boa Vista, na pessoa do Irmão Carlo Zacquini, pela cordialidade no tratamento e pelo material bibliográfico proporcionado.

Agradeço à Joana Autuori pela verificação das notas sobre a grafia yanomae, à Marina Vieira pela leitura crítica do capítulo sobre sistema produtivo, e à Mariângela Ramos pela revisão geral.

Agradeço à minha companheira, Virgínia Amaral, pelo apoio durante este processo e pela consultoria essencial nos temas de antropologia e etnologia ameríndia.

E, finalmente, gostaria de deixar agradecimentos especiais ao Padre Corrado Dalmonego, à Irmã Mary Agnes e a todos os membros da Missão Catrimani, que não apenas possibilitaram a minha viagem e estadia no Catrimani, mas também foram de grande generosidade, compartilhando ideias e documentos fundamentais para o desenvolvimento desta tese.

*Sólo tenemos el mundo que creamos con el otro, y sólo el amor
nos permite crear un mundo en común con él.*

Maturana e Valera, 1984

Resumo

Este trabalho propõe uma reflexão sobre a mobilidade floresta-cidade tal como praticada contemporaneamente pelos Yanomae da região Médio Catrimani, na Terra Indígena Yanomami. O trabalho procurou pensar o fenômeno de maneira articulada ao sistema produtivo e às demais formas de mobilidade desse grupo, atento às suas possíveis continuidades e discontinuidades. A pesquisa se baseou em métodos mistos, com levantamento de dados primários por meio de oficinas de mapeamento participativo, visitas guiadas às roças, rodas de conversa, bem como análises de imagem de satélite e pesquisa histórica e bibliográfica. Os resultados sugerem que, assim como observado em outros contextos amazônicos, a mobilidade floresta-cidade yanomae não se realiza como uma tentativa de ruptura com o seu lugar de origem, mas através da construção de um espaço de vida que articula formas urbanas e os espaços ditos “tradicionais”, com o objetivo de diversificar as estratégias econômicas das famílias e ampliar as possibilidades de relação com o mundo dos brancos.

Palavras-chave: Amazônia, Yanomami, mobilidade, sistema produtivo, interações rural-urbano

Abstract

This thesis investigates yanomae urban-forest mobility in the "Medio Catrimani" region, in the Yanomami Indigenous Land. The work aims to study the phenomenon articulated to the productive system and to other forms of mobility of this group, observing its continuities and discontinuities. The research was based on mixed methods, such as participatory mapping workshops, guided visits to the gardens, collective discussions, satellite images analysis and intense historical and bibliographic research. The results suggest that, as observed in other Amazonian contexts, the forest-city mobility of the Yanomae does not imply an attempt to leave their place of origin, but the construction of a living space that articulates urban forms and the so-called "traditional" spaces, with the objective of diversifying families' economic strategies and expanding the possibilities of their relationship with the non-indigenous world.

Keywords: Amazon, Yanomami, mobility, productive system, urban–rural interactions

Sumário

Introdução.....	16
O caminho da pesquisa.....	19
Notas metodológicas.....	24
Organização da tese.....	27
Capítulo 1 – Da Terra-floresta à Terra Indígena.....	31
1.1 Terra e territórios indígenas.....	32
1.2 A chegada dos outros e a emergência de um território político.....	37
1.3 Um território em construção permanente.....	53
Capítulo 2 – Um passeio no Médio Catrimani.....	57
2.1 Contexto ambiental.....	58
2.2 O Instituto da Consolata e a Missão Catrimani.....	61
2.3 Cenas do presente.....	67
Capítulo 3 – Mobilidade e história no Médio Catrimani.....	81
3.1 Considerações sobre o período que antecede os primeiros contatos e a “grande expansão” yanomami.....	82
3.2 Os Yanomae do Médio Catrimani e seus movimentos antes da instalação da Missão.....	89
3.3 A Missão, a estrada e o problema da mobilidade residencial.....	94
3.4 A retomada demográfica e a reorganização socioespacial pós epidemias.....	102
3.5 Outras formas de mobilidade.....	108
Capítulo 4 – Economia em movimento.....	113
4.1 Agricultura.....	114
4.1.1 Descrição geral da atividade no Médio Catrimani.....	114
4.1.2 Plantas cultivadas e sua diversidade.....	118
4.1.3 Existe uma tendência ao aumento do esforço agrícola no Catrimani?.....	126
4.1.3.1 Análise das clareiras no Médio Catrimani de 1988 a 2020.....	127

4.1.3.2 Agricultura e risco	132
4.2 Caça, pesca e coleta	137
4.2.1 Caça	137
4.2.1.1 Estratégias e instrumentos	137
4.2.1.2 Pensando a sustentabilidade da caça yanomae no Catrimani	142
4.2.2 Pesca	148
4.2.3 Coleta.....	150
Capítulo 5 – Conexões floresta-cidade: o mundo das mercadorias.....	156
5.1 Mobilidade floresta-cidade na Amazônia: narrativas contrastantes	156
5.2 O caminho das mercadorias.....	162
5.3 Do Catrimani às cidades	177
5.3.1 Pela terra e pelo ar	178
5.3.2 A diáspora Ÿaroamë	182
5.3.3 Pelo rio.....	188
5.4 Os sentidos da cidade para os Yanomae.....	191
Conclusão	194
Referências	200
Anexos.....	218
Anexo A – Pirâmide etária da TI Yanomami e da região do Médio Catrimani	218
Anexo B – Quadro de atividade por geração, gênero e unidade de paisagem	219
Anexo C – Relação de animais caçados no Médio Catrimani.....	220
Anexo D – Esboço de Genealogias Ÿaroamë.....	222
Anexo E – Reportagens citadas	223

Lista de Figuras

Figura 1 – Modelo Conceitual	24
Figura 2– Modelo esquemático da organização do cosmos segundo os Yanomami.....	35
Figura 3 - Evolução do preço do ouro nos últimos 100 anos.	43
Figura 4 – Garimpo no alto rio Mucajaí no <i>boom</i> da invasão ao território Yanomami .	47
Figura 5– Evolução da população indígena no Médio e Baixo Catrimani.....	65
Figura 6 – Posto de Saúde do Médio Catrimani.....	69
Figura 7 – Diagrama da casa 2 de Mauxiu	71
Figura 8 - Vista aérea de casa-coletiva do grupo Kaxipiu no Médio Catrimani.	74
Figura 9 – Diagrama de fissão e fusão das comunidades yanomae do Médio Catrimani até a década de 1960.....	93
Figura 10– Gênese das aldeias atuais (em verde) a partir dos grupos “Wakathau” e “Kaxipiu”, de 1961 até o presente.	105
Figura 11- Parte recém plantada no “nariz” de uma roça yanomae.	117
Figura 12 – Evolução da área de clareira per capita em dois conjuntos comunitários do Médio Catrimani ao longo de 30 anos (1988 a 2018)	128
Figura 13 - Modelo espacial de uso da floresta pelos Yanomami.....	146
Figura 14- Calendário de frutos silvestres	155
Figura 15 – Colagem produzida pelos Yanomae sobre conjunto de elementos importantes ao seu “bem viver”	165
Figura 16 - Grupo Yaomae do Kaxipiu em trecho da Perimetral Norte.....	177
Figura 17 - Notícia do portal G1 sobre a presença de indígenas yanomami na cidade de Boa Vista.	177
Figura 18- Pirâmide etária da população da TI Yanomami.....	218
Figura 19 - Pirâmide etária da população do Médio catrimani	218

Lista de Mapas

Mapa 1 – Localização do povo Yanomami	30
Mapa 2 – Localização dos principais lugares citados no texto.....	41
Mapa 3 - As 19 Áreas de Ocupação Yanomami propostas pela FUNAI e demais estruturas de colonização.	50
Mapa 4– Situação do garimpo na TI Yanomami em 2020.....	52
Mapa 5 – TIY dividida em regiões administrativas, com destaque para o Médio Catrimani (em verde).....	58
Mapa 6 – Drenagem e relevo (SRTM) no Médio Catrimani.....	60
Mapa 7 – Comunidades do Médio Catrimani.....	73
Mapa 8 - Mapa da “Nueva Andalucia” de Surville, 1778.....	85
Mapa 9 - Deslocamentos históricos das comunidades Yanomae do Médio Catrimani.	91
Mapa 10 –Distribuição populacional na TI Yanomami	107
Mapa 11– Dinâmica das clareiras do grupo Wakathau de 1988 a 2018.....	129
Mapa 12 – Área queimada no Médio Catrimani em 2019	134
Mapa 13 – Acampamento, zonas de caça das comunidades yanomae do Médio Catrimani	144
Mapa 14– Exemplo de lagos em ferradura utilizados para pesca nas proximidades da Missão.....	149
Mapa 15– Conexões terrestres entre as comunidades do Médio Catrimani e as cidades de Roraima	180
Mapa 16 – Conexões terrestres entre as comunidades do Médio Catrimani e as cidades de Roraima	189

Lista de Tabelas

Tabela 1- Percentual de participação de cada grupo nos casamentos totais dos conjuntos multicomunitários do Médio Catrimani	75
Tabela 2 - Terminologia de parentesco yanomae a partir do EGO masculino.....	76
Tabela 3- Histórico das casas e dos deslocamentos do grupo “Wakathau”	97
Tabela 4 – Histórico das casas e dos deslocamentos do grupo “Kaxipiu”	98
Tabela 5 - Tipologia de mobilidade circular entre os yanomae do Médio Catrimani ..	111
Tabela 6 – Variedade de plantas cultivadas nas roças yanomae no Médio Catrimani .	119
Tabela 7 - Comparação das variedades de plantas utilizadas na alimentação cultivadas nas roças Yanomami em diferentes levantamentos	124
Tabela 8 – Área de roças “ativas” por casa-coletiva	130

Lista de Siglas

ADPF - Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental

AGU – Advocacia-Geral da União

AI - Área Indígena

AIS - Agente Indígena de Saúde

AYRCA – Associação Yanomami do Rio Cauaburis e seus Afluentes

CASAI - Casa de Saúde do Índio

CBDL - Comissão Brasileira Demarcadora de Limites

CCPY – Comissão pela Criação do Parque Yanomami

CIR – Conselho Indígena de Roraima

CLT – Consolidação das Leis do Trabalho

CNPI – Conferência Nacional de Política Indigenista

CODESAIMA - Companhia de Desenvolvimento de Roraima

COVID-19 - *Coronavirus Disease 2019*

DNPM – Departamento Nacional de Produção Mineral

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

FLONA – Floresta Nacional

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GPS - Sistema de Posicionamento Global

HAY – Hutukara Associação Yanomami

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

ISA – Instituto Socioambiental

MPF – Ministério Público Federal

ONG - Organização Não Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PA – Projeto de Assentamento

PAC – Programa de Aceleração do Crescimento

PGR – Procuradoria-Geral da República

PGTA – Plano de Gestão Ambiental e Territorial

PIN – Plano de Integração Nacional

POLAMAZÔNIA - Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia

RADAM - Radar na Amazônia

RENCA - Reserva Nacional de Cobre e Associados

SasiSUS - Subsistema de Atenção à Saúde Indígena

SEDUUME - Associação Wanasseduume Ye'kwana

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SRTM - Missão Topográfica de Radar Embarcado

STF – Supremo Tribunal Federal

SRAG – Síndrome Respiratória Aguda Grave

TANER – Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima

TI – Terra Indígena

TIY – Terra Indígena Yanomami

UC – Unidade de Conservação

UFM - *Unevangelized Fields Mission*

UTI – Unidade de Tratamento Intensivo

Nota sobre a grafia das palavras em Yanomae

As palavras na língua Yanomam (dialeto Yanomae) utilizadas neste trabalho adotam a ortografia empregada pelos professores da região do Médio Catrimani, a saber:

VOGAIS: a e ë i i o u

Grafema	Fonema	Pronúncia
a	/a/	realiza-se como no português brasileiro
e	/e/	realiza-se como é em <i>café</i> ou como e em <i>elefante</i>
ë	/ə/	vogal posterior média não-arredondada. Realiza-se como e no francês <i>le</i>
i	/i/	realiza-se como no português brasileiro
ï	/i/	vogal posterior alta não-arredondada
o	/o/	realiza-se como ó em <i>avó</i> ou como ô em <i>avô</i>
u	/u/	realiza-se como no português brasileiro

CONSOANTES: h, hw, k, m, n, p, r, s, t, th, w, x, y

Grafema	Fonema	Pronúncia
h	/h/	realiza-se como [h] do inglês <i>head</i>
hw	/hw/	realiza-se como uma sequência formada do som /h/ e do som /w/
k	/k/	realiza-se como [k] de <i>cavalo</i>
m	/m/	realiza-se como [m] de <i>mãe</i>
n	/n/	realiza-se como [n] de <i>nariz</i> ou [ŋ] de <i>canga</i>
p	/p/	realiza-se como [p] ou [b] do português brasileiro
r	/r/	realiza-se como [r] de <i>querer</i> ou como [l] do inglês <i>law</i>
s	/s/	realiza-se como [s] de <i>sapo</i> ;
t	/t/	realiza-se como [t] de <i>tabaco</i> ou [d] de <i>dado</i> ;
th	/t ^h /	realiza-se como [t] seguido de um sopro de ar
w	/w/	realiza-se como [w] <i>guache</i>
x	/ʃ/	realiza-se como [ʃ] de <i>xícara</i>
y	/j/	realiza-se como [i] no português brasileiro

Introdução

*Como un mapa imposible
el jardín de lo posible*

García-Lorca

As velhas dicotomias que orientaram o nosso pensamento para a compreensão do mundo até aqui estão se dissolvendo. Seja porque elas não nos permitem entender os fenômenos contemporâneos, seja porque outras formas de pensar antigos problemas revelam os seus limites. Esse é o caso das categorias rural e urbano e suas interações no âmbito dos tratados da mobilidade humana.

Na Amazônia, muitos estudos têm apontado para a dificuldade de se classificar determinadas populações como estritamente rurais ou urbanas, devido à complexidade dos arranjos espaciais que indivíduos, famílias e grupos sociais das mais diferentes origens constroem para si, articulando lugares de naturezas diversas. Assim, se durante muito tempo os movimentos em direção às cidades foram explicados meramente como um processo de êxodo rural, hoje os especialistas chamam atenção para a prevalência de padrões circulares de mobilidade e para o “estiramento” dos modos de vida através da construção de territórios multilocais ou mesmo translocais (HECHT, YANG, *et al.*, 2015).

Esse fenômeno tem sido observado e estudado em diferentes contextos: entre ribeirinhos (PINEDO-VASQUEZ, PADOCH, *et al.*, 2008), quilombolas (NASUTI, ELOY, *et al.*, 2013), e povos indígenas (ELOY, 2005, TRITSCH, MARMOEX, *et al.*, 2015). No entanto, grande parte da literatura, que tem por objetivo compreender as relações das sociedades amazônicas contemporâneas com seu ambiente, ainda insiste em construir suas análises considerando apenas os limites “tradicionais” desses grupos ou mesmo o entorno imediato das residências.

Sobre os Yanomami¹, por exemplo, há importantes trabalhos que nos ajudam a entender a estreita relação entre o seu sistema produtivo e as diferentes formas de uso do território (ALBERT & LE TOURNEAU, 2007, ALBERT, ROBERT, *et al.*, 2008, COLCHESTER, 1982, GOOD, 1989, LIZOT, 1980, 1996), bem como estudos sobre a sua mobilidade residencial (NILSSON, 2011, 2017), e análises sobre o impacto do garimpo na territorialidade indígena (TOURNEAU, ALBERT, 2010), mas inexistem pesquisas sobre a relação desse grupo com as formas urbanas e suas repercussões na economia e nas estratégias territoriais das famílias.

É bem verdade que esse é um fenômeno que só veio ganhar importância entre os Yanomami do Brasil nos últimos vinte anos. Até então, as visitas às cidades eram realizadas por pouquíssimos indivíduos em situações particulares, e essas relações variavam muito de uma região para outra, em função da posição geográfica e do histórico de contato. A partir da virada do século XX para o XXI, gradualmente, esses deslocamentos foram ficando mais frequentes e abrangentes.

As razões para esse aumento são diversas e precisam ser melhor estudadas, porém, de modo geral, podemos citar fatores como: barateamento e difusão de tecnologias de transporte e comunicação, o assalariamento de alguns indígenas (professores e funcionários da saúde), a chegada dos benefícios sociais nas comunidades, a recuperação demográfica pós-invasão garimpeira, a segurança fundiária proporcionada pela demarcação da Terra Indígena, e a dinamização das economias locais em virtude dos programas de transferência de renda do Estado.

A presença Yanomami nas cidades, porém, tem fomentado uma série de narrativas negativas à imagem pública desse grupo, instrumentalizadas politicamente com o objetivo de questionar os seus direitos territoriais. De alguma maneira, inspiradas em uma visão “sedentário-cêntrica”, que pressupõe que todo movimento nasce de alguma adversidade, essas narrativas (sedimentadas nos jornais locais) costumam associar a mobilidade floresta-cidade Yanomami a uma ideia de pobreza, fome e desamparo. O próprio conceito de “povo nômade”, categoria equivocadamente utilizada por cientistas e

¹ Os Yanomami formam uma sociedade de caçadores-agricultores do Norte da Amazônia e constituem um conjunto cultural e linguístico composto de, pelo menos, seis subgrupos que falam línguas da mesma família: Yanomam, Yanomami, Sanöma, Ninam, Yãroamë e Yãnoma. Possuem uma população de aproximadamente 40.000 pessoas, vivendo nos dois lados da fronteira Brasil-Venezuela. No Brasil, habitam a Terra Indígena Yanomami, distribuídos em 298 aldeias, em uma área com mais de nove milhões hectares, localizada nos estados de Roraima e Amazonas (Ver Mapa 1).

exploradores para se referir aos Yanomami no princípio do século XX (ARIAS, 2005), tem sido reciclado com esse propósito.

Para aqueles que operam com esse discurso, com efeito, a presença desses indígenas “perambulando” pelas ruas das cidades é uma prova incontestada das falhas da política indigenista do Estado brasileiro, que reconhece a eles o direito de viver em suas terras. Uma espécie de “desperdício fundiário”.

Por outro lado, indigenistas e demais parceiros históricos das populações indígenas, apreensivos com tais manifestações, acabam por buscar respostas rápidas a essas acusações sem realizarem o devido exercício crítico. Não é raro observar projetos de etnodesenvolvimento que têm como um dos seus objetivos específicos desestimular a “fuga” para as cidades e incentivar a “permanência” nas aldeias, partindo do pressuposto que esse movimento é de fato verdadeiro ou que pode ser simplificado nesses termos.

O curioso é que nesse mesmo debate, enquanto a mobilidade territorial é valorizada e o seu contrário (o sedentarismo) é tido como a raiz dos mais variados problemas que hoje enfrentam as comunidades, a mobilidade que extrapola as fronteiras institucionais (Terra Indígena) é vista como um problema, como se ela não possuísse qualquer relação com a primeira.

Isso posto, algumas importantes questões emergem: afinal de contas, estariam os Yanomami experimentando um processo de êxodo rural tardio e gradual? Ou estariam eles construindo territórios multisituados, semelhantes aos observados em outras populações tradicionais amazônicas? Ou, ainda, construindo uma forma de relação com as cidades inteiramente nova e particular?

Qual a relação entre a mobilidade territorial historicamente observada como estratégia política e econômica desse grupo e as novas formas de mobilidade que agora incluem também os espaços produzidos pelos brancos? De que modo as experiências de outras populações amazônicas podem contribuir para a análise desse fenômeno entre os Yanomami?

É no centro dessa discussão que este trabalho procura se situar. Ou seja, na investigação sobre a mobilidade cidade-floresta e suas continuidades ou discontinuidades com as demais formas de deslocamento e com o sistema produtivo Yanomami.

Para tanto, apresento uma reflexão sobre a experiência das famílias yanomae² do Médio Catrimani, uma região localizada na porção centro-leste da Terra Indígena

² Yanomae é um dos 16 dialetos da família linguística Yanomami, pertencente à língua Yanomam.

Yanomami, no município de Caracaraí, Roraima. A minha pesquisa procura combinar métodos mistos, como análises de imagem de satélite, pesquisa histórica e dados primários levantados e discutidos coletivamente com as comunidades.

Naturalmente, por se tratar de um trabalho histórica e geograficamente contextualizado, muitas das conclusões tiradas da experiência yanomae não devem ser automaticamente transpostas para a situação de outros grupos desse mesmo povo, que experimentam situações socioecológicas distintas. Entretanto, ainda assim, acredito que elas podem contribuir para complexificar o debate e fornecer elementos para torná-lo mais produtivo e bem fundamentado.

O caminho da pesquisa

É impossível falar sobre a trajetória do trabalho sem citar a pandemia do novo coronavírus e seus impactos no desdobramento da pesquisa, que exigiu uma reorientação de objetivos, adaptações na proposta metodológica, além do assombro que a doença provocou durante todo o processo de escrita.

A primeira vez que escutei algo sobre o vírus foi na comemoração do aniversário de uma guarda de endemias no posto de saúde do Médio Catrimani. Eu evitava frequentar o posto, justamente para não ter notícias do restante do Brasil, que apresentava, dia após dia, uma sequência trágica de absurdos no campo da política nacional. Nessa noite, porém, aceitando o convite dos enfermeiros, não tive como fugir da televisão do refeitório e acabei atualizado sobre o mundo dos brancos.

Lembro-me que a reportagem contava sobre o drama de brasileiros que estavam na China quando o vírus eclodiu e tinham acabado de ser repatriados. Eles haviam regressado ao país em um avião da Força Aérea e seguiam uma quarentena cheia de restrições em um prédio no interior de Goiás. Uma cena de ficção científica.

Naquele momento, eu mal podia imaginar que a doença chegaria ao Brasil e à Terra Indígena Yanomami na velocidade que chegou, e muito menos que teria o alcance que observamos agora. Até novembro de 2020, mais de mil pessoas na TIY já acusaram positivo nos testes de COVID-19 (MACHADO, WEIS, *et al.*, 2020), e a primeira morte de um indígena registrada no Brasil foi precisamente a de um adolescente Xiriana³ da comunidade Helpe, no dia 09 de abril.

³ Subgrupo Yanomami que vive nas regiões do Uraricuera, Ericó e Saúba.

Hoje, o contraste entre o tratamento dado aos brasileiros repatriados em fevereiro, vestidos como astronautas e impedidos de ver seus familiares por dezenas de dias, e o desleixo no controle da disseminação da doença em território nacional, desde o primeiro caso doméstico, parece absurdo.

Aterrissei na pista da missão Catrimani no dia 06 de janeiro de 2020. Entrei de “carona” em um avião que transportava mantimentos para a equipe missionária, com o objetivo de realizar minha primeira etapa de campo e auxiliar as comunidades locais em uma reflexão sobre questões associadas à soberania alimentar e à produção agrícola.

O verão de 2018-2019 havia sido especialmente duro para muitas famílias da região devido ao prolongamento do período seco e a ocorrência de um grande incêndio. Algumas dessas famílias, que perderam boa parte de suas roças, optaram por se deslocar para fora da TIY na busca de uma alternativa para o seu sustento no restante do ano, despertando a preocupação dos missionários.

Em função dos cortes no orçamento federal para o desenvolvimento de pesquisas nas universidades públicas, eu não dispunha de recursos para financiar minha viagem de campo e, por isso, a escolha das comunidades que seriam estudadas dependeria de oportunidades oferecidas por instituições locais. Por uma feliz coincidência, os missionários da Consolata tinham interesse em dar sequência aos debates sobre gestão territorial, que haviam sido fomentados nas oficinas do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da TIY, e, como a minha proposta convergia com as inquietações deles sobre o sistema produtivo das famílias locais, combinamos uma parceria.

Eu já havia visitado o Médio Catrimani em outras oportunidades. Estive na região à época da etapa local da Conferência Nacional de Política Indigenista (CNPI), em 2015, na Assembleia Geral da Hutukara, em 2016, e em um ciclo de oficinas do projeto “Saberes Indígenas”, em 2017. Mas, ainda assim, entendia essa visita como a primeira etapa de um novo e longo processo de trabalho e de relação com as comunidades. Não tinha a expectativa de já, naquele momento, iniciar um levantamento sistemático de dados. A ideia era apresentar a pesquisa nas aldeias, consultar o interesse delas em participar, promover algumas rodas de conversa sobre economia e mobilidade e testar o material para coleta de dados.

A receptividade dos Yanomami foi ainda melhor do que eu esperava. Com o meu yanomae⁴ capenga apresentei a proposta do trabalho em todas as comunidades por onde

⁴ Uma das variações dialetais da língua Yanomam.

passei⁵ e, em algumas delas, experimentei fazer a explanação em forma de *Hereamou*⁶. Visitei algumas casas em tempo de festa, e, por isso, tive a oportunidade de me expressar para representantes de comunidades que não cheguei a conhecer, o que deu maior alcance às minhas palavras. Contei também com o apoio de professores e do Padre Corrado, grande parceiro nas viagens, para eventuais traduções quando o meu conhecimento linguístico era insuficiente.

Nos discursos, expliquei que estava estudando na Universidade de Brasília e que o meu trabalho era escrever um livro que pudesse ensinar os brancos sobre os Yanomami. Em linhas gerais, disse a eles que o meu “livro” pretendia instruir os não indígenas sobre a forma como os Yanomami viviam na floresta. Disse que os brancos olham a floresta através dos seus satélites e ficam impressionados com a sua imensidão, mas que não sabem que, por debaixo daquelas árvores, existem pessoas vivendo e se relacionando com ela. Enfatizei que pretendia escutá-los sobre o papel que as cidades desempenhavam na vida deles agora, e comentei que gostaria de entender por que algumas pessoas viajaram para fora da TIY no verão passado.

Em certas comunidades, no dia seguinte à apresentação da pesquisa, pude promover rodas de conversa e organizar visitas às roças. Entretanto, isso não pôde ser feito, por exemplo, nas aldeias que sediavam festas, pois tinham uma agenda própria, totalmente consumida pelo ritual.

Como disse, a minha expectativa era realizar mais uma ou duas viagens de campo, para aí, sim, conduzir um levantamento sistemático de dados.

Meu objetivo original, inclusive, dependia desse levantamento. No projeto de doutorado, submetido à Banca de qualificação, a meta era estudar os impactos das mudanças nos sistemas de mobilidade de determinadas comunidades nas formas de uso e gestão dos recursos naturais. Para isso, eu pretendia desenvolver um estudo comparativo em três áreas com contextos geográficos contrastantes, utilizando questionários e mapeamentos com GPS, entre outros métodos.

Com a chegada da pandemia e a impossibilidade de retornar para campo, fui obrigado a mudar de plano. Sem possuir um volume de dados suficiente que me permitisse realizar comparações de maneira robusta, decidi redirecionar o meu olhar. Em vez de focar a análise no uso das áreas no entorno das casas, optei por ampliar a minha

⁵ Waroma, Okarasisi, Rokoari, Prainha, Mauxiu, Maamasi, Haihi, Nara uhi, Naporepi, Hawarixa, Xuwarinapi.

⁶ Discurso noturno proferido no centro da casa-coletiva.

visão. Nesse movimento, passei a questionar algumas das premissas e hipóteses que me eram importantes, e encontrei, na questão da mobilidade floresta-cidade, um novo fio condutor para a pesquisa.

Vale dizer que mesmo antes da crise do novo coronavírus eu já havia optado por algumas mudanças na condução do trabalho, principalmente mudanças de ordem metodológica. A viagem de janeiro me mostrou os limites da aplicação de questionários em determinados levantamentos. No caso das plantas cultivadas, a ideia inicial era aplicar um questionário por pessoa entrevistada para ter um controle do número de respondentes. Na prática, porém, a dinâmica na aldeia funciona de maneira muito diferente. Quando se inicia uma entrevista com alguém na maloca, imediatamente outras pessoas se aproximam e passam a responder, junto com ele, os itens interrogados, às vezes questionando a resposta do primeiro. No meio do processo, o seu entrevistado se levanta, vai embora e outro assume o seu lugar. No final, já não se faz ideia de quantas pessoas responderam ao questionário, nem exatamente quem o fez. O lado positivo desse jeito caótico de produzir informações é que o coletivo acaba revisando as respostas, garantindo um retrato mais fiel da realidade.

Outro impacto importante da impossibilidade de realizar novas etapas de campo foi a necessidade de concentrar o estudo nas comunidades yanomae, e não poder expandir a análise para outros grupos da região, o que seria muito interessante. Mesmo entre os yanomae, há certos dados que se baseiam em levantamentos limitados a poucas comunidades (conferir detalhes no cap. 4).

Especialmente no último capítulo, tentei trazer informações sobre a experiência dos grupos Yaroamë nas cidades, contrastando-a com a dos Yanomae. O ideal seria que um levantamento mais intenso sobre o sistema produtivo deles também pudesse compor o trabalho, assim como mais conversas sobre a sua relação com os brancos, mas isso não foi possível. De certa forma, o que irei apresentar sobre aquele grupo passa bastante pelo filtro dos Yanomae, que foram meus principais interlocutores.

Acredito que só foi possível desenvolver este trabalho nas condições em que ele foi realizado em função do grande acúmulo de informações que a região possui, registradas tanto nas publicações de acadêmicos que desenvolveram suas pesquisas de campo no Catrimani (ALBERT, 1985, DALMONEGO, 2015, SAFFIRIO, 1980, 1985, SHAPIRO, 1972), quanto nos materiais produzidos pelos missionários e pelos pesquisadores indígenas sobre assuntos diversos, como gestão territorial, bem viver, escola diferenciada, conhecimento ecológico etc. A qualidade do diálogo com os meus

interlocutores na região é também digna de nota e, nesse caso, devo agradecer ao Padre Corrado, à Irmã Mary Agnes e aos professores, lideranças e pesquisadores indígenas⁷ pela intensa colaboração.

É importante que o leitor saiba que parte importante desta tese se baseou também na minha experiência de quase oito anos em trabalho de campo na TI Yanomami (uma participação observante). Em 2013, fui contratado pelo Instituto Socioambiental (ISA) para atuar como assessor de Gestão Territorial da Hutukara Associação Yanomami, função que desempenhei até o início de 2018, quando me mudei de Boa Vista para cursar o doutorado em Brasília. Mesmo estando fora do cargo, enquanto estudava, mantive colaborações regulares com a Associação e as comunidades, inclusive realizando visitas de campo para auxiliar em diferentes projetos.

Durante a pandemia, dediquei grande parte do meu expediente às emergências políticas e sanitárias que pulsavam no território yanomami. Trabalhei na elaboração de denúncias sobre a invasão garimpeira, na produção de relatórios sobre os riscos e o avanço da COVID-19, na campanha de desintração da TIY capitaneada pelo Fórum de lideranças Yanomami e Ye'kwana, e no Plano de Barreiras Sanitárias no âmbito da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 709 no Supremo Tribunal Federal (STF). Todo esse trabalho foi o que tornou possível apaziguar a minha inquietação e assim poder escrever uma tese sobre aquele lugar que experimentava a pandemia de maneira tão intensa e trágica⁸.

Escrever esta tese no contexto da COVID-19, por outro lado, me ajudou a compreender melhor o papel das epidemias e do frágil sistema de saúde na história e nas estratégias territoriais desse povo. Como sugeriu o antropólogo Bruce Albert em seu artigo no New York Times: “Hoje, todos temos medo da Covid-19. O que estamos sentindo talvez não seja tão diferente do que os Yanomami passaram historicamente quando confrontados com as epidemias misteriosas e fatais que nosso mundo lhes trouxe”.⁹ Depois dessa experiência, foi impossível olhar para os relatos históricos do período do contato com a sociedade envolvente com os mesmos olhos. O leitor mais atento seguramente irá perceber isso ao longo do texto.

⁷ Não irei nomear os Yanomami que participaram do trabalho, para que seus parentes possam ficar tranquilos em relação ao fato de que os nomes dos seus familiares não serão pronunciados após a sua morte... Em um futuro distante, espero.

⁸ A reunião de um grupo de pessoas que compartilhava das mesmas preocupações na rede pró Yanomami e Ye'kwana também foi fundamental para enfrentar essa situação.

⁹Disponível em <<https://www.nytimes.com/pt/2020/04/27/opinion/international/covid-19-as-licoes-dos-yanomami.html>>

Notas metodológicas

Como não podia ser diferente, muitos dos conceitos e ideias empregados na tese são oriundos da Antropologia e de estudos etnográficos realizados junto ao povo yanomami. No entanto, se fosse preciso localizar este trabalho dentro de alguma abordagem teórica particular, eu diria que ele possui grande inspiração nos textos que se identificam como pesquisas de Ecologia Política, sobretudo pela ambição de construir uma reflexão crítica acerca do conhecimento socioambiental produzido sobre os Yanomami e seu território (GOLDMAN, NADASDY, *et al.*, 2011). Conhecimento que orienta e respalda muitas das intervenções que ocorrem hoje sob o guarda-chuva da Gestão Ambiental e Territorial e dos programas de saúde desenhados para a TIY, com consequências e efeitos importantíssimos para o futuro dessas comunidades.

Da mesma forma, recorri à Geografia Humana e a algumas de suas ferramentas teóricas para estruturar o que poderia ser chamado de modelo de análise da pesquisa. Como pode ser visto no esquema abaixo (Figura 1), procurei organizar a minha investigação a partir de dois conceitos principais e de suas interações, a saber: a) Mobilidade e b) Sistema produtivo.

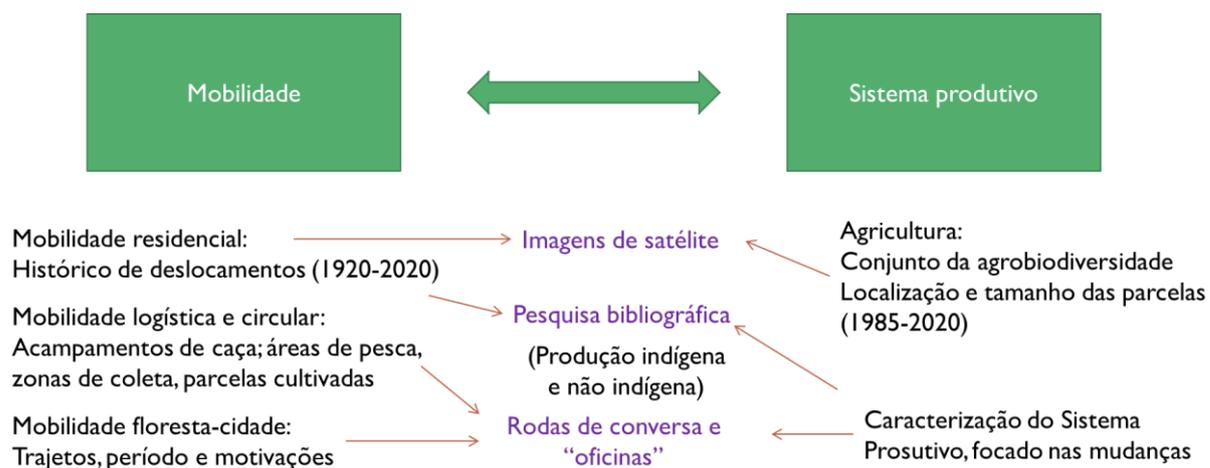


Figura 1 – Modelo Conceitual

Fonte: Elaborado pelo autor

A mobilidade é uma propriedade dos indivíduos, que podem se mover de muitas maneiras: sozinhos ou em grupos, com baixa ou alta frequência, em curtas ou longas distâncias, entre outras variações. Algumas pessoas, ou tipos de pessoas, podem se

movimentar mais do que outras, e os movimentos podem ocorrer em escalas temporais distintas: diárias, sazonais ou anuais. Visando a organizar esses deslocamentos em categorias, mas respeitando o caráter multidimensional da mobilidade humana, considerei, neste trabalho, três tipos ideais, baseados na classificação proposta por Kelly (1992), que seriam: a) mobilidade residencial; b) mobilidade logística ou cotidiana; e c) mobilidade circular¹⁰.

A **mobilidade residencial** se refere a um movimento coletivo que implica em mudanças no local de habitação e referência do grupo em questão. Como veremos, no caso dos Yanomami, a mudança residencial pode ser realizada por todas as famílias que compartilham uma mesma casa-coletiva ou apenas por parte delas, criando assim uma divisão. Para registrar esses movimentos, recorri a levantamentos realizados por outros pesquisadores que atuaram na região e documentaram informações sobre o tempo que antecedeu o contato, e os complementei com dados de campo e análise de imagens de satélite (Coleção *Landsat*) para o período de 1985 a 2020. Consegui, desse modo, cobrir aproximadamente 100 anos de deslocamentos, o que é bastante raro no contexto Yanomami. Maiores detalhes desses procedimentos podem ser encontrados no capítulo 3.

Com as informações sobre a localização das comunidades, que em geral são casas-coletivas, pude também mapear os roçados a partir de 1985, e calcular a área da superfície cultivada para vários anos, em um intervalo de cinco em cinco anos, com o intuito de comparar a evolução do tamanho das parcelas desde então. Esses dados, junto com o levantamento do conjunto de plantas cultivadas (realizado apenas em algumas comunidades), foram utilizados para discutir a dinâmica agrícola na região e estabelecer comparações intrarregionais, no sentido de questionar algumas premissas sobre as relações entre mobilidade e agricultura.

A **mobilidade logística** ou cotidiana diz respeito aos movimentos realizados por indivíduos, famílias ou grupos normalmente associados à dinâmica do sistema produtivo. Conforme Kelly (1992), a diferença fundamental entre esse tipo de mobilidade e a **circular**, que o autor chama também de “territorial”, é o tempo e a distância dos

¹⁰ O autor considera um quarto tipo de mobilidade para se reportar aos movimentos coletivos ou individuais que representam uma ruptura com o antigo local de referência, uma mudança permanente. Ele chama esses movimentos de “migração”. Considerando, porém, que a mobilidade residencial, de certa forma, já contém a ideia de mudanças no ponto de referência do grupo em questão, optei por utilizar o termo migração em um sentido mais amplo, assumindo ainda que podem haver trocas entre os locais de origem e destino no interior das dinâmicas migratórias (CORTES, 1998, HECHT, YANG, et al., 2015).

deslocamentos. Enquanto a logística se refere a movimentos curtos, a circular está associada a deslocamentos mais longos e demorados.

A distinção entre essas categorias, contudo, não é tão simples de ser observada na prática. No caso Yanomami, algumas formas de deslocamento se encontram em uma zona cinzenta disposta entre essas duas tipologias. É o caso dos *trekkings* coletivos que, ao terem o seu período de permanência na floresta reduzido, por diversas razões, se aproximam hoje do que o autor chama de mobilidade logística, apesar de tradicionalmente possuírem um caráter mais próximo da outra definição.

Para explorar essas formas de mobilidade, baseei-me em informações recolhidas nas “oficinas” de mapeamento e rodas de conversa. As atas são utilizadas para ressaltar o caráter informal dessa atividade. Levei para as aldeias dois mapas. Um que continha somente a rede hidrográfica regional em escala 1:100.000 e outro com os rios e uma imagem de satélite de fundo. No decorrer de vários dias e, às vezes, com interlocutores diferentes, identifiquei o nome dos cursos d’água, e, em seguida, a nomenclatura de serras e outros elementos da paisagem que auxiliaram os Yanomami a reconhecer o seu ambiente em duas dimensões. Paralelamente, pesquisei sobre os locais de coleta de frutas, acampamentos de caça coletiva, lagos de pesca e caminhos de caça. Assim, lentamente, registrei as toponímias nos mapas-base, sempre atento à localização da hidrografia. Apesar de dispor de um aparelho GPS, não foi possível visitar muitos dos locais registrados nos mapas, pois isso demandaria a organização de expedições que eu não tinha condição de patrocinar (com gasolina, alimentação etc.). O resultado, portanto, foi o desenvolvimento de mapas de caça, pesca e coleta que não ilustram a riqueza das trilhas yanomami, mas que, pelo menos, nos permitem ter uma ideia geral de suas estratégias territoriais.

Junto do registro dos locais de uso dos recursos naturais, procurei atualizar o conhecimento sobre as diferentes atividades produtivas praticadas pelos Yanomami do Médio Catrimani. Nesse sentido, busquei anotar elementos associados a cada uma das atividades (caça, pesca e coleta) como: técnicas, artefatos, produtos e o conjunto de espécies manejadas. Espero com isso oferecer ao leitor uma caracterização geral das mesmas e destacar o dinamismo desse sistema.

A **mobilidade floresta-cidade**, dependendo do contexto, pode ser pensada apenas como uma variação dentro de cada uma das tipologias de mobilidade descritas, e em especial da mobilidade circular. Neste trabalho, porém, optei por destacá-la como um conceito próprio, devido à sua relevância para os objetivos da pesquisa. Concentrei o

estudo dos deslocamentos para a cidade nos casos que são minimamente compartilhados pelos yanomae do Médio Catrimani, isto é, movimentos que podem ser considerados comuns ou realizados com alguma frequência por mais de uma pessoa. Naturalmente, existem situações extraordinárias, experimentadas por um indivíduo com características particulares, mas, para a minha análise, adotei casos assim somente quando eles tiveram alguma repercussão ou efeito sobre o coletivo. É importante dizer também que, nesse binômio, o termo cidade representa o conjunto mais variado de formas urbanas possível, e, no limite, funcionou quase como um sinônimo para “o lugar onde vivem os brancos”.

Finalmente, outro conceito geográfico que me parece muito interessante para pensar a mobilidade yanomami é a noção de “**espaço de vida**” (COURGEAU, 1975), entendido como o conjunto de lugares que as pessoas (individual ou coletivamente) se relacionam ao longo de sua vida ou em determinado período de sua trajetória. A força do conceito reside não apenas na possibilidade de se pensar a espacialidade indígena na sua relação com espaços descontínuos e diversos, mas também por chamar a atenção para o fato de que esse conjunto de lugares pode ser bastante variável no decurso do tempo.

Em linhas gerais, o que os estudos sobre a mobilidade indígena contemporânea têm nos revelado é que essas novas formas de deslocamento ampliam o espaço de vida dessas populações, ao mesmo tempo em que esse alargamento fomenta o desenvolvimento de arranjos espaciais inovadores.

Organização da tese

Além dessa introdução, a tese é composta de cinco capítulos e uma conclusão. Embora o estudo da mobilidade cidade-floresta seja o objetivo principal do trabalho, é somente no final que abordarei diretamente esta forma de deslocamento.

Os dois primeiros capítulos são dedicados a introduzir o leitor no universo Yanomami, inicialmente com uma visão geral sobre o processo de construção da Terra Indígena que leva o nome desse povo, depois focando na região do Médio Catrimani, que será o meu recorte de pesquisa a partir de então. No capítulo 1, aproveito o ensejo da narrativa de formação da TIY para desenvolver uma reflexão sobre as categorias território, Terra Indígena e *Urihi* a (terra-floresta), que é como os Yanomami denominam o espaço onde vivem e convivem com os demais seres do cosmos. Meu objetivo com essa ponderação é questionar os limites do espaço de vida yanomami, que, como veremos, podem se estender para além das fronteiras da área demarcada.

Uma vez familiarizado com a história da TIY, no capítulo seguinte proponho ao leitor percorrer o Médio Catrimani, destacando os elementos sócio-históricos que tornam a região tão peculiar, como a presença de uma missão católica de inspiração progressista e o fato de reunir comunidades com origens migratórias e línguas diferentes, algo relativamente destoante das demais regiões da TI.

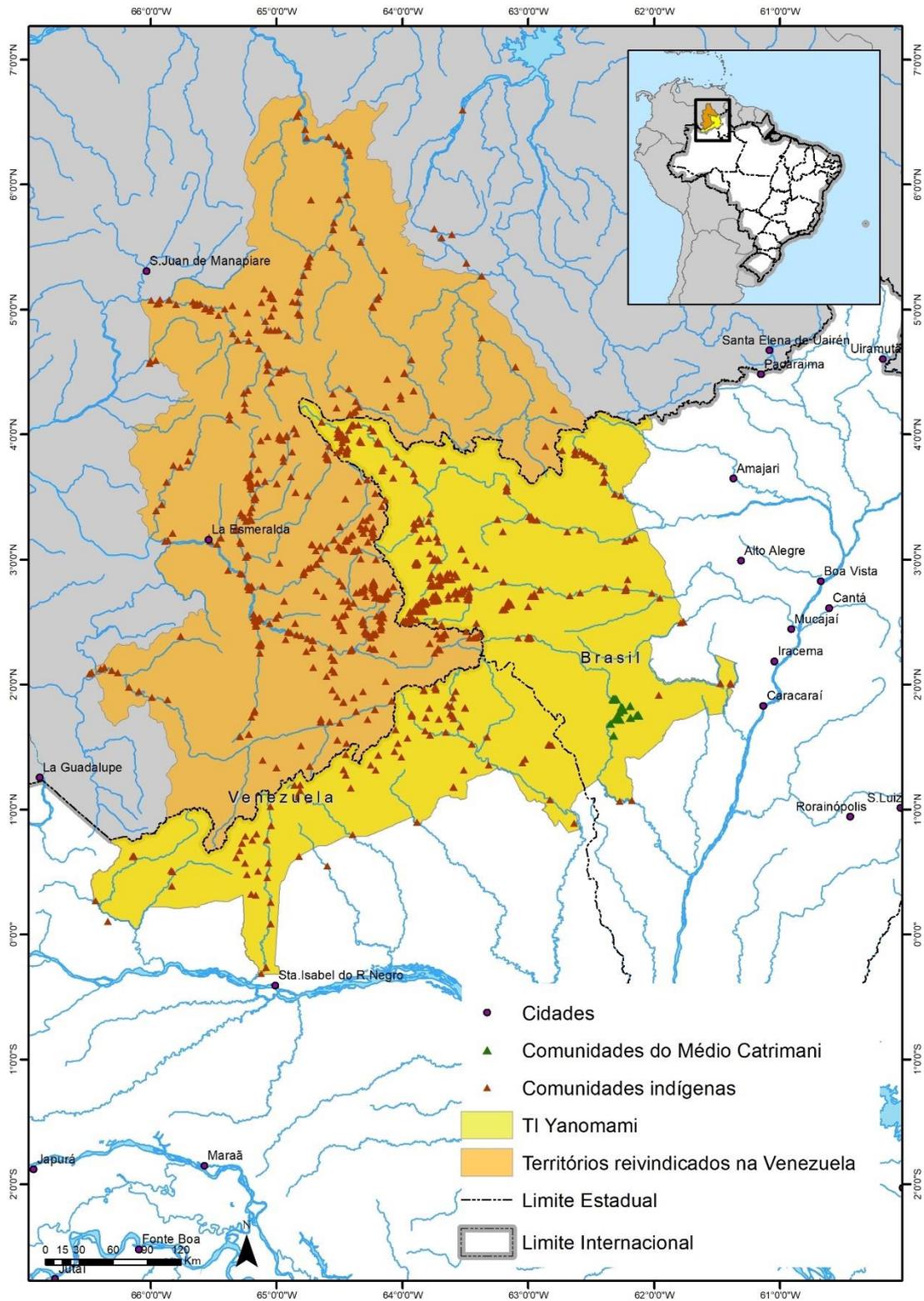
O terceiro capítulo é dedicado ao estudo dos deslocamentos das comunidades. Analiso 100 anos de movimentos residenciais dos dois principais conjuntos comunitários yanomae da região, que nos demonstram que a sua mobilidade, através da história, tem variado em um gradiente de fixidez e dinamismo, em que sedentarismo e nomadismo são polos opostos e virtuais. Chamo atenção para o fato de que, além da mobilidade residencial, outras formas de deslocamento são igualmente relevantes para se pensar o sistema de mobilidade Yanomami, como, a circulação entre as aldeias, os deslocamentos individuais e coletivos articulados ao sistema produtivo e, por que não?, o movimento para fora da Terra Indígena, que vem sendo intensificado nos últimos anos.

No capítulo 4 exploro o sistema produtivo yanomae e a sua relação com esses movimentos. Ao compreender as formas como a agricultura é praticada na região e sua dinâmica histórica, constato que essa atividade tem se transformado com o passar do tempo, incorporando novas ferramentas e espécies, o que teve um papel importante para a reorganização espacial das comunidades no século XX. Diferentemente do que se poderia esperar, a redução da mobilidade residencial não significou um aumento no esforço agrícola nos últimos 30 anos. A minha hipótese é que isso ocorre em função da recusa à especialização e da valorização da pluritatividade e da circulação, o que garante autonomia econômica e política às famílias. Ainda examino as estratégias de caça, pesca e coleta, observando que a opção pela diversificação também se verifica nessas atividades.

No último capítulo, finalmente, trago para exame a questão da mobilidade floresta-cidade. Recupero alguns estudos que tratam desse tema em outros contextos, e, a partir da argumentação desses autores, proponho discutir as semelhanças e as diferenças com a experiência yanomae no Médio Catrimani. Boa parte desse capítulo também é dedicado a compreender como opera a lógica da reciprocidade entre os yanomami, e sua importância para a circulação das mercadorias e para as relações entre as pessoas e as comunidades.

Na conclusão, faço um balanço das principais contribuições da tese e apresento uma crítica a algumas premissas do pensamento ambiental contemporâneo que tem

produzido, a meu ver, interpretações insatisfatórias sobre a dinâmica das economias indígenas e da maneira como esses povos se relacionam com seu território.



Mapa 1 – Localização do povo Yanomami

Fonte: Elaborado pelo autor

Capítulo 1 – Da Terra-floresta à Terra Indígena

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.

Alcida Ramos

A proposta deste capítulo é apresentar a história da formação da Terra Indígena Yanomami. Tal empreendimento tem um duplo objetivo: a) contextualizar o leitor para os próximos capítulos, quando informações mais gerais sobre a TIY serão úteis para compreender as questões que pretendemos abordar adiante; e b) enfatizar a ideia de que as fronteiras da Terra Indígena são produto de uma história particular e não a materialização de supostos limites naturais que circunscrevem um território de ocupação tradicional bem definido.

Para tanto, busco desenvolver algumas considerações sobre a relação entre o conceito de território, tal como ele é compreendido pela sociedade ocidental moderna na sua dimensão política, e as elaborações espaciais indígenas, na perspectiva de discutir suas diferenças mais evidentes, seus pontos de contato, bem como explorar novas formas e percepções que emergem a partir da interação entre essas duas maneiras de pensar e produzir o espaço.

Argumento que o conceito de território político, apesar de ser uma categoria estrangeira e relativamente limitada diante da riqueza teórica das elaborações espaciais nativas, é hoje apropriado pelas lideranças yanomami como um exercício de “equivocação controlada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018), frente às tentativas de fragmentação do seu espaço de vida, impostas pelo avanço da frente agroextrativista, sobretudo, da atividade garimpeira. Mas, ainda que a construção física e simbólica de um território yanomami, na forma de Terra Indígena, seja fundamental à reprodução física e cultural desse grupo, os recortes espaciais desse território não são suficientes para “conter” a expressão da territorialidade yanomami, que, movida por mecanismos

fundamentais de sua organização social, tende a se expandir indefinidamente e extravasar os limites impostos pela relação com o Estado e seus agentes.

1.1 Terra e territórios indígenas

Como nos ensina o geógrafo Porto Gonçalves (2002), cada sociedade é, antes de tudo, um modo próprio de estar (junto) no mundo. O território é o espaço geográfico apropriado, um espaço que enseja identidades (territorialidades), dinâmicas e variáveis, que a cada momento se materializam em uma determinada forma.

A diversidade dos territórios e territorialidades indígenas é, pois, notável. Mesmo se analisarmos somente o conjunto de elaborações espaciais das sociedades das terras baixas sul-americanas, ainda assim nos defrontaremos com uma miríade de formas (FAUSTO, 2001, GALLOIS, 2004, LADEIRA, 2008, SÁEZ, 2015, SURRELLÉS, HIERRO, 2005).

Para os Ye'kwana, povo de filiação Karib, que compartilha a Terra Indígena Yanomami em Roraima, o seu território é constituído de marcas da passagem de Kuyujani, o criador do mundo, que em tempos imemoriais “demarcou” seu espaço de vida, chamado na língua nativa de *nonoodö*. Serras, cachoeiras e afloramentos rochosos são símbolos desse ato e conformam o conjunto de referências a partir das quais esse território deve ser organizado (SILVA, 2017).

Já os Yaminawa, povo de língua Pano que vive no estado do Acre, não procuram estabelecer fronteiras geográficas à sua territorialidade ou situar seu vínculo com a terra em determinado momento histórico. Para eles, “o espaço não é um dado extenso e absoluto, mas uma função do sujeito que o habita” (SÁEZ, 2015, p.217), são as relações sociais que criam o território, independente do lugar em que estas se realizam. A consequência dessa concepção “perspectivista” e fractal do espaço é a incorporação de lugares ditos não tradicionais ao seu espaço de vida, sem que isso impeça a reprodução de um modo de ser propriamente Yaminawa nesses novos contextos (SAEZ, 2015).

No caso dos Guarani-Mbya, ainda que de modo menos radical, algo semelhante à experiência Yawinawa ocorre. A raiz do termo comumente utilizado na tradução de uma noção de território tradicional (*teko*) faz referência a uma espécie de modo de ser Guarani, colocando em evidência antes os aspectos sociais e espirituais do seu território do que as condições físicas do mesmo (LADEIRA, 2008). Naturalmente, é preciso considerar as condições ambientais, ecológicas e materiais necessárias para a manutenção desse modo

de vida, mas essas não estão efetivadas em um recorte específico. O território Mbya é delimitado não por limites geográficos, mas pelas relações entre as aldeias que o formam.

Não obstante as diferenças fundamentais que cada uma dessas territorialidades enseja, há algo de comum entre elas, quando colocadas em contraste com as expressões espaciais hegemônicas, que derivam do pensamento ocidental moderno, articuladas à ideia de território, tal como o território estado-nação¹¹. E, de certa forma, comum a todas as demais expressões territoriais indígenas para além da América.

Para o antropólogo Arturo Escobar (2014), o pensamento moderno europeu, que se pretende universal, caracteriza-se por uma visão dualista do mundo, que separa o humano do não humano; o indivíduo da sociedade; a natureza da cultura, enquanto que os pensamentos indígenas compartilham de uma ontologia relacional, na qual se estabelecem continuidades entre aquilo que chamamos de humanos, o mundo biofísico e o sobrenatural.

De tal modo, em vez de se constituírem como espaços geometricamente recortados, bem delimitadas por marcos físicos e/ou imaginários, as territorialidades indígenas se expressam especialmente a partir da consolidação de uma forma particular de se produzir relações sociais. Não apenas relações entre pessoas, mas também relações entre os diferentes seres e o espaço que coabitam (SURRELLÉS & HIERRO, 2005).

Para esses povos, a “natureza” não é concebida como um espaço inerte, sujeito à exploração econômica dos homens, mas uma entidade viva, inserida numa complexa dinâmica cosmológica de trocas entre humanos e não humanos (ALBERT, 2009). O que traz outras implicações para as relações entre “homem-ambiente”, que, em vez de serem compreendidas apenas como relações econômicas, são antes de tudo relações sociais.

Kopenawa (2009), ao discutir essa diferença, enfatiza a diversidade dos seres e das relações estabelecidas entre eles para tentar explicar o conceito de *Urihi a*, e propor uma tradução criativa da ideia de natureza/floresta dos “brancos”:

¹¹ Nos últimos anos houve um enorme esforço no âmbito da ciência geográfica para atualizar a noção de território diante da multiplicidade de formas de apropriação do espaço que refletem diferenciações não apenas de caráter político-econômico, mas também de expressão simbólico-cultural. Haesbaert (2004), procurando organizar esta multiplicidade sugere quatro vertentes principais nos estudos territoriais: o território natural, o território político, o território econômico, e o território simbólico-cultural. Neste capítulo, quando me refiro ao território derivado do pensamento moderno, em contraste com as acepções indígenas, estou remetendo à vertente do território político, que está relacionado à lógica capitalista hegemônica, representada na figura do Estado-nação moderno, que não admite multiplicidade e/ou sobreposições de jurisdições e territorialidades (HAESBAERT, 2004, 2011).

“O que eles chamam de “natureza” é, em nossa língua, *urihi a*, a terra-floresta e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *urihinari*, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores são vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta, são as inumeráveis imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo as dos grandes caracóis *warama aka*. A imagem do valor de fertilidade *në roperi* da floresta também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá a sua riqueza. De modo que, para nós, os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos” (KOPENAWA & ALBERT, 2015; p. 475).

Tradicionalmente, *Urihi a*, em seu sentido mais amplo, designa tanto a floresta quanto a superfície sobre a qual ela se estende, que, no limite, abrange a totalidade do plano terrestre atual (*Hutukara*). Um mundo cujo formato circular é comparado ao de uma placa de cerâmica utilizada para assar beijus de mandioca (*mahe*), e cujos atributos fisiográficos aparentes são reconhecidos como produto das intervenções do demiurgo *Omama* (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

A terra-floresta dos seres humanos (*Yanomae thë pë urihi pë*) ocupa o centro deste mundo. Na sua periferia imediata existe a morada de outros povos indígenas (*napë pë yai*) e, para além dela, a terra dos brancos (*napë kraïwa pë*). Nos confins da superfície terrestre estão os pés do céu, enormes estacas que ajudam a sustentar a abóboda celeste que cobre o mundo (*Hutu mosi*). Fora desse limite, há o grande vazio cósmico conhecido como *wawëwawë a* (ALBERT, 2009).

O cosmos yanomami, todavia, não se restringe à *Hutukara*. Ela é apenas uma das quatro camadas que o compõe. Abaixo da superfície terrestre fica *pëhëtëhami mosi*, o mundo subterrâneo dos seres ancestrais *aõpatari*¹², um lugar úmido e lamacento, onde está a fonte primordial de todos os corpos d’água, o grande rio *Motu uri*.

Imediatamente acima do nível terrestre está o céu (*Hutu mosi*), onde vivem os fantasmas dos humanos, *pore pë*¹³, em uma abundante floresta, plena de caça e frutas. Acima do céu, existe ainda um quarto plano, etéreo e diáfano. Uma espécie de céu embrionário chamado de *Tukurima mosi*, habitado por fantasmas humanos que, depois de uma segunda morte, são transformados em espíritos de moscas (*Prõori pë*), larvas

¹² Os *aõpatari* eram Yanomami que habitavam o mesmo nível que os demais humanos, mas foram soterrados quando o céu caiu sobre suas cabeças.

¹³ Esses, às vezes, compartilham sua abundância com os humanos, dividindo o valor de fertilidade (*në rope*) que alimenta a floresta celestial. No extremo leste desse nível, está a árvore da chuva (*Maa hi*). Suas raízes contornam a abóboda celestial e descem até o lençol subterrâneo. E, por esta razão, suas folhas brotam água infinitamente. Quando a árvore da chuva floresce, a estação chuvosa começa, e os rios e córregos dos mundos terrestre e celestial são abastecidos (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

(*Moxari pë*) e urubus (*Watupari pë*), assim como em espíritos da morte (*Yorohiyoma pë*) (ALBERT, 2009).

Essa composição do cosmos, por sua vez, não é estática. Sujeita-se a mudanças e reorganizações. O atual nível terrestre é resultado de uma antiga forma do nível celeste que despencou no princípio dos tempos, e que foi substituído por um jovem céu, enquanto o anterior se tornou o mundo subterrâneo corrente¹⁴. A possibilidade de que um novo cataclisma aconteça é, pois, algo sempre presente, de modo que, boa parte do trabalho dos xamãs Yanomami hoje consiste em garantir a estabilidade da abóboda celeste (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

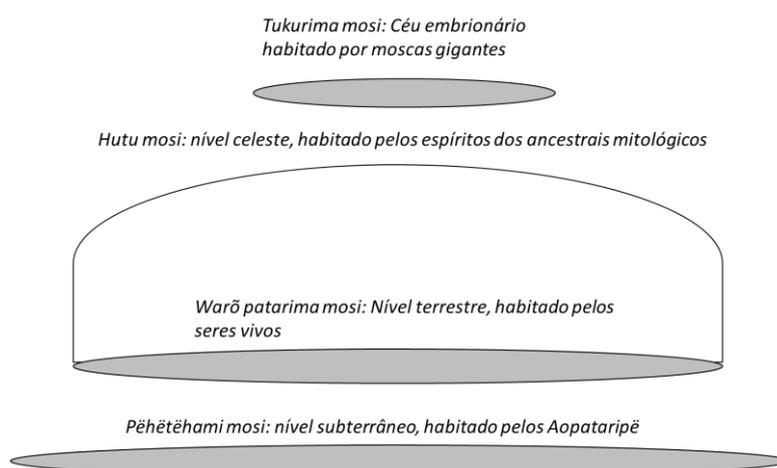


Figura 2– Modelo esquemático da organização do cosmos segundo os Yanomami

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Kopenawa & Albert, 2015.

Como Kopenawa aponta, a terra-floresta não abriga apenas os seres humanos (*Yanomae thëpë*), mas também os animais (*Yaro pë*), antigos ancestrais dos atuais humanos, que foram transformados nos tempos míticos pelos seus comportamentos desviantes¹⁵, e um infinidade de seres invisíveis (*Yai thëpë*), entre os quais se destacam os espíritos-auxiliares *Xapiri pë*.

¹⁴ “(...) No início, o céu ainda era novo e frágil. A floresta era recém-chegada à existência e tudo nela retornava facilmente ao caos. Moravam nela outras gentes, criadas antes de nós, que desapareceram. Era o primeiro tempo, no qual os ancestrais foram pouco a pouco virando animais de caça. E quando o céu finalmente despencou, vários deles foram arremessados para o mundo subterrâneo. Lá se tornaram os *aõpatari*, ancestrais vorazes de dentes afiados que devoram todos os restos de doença que os xamãs jogam para eles, embaixo da terra. Continuam morando lá, junto do ser vendaval, *Yariporari*, e do ser do caos, *Xiwãripo*. Vivem ali também na companhia de seres queixadas, vespas e vermes tornados outras.” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 195).

¹⁵ Ver KOPENAWA & ALBERT (2015)

O entendimento de que os humanos (*Yanomae thepë*) são coabitantes da terra-floresta e não possuem privilégios ontológicos¹⁶ em relação aos demais seres, por conseguinte, torna estranha a possibilidade de se pensar o espaço a partir de um viés de propriedade e/ou exclusão. E, por isso, as fronteiras são entendidas como membranas porosas que permitem trocas entre os mais diversos grupos, e não barreiras fixas que os isolam.

O avanço do processo colonial, que na América se inicia com a invasão em 1492, e se estende até os dias de hoje, resulta, com efeito, no embate entre essas cosmovisões. De um lado, o projeto moderno que busca converter os muitos mundos existentes em um mundo único, e de outro, os territórios que preservam uma multiplicidade de mundos no seu interior (ESCOBAR, 2014). Nesse sentido, explicita-se que a concepção indígena de território, não é equivalente à ideia de “Terra”, tal como mobilizada nas lutas camponesas, que destaca o substrato sobre o qual se pode conceber as condições mínimas para a sua reprodução econômica. Ela vai além (ESCOBAR, 2014). A colonização, entretanto, não apenas coloca os grupos indígenas diante de lógicas espaciais diferentes da sua, como lhes impõe uma base territorial fixa e, na maioria das vezes, reduzida.

A “dispersão” da população indígena no novo mundo, por exemplo, foi tratada como um importante obstáculo para a expansão colonial desde os primórdios da chegada dos europeus (LADEIRA, 2008). Não por acaso, nos primeiros anos da colonização, os povos nativos estiveram simbolicamente divididos entre “aliados” e “inimigos” da coroa, sendo, os primeiros, os grupos aldeados¹⁷, considerados fundamentais para o sustento e a defesa da colônia, e, os segundo, os “índios espalhados pelos sertões”, a quem a violência e a escravização eram institucionalmente permitidas e incentivadas (CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

Assim, a essência das relações históricas entre a sociedade envolvente e os povos indígenas, independente do regime político, pode ser resumida como uma questão de terra e força de trabalho. Isto é, confinar a população em pequenas áreas, transformá-la em mão

¹⁶ “Diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais.”(DESCOLA, 1998, p. 25).

¹⁷ No período colonial, aldeamentos e descimentos foram as estratégias adotadas para concentrar essas populações e submetê-las a um projeto de integração, enquanto seu território era fragmentado e apropriado por agentes da colônia. A localização dos aldeamentos inclusive estava sujeita a critérios econômicos e geopolíticos. Existiam aqueles que deveriam estar situados na proximidade de núcleos de povoamento branco, para que estes pudessem se valer dos serviços e da mão de obra indígena, e os aldeamento situados em locais estratégicos, distantes das povoações colônias, com vistas à defesa territorial (CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

de obra barata, e se apropriar do entorno¹⁸. O próprio Serviço de Proteção ao Índio (SPI), foi criado em 1910 com esses dois objetivos principais: 1) conquistar os espaços grafados como desconhecidos nos mapas da época; e 2) converter os indígenas em trabalhadores nacionais (CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

A maneira como cada povo experimentou tal processo, contudo, é variada sob vários aspectos. As circunstâncias históricas e geográficas, bem como a estratégia de cada grupo são fatores-chave para a compreensão da atual organização espacial de uma dada sociedade. Há situações em que existe algum acoplamento entre a área demarcada e a base territorial reconhecida pela sociedade em questão, e situações nas quais os grupos indígenas usufruem apenas de fragmentos dos seus territórios tradicionais, ou mesmo de sítios que não correspondem à sua localização histórica, em razão de fugas e deslocamentos forçados.

No caso Yanomami, a emergência da nova Constituição Federal, os contornos altamente dramáticos de sua trajetória de contato e a habilidade etnopolítica de suas lideranças contribuíram para formar a maior Terra Indígena do país, um marco na história das demarcações. O que, de alguma maneira, permite que ainda hoje a sua terra-floresta se mantenha viva. Vejamos, então, como se deu esse evento.

1.2 A chegada dos outros e a emergência de um território político

O contato dos Yanomami com a sociedade envolvente é relativamente recente para maior parte de sua população. As primeiros aproximações aconteceram com representantes da frente extrativista (balateiros, caçadores de pele etc), viajantes e membros das Comissões de Demarcação dos Limites entre Brasil e Venezuela, seguidos por missionários católicos e protestantes (ALBERT, 1985, ARIAS, 2005). Foi somente entre as décadas de 1950 e 1970 que muitos grupos estabeleceram relações permanentes com os não indígenas.

As missões e os postos do SPI foram as primeiras infraestruturas de contato durável construídas entre os Yanomami e, por isso, rapidamente se tornaram centros de

¹⁸ Até a Constituição Federal de 1988, com raras exceções, essa foi a lógica por trás da demarcação das áreas indígenas. O que produziu um quadro bastante diverso da realidade fundiária dos povos indígenas brasileiros, no qual a maioria dos grupos perderam porções significativas dos seus territórios, e hoje usufruem ou reivindicam fragmentos dele. Nela, pela primeira vez, reconhece-se a possibilidade de coexistência de um modo de vida baseado na caça, na pesca e na coleta, ou seja, extensivo, com os modelos usuais camponês e urbano.

grande influência e atração, por facilitar a aquisição de bens manufaturados¹⁹, sobretudo ferramentas de metais, e acesso a serviços médicos.

Essa fase de contato inicial, naturalmente trouxe mudanças nos padrões de assentamento Yanomami, com a concentração populacional e a redução da mobilidade residencial de algumas comunidades. Todavia, é razoável dizer que essas mudanças não foram suficientes para perturbar de maneira significativa a visão dos Yanomami sobre a terra-floresta.

É somente em meados da década de 1970 que a situação muda de figura, quando o Estado brasileiro opta por uma política de ordenamento territorial para a região amazônica ainda mais agressiva e disruptiva para os povos que ali vivem. O governo militar, inspirado pela doutrina da segurança nacional²⁰, estabelece diversos planos de desenvolvimento para a região com o objetivo de estimular a sua ocupação e abrir a floresta para a exploração econômica em grande escala (Operação Amazônia, Plano de Integração Nacional, Polamazônia). Esses planos tinham como principais instrumentos o desenvolvimento de infraestrutura de transporte e telecomunicação, a disponibilização de linhas crédito e incentivos fiscais para empresas interessadas em se instalar na região, e a implementação de grandes projetos agropecuários, minerais e florestais (ALBERT, 1991, HECHT & COCKBURN, 1990).

Duas linhas de ação do Plano de Integração Nacional (PIN) tiveram especial repercussão para a nossa área de interesse: 1) o programa de construção de grandes rodovias, que começou com a famigerada BR-230 ou, como é mais conhecida, Rodovia Transamazônica; e 2) o projeto RADAM, que tinha por objetivo mapear os recursos naturais disponíveis no território brasileiro, visando à sua exploração econômica (RAMOS & TAYLOR, 1979).

No caso de Roraima, as rodovias previstas no PIN eram a BR-174, que liga Manaus a Boa Vista, e a rodovia BR-210, conhecida também como Perimetral Norte (ver Mapa 2). Esta última, que planejava a conexão da parte leste da região amazônica ao seu

¹⁹ No período pré-contato, a busca por ferramentas de metais e outros bens manufaturados provocou uma espécie de aceleração dos movimentos migratórios Yanomami, em função, tanto do ganho de produtividade que as ferramentas de metais trouxeram para agricultura (ALBERT, 1985; LIZOT, 1980; SMOLE, 1976), quanto da intensificação dos conflitos entre as comunidades, com a chegada das primeiras grandes epidemias e a sua tradução como feitiçaria. Esses movimentos e suas consequências, serão abordados com mais detalhes nos capítulos seguintes.

²⁰ A doutrina militar brasileira da época entendia que a baixa densidade demográfica na região norte e centro-oeste oferecia um grande risco para a manutenção das fronteiras nacionais. Somado a isso, embebidos no contexto da guerra fria, os militares defendiam que a completa integração econômica e militar do território brasileiro era fundamental para neutralizar o avanço de forças políticas de inspirações comunistas (HECHT & COCKBURN, 1990).

limite oeste, projetava-se para dentro da terra-floresta yanomami, em uma zona onde a maioria da população não possuía nenhuma experiência de contato com a sociedade não indígena.

A construção da perimetral, com efeito, representou uma verdadeira tragédia para os grupos yanomami que habitavam as imediações de seu traçado. A maciça invasão de trabalhadores empenhados no desmatamento e na mobilização dos enormes maquinários, que investiram contra a área indígena sem nenhum controle de saúde, provocou duas epidemias de sarampo (1974 e 1976/1977), contínuos surtos de gripe, malária e outras patologias que dizimaram dezenas de comunidades (SAFFIRIO, 1980).

Em 1975, os antropólogos Kenneth Taylor e Alcida Ramos conduziram uma pesquisa, como parte do Plano Yanoama²¹, cuja finalidade era orientar e mitigar os efeitos do contato entre Yanomami e não indígenas na área de construção da Perimetral Norte. Por esse estudo concluíram que: (a) no primeiro ano de construção da Perimetral Norte, 22% da população de quatro aldeias, localizadas no vale do rio Ajaraní, faleceram por causa de doenças infecciosas; (b) dos quase 250 Yanomami que moravam na região, antes do início das obras, somente 81 pessoas sobreviveram, divididas em cinco comunidades no momento da interrupção dos trabalhos; e (c) 75% da população da região do rio Apiaú, aproximadamente 100 pessoas, desapareceram nos dez primeiros meses de construção da Perimetral Norte (RAMOS & TAYLOR, 1979).

Embora a construção da estrada tenha sido interrompida ainda em 1976 por falta de investimentos, os efeitos dessa tragédia persistem até os dias de hoje na estrutura social das aldeias, composta por integrantes de diferentes comunidades, sobreviventes de grupos familiares que desapareceram em decorrência de epidemias ou do extermínio físico, por conflitos internos e ações violentas da população não indígena local (nos cap. 3 e 5 voltaremos com mais detalhe a esse episódio e suas consequências para a população que habita o vale do Catrimani).

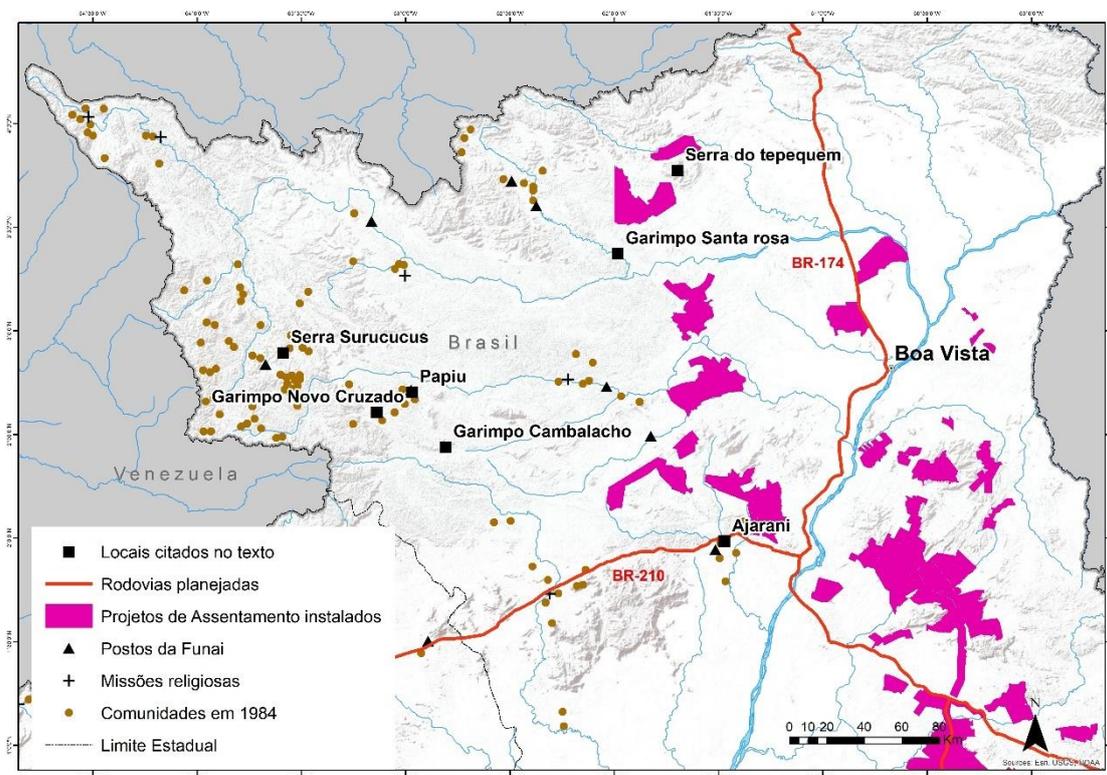
Pouco depois do início das obras da rodovia Perimetral Norte, o projeto RADAM, outro braço do PIN, anuncia a descoberta de jazidas de minerais radioativos e cassiterita na Serra de Surucucus, uma das zonas de ocupação mais antigas e com a maior densidade populacional yanomami. O Ministério das Minas e Energia declara a área aberta para pesquisas minerais, e a região passa a ser considerada de interesse estratégico e de segurança nacional. Apesar disso, poucas semanas após a divulgação do RADAM, o local

²¹ Para mais informações sobre o projeto ver RAMOS & TAYLOR (1979)

começa a ser ocupado por garimpeiros clandestinos e, em pouco tempo, o número de pessoas envolvidas na atividade chega a quase cinco centenas (RAMOS & TAYLOR, 1979).

O RADAM proporciona o primeiro mapeamento geológico do estado de Roraima. Apesar da sua escala (1:1.000.000) não permitir a identificação precisa dos depósitos minerais registrados, apenas sugerir o seu potencial econômico, duas descobertas do levantamento foram capitais para impulsionar o setor mineral na região: 1) a observação de que a origem do ouro e do diamante encontrado nos aluviões estava associada à decomposição das rochas representantes do antigo escudo da Guiana, mais especificamente as formações do Conglomerado Roraima (Monte Roraima, Tepequém, Serra dos Surucucus etc.); e 2) o conhecimento de que a formação granítica ao redor da Serra de Surucucus era geologicamente favorável à ocorrência de cassiterita (MACMILLIAN, 1995)

Note que os grandes empreendimentos do período militar promoveram a abertura da região para um amplo conjunto de atores econômicos (grandes proprietários de terra, bancos, corporações, madeireiras, mineradoras, garimpeiros, pequenos agricultores etc.), que passaram a competir entre si pelo controle do espaço e dos recursos naturais. Em muitos casos, como em Surucucus, o próprio Estado, que havia dado início ao processo, perde o controle para outros agentes interessados em se apropriar desse território.



Mapa 2 – Localização dos principais lugares citados no texto

Fonte: Elaborado pelo autor

Nos anos que se seguiram, o número de garimpeiros se multiplicou e as relações entre indígenas e invasores se intensificou. Atraídos pelos objetos dos brancos, em especial ferramentas de metal e armas de fogo, comunidades inteiras foram viver nas proximidades das grotas de garimpo, expostas a novas doenças para as quais não tinham imunidade. A maior proximidade dos não indígenas, por sua vez, além dos problemas sanitários também conduziu a um processo de recrudescimento das tensões entre os grupos, que em pouco tempo derivou para a forma de conflitos violentos (PATEO, 2005).

O ano de 1976 foi marcado por uma série de episódios violentos envolvendo indígenas e garimpeiros na Serra de Surucucus. Nos primeiros meses daquele ano, missionários da *Unevangelized Fields Missions* (UFM) denunciaram que dois Yanomami teriam sido brutalmente assassinados e outros dois feridos por armas de fogo em decorrência de disputas no contexto do garimpo. Em agosto, outro conflito termina com um yanomami esfaqueado no tórax e na coxa, e dois garimpeiros alvejados por flechas. Após esse episódio, rumores na capital diziam que cerca de 100 indígenas haviam atacado um acampamento composto por oito barracões, ocupados por 40 garimpeiros. A gravidade da situação, então, coagiu o Ministério do Interior a ordenar o fechamento da

mina e a retirada dos invasores. Entretanto, mesmo com a saída voluntária de cerca de 50 homens, as atividades ilegais continuaram na região por mais dozes meses. (PATEO, 2005)

Alguns anos depois, em 1979, o governo brasileiro tenta viabilizar a mineração mecanizada na região, e a Companhia Vale do Rio Doce se instala em Surucucus, com apoio da FUNAI, que havia implantado ali um Posto Indígena três anos antes. Os altos custos de produção e a competição com outras áreas de exploração de cassiterita no centro-oeste, porém, levam a empresa a desistir do empreendimento, propondo ao Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) que a Serra de Surucucus fosse transformada em uma Reserva Nacional²² (RAMOS & TAYLOR, 1979).

Diversas idas e vindas se deram desde a primeira ocupação ilegal de garimpeiros na Serra de Surucucus, foi preciso, contudo, uma importante mudança no mercado internacional da economia mineral para criar as condições de uma nova onda de invasões ainda mais avassaladora. O ouro, que até então era marginalmente explorado em Roraima²³ nas jazidas de diamante, tem o seu preço elevado a níveis recordes (Gráfico 1), estimulando uma mudança no foco dos garimpeiros do estado e abrindo a perspectiva de explorar novas áreas.

²² Algo semelhante à Reserva Nacional de Cobre e Associados (RENCA) no Amapá, uma área de preservação mineral.

²³ O garimpo em Roraima teve início com a descoberta de diamantes nos sedimentos do rio Maú em 1912. Desde então, diversos núcleos de garimpagem foram se estabelecendo ao longo dos rios que drenam o Monte Roraima. Uma pequena quantidade de ouro era extraída junto do diamante nessas mesmas minas, mas o seu preço era tão baixo, até a década de 1970, que o ouro era considerado uma espécie de subproduto do garimpo de diamantes (MACMILLIAN, 1995).

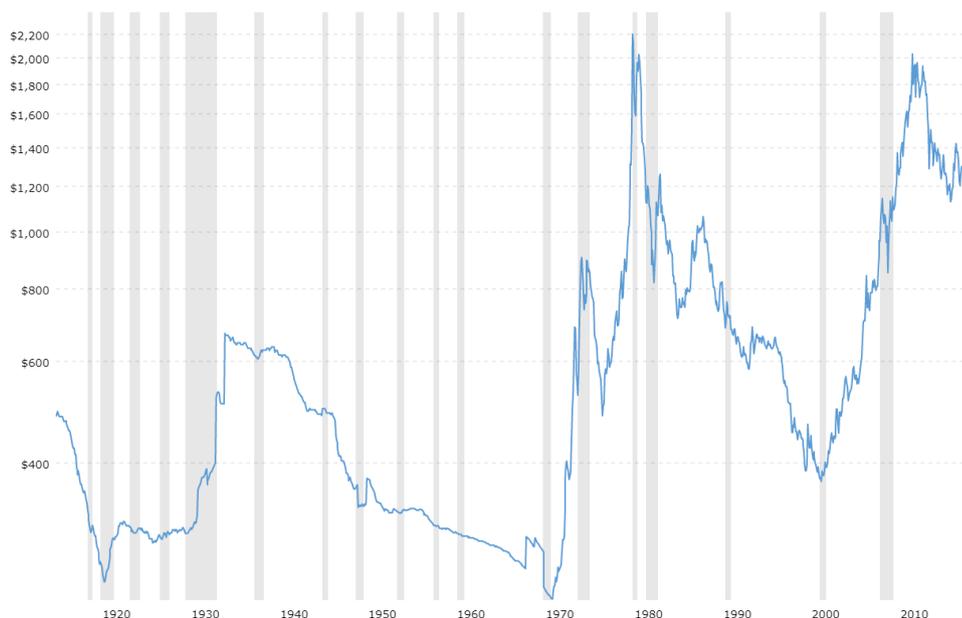


Figura 3 - Evolução do preço do ouro nos últimos 100 anos.

Fonte: <https://www.macrotrends.net/1333/historical-gold-prices-100-year-chart>

Nessa época, o garimpo Santa Rosa, localizado nas bordas da área Yanomami (ver Mapa 2), concentrava a maior parte da produção de ouro do estado, sob a supervisão da Companhia de Desenvolvimento de Roraima (CODESAIMA), no qual trabalhavam cerca de dois mil homens. Com o seu fechamento em 1982, boa parte dos garimpeiros se deslocou para os recentes Projetos de Assentamento (PA) nas proximidades da Perimetral Norte (PA Apiaú, criado em 1981, e PA Confiança, de 1982), onde haviam recebido lotes por meio dos programas de colonização promovidos pelo governo federal²⁴. Esses garimpeiros costumavam alternar entre o trabalho na exploração mineral (no período chuvoso) e a agricultura (no período seco) ao longo do ano, e assim, começaram a organizar pequenas expedições de exploração nas imediações dos PAs, encontrando ouro nos sedimentos dos rios Catrimani e Apiaú, ambos localizados na floresta Yanomami (MACMILLIAN, 1995).

A descoberta de um grande depósito na cabeceira do rio Apiaú, em 1986, o garimpo Cambalacho, contribuiu então para impulsionar a invasão em direção aos Yanomami. A partir de uma trilha de duas semanas que conectava o Cambalacho ao PA

²⁴ O processo de colonização agrícola em Roraima iniciou-se no âmbito do programa POLO AMAZONIA, em 1978. O objetivo era assentar os colonos nos dois principais eixos rodoviários previstos para a região: BR-174 e BR-210 (Perimetral Norte).

Os projetos de colonização na Amazônia nesse período buscavam também dissolver tensões nas disputas por terra nas regiões sul e nordeste, onde o avanço do latifúndio havia produzido milhões de desterrados que começavam a se organizar em ligas camponesas (HECHT & COCKBURN, 1990).

Apiaú, os garimpeiros esquadriharam a floresta em busca de outras ocorrências, abrindo novas minas e alcançando outras bacias, como é o caso do garimpo Novo Cruzado, no rio Mucajaí (MACMILLIAN, 1995).

Fatores externos, porém, são igualmente importantes para compreender a escala do fenômeno. São eles: 1) o início de um período de forte recessão da economia nacional, associado a uma redução do nível de investimento do Estado e a uma política de congelamento de salários e controle de preços; 2) a migração de milhares de pessoas para Roraima, devido ao declínio na produção dos garimpos paraenses e mato-grossenses²⁵; e 3) um clima político regional favorável aos empreendimentos na área de mineração (MACMILLIAN, 1995).

O elemento que faltava para possibilitar uma verdadeira explosão do garimpo na área Yanomami, todavia, foi introduzido sob a responsabilidade do governo federal, mais especificamente do Ministério da Aeronáutica, com a ampliação da pista de pouso na região do Papiu em 1986 (RAMOS, 1993a).

A pista, recém ampliada no contexto do Projeto Calha Norte²⁶, dava acesso a cerca de 50 lavras pelas trilhas no meio da floresta, e facilitava a chegada a outras 30 pistas de pouso clandestinas de menor porte (MACHADO, 2015). O controle de uma pista de 1.090 metros no coração do território yanomami possibilitou um ganho logístico enorme, tanto para as operações de abastecimento dos garimpos já existentes quanto para viabilizar a exploração de novas áreas localizadas na direção da fronteira Brasil-Venezuela.

Sobre a relação do Estado brasileiro e a invasão garimpeira da terra-floresta yanomami, o relatório da Comissão Nacional da Verdade sobre violações de direitos de Povos Indígenas durante o período de ditadura militar registra:

Além da demora da demarcação das terras Yanomami, os documentos examinados mostram a omissão da FUNAI no controle das invasões, além da conivência e, por vezes, o apoio explícito de diferentes instâncias do poder público aos invasores. O caso mais flagrante de apoio do poder público à invasão garimpeira se deu na gestão de Romero Jucá à frente da FUNAI, na região do Paapiu/Couto de Magalhães, onde o garimpo se iniciou a partir da ampliação de uma antiga pista de pouso pela Comissão de Aeroportos da Região Amazônica (Comara), em 1986. A FUNAI e os demais agentes públicos abandonaram a região, deixando a área livre para a ação dos garimpeiros. (CNV, 2014, p. 226)

²⁵ De 1987 a 1991, migraram para Roraima cerca de 2.400 pessoas por ano, para trabalhar no garimpo. Em 1987, chegavam 200 migrantes por dia no estado (MACMILLIAN, 1995).

²⁶ O Projeto Calha Norte propunha a construção de uma vasta infraestrutura - aeródromos, rodovias, quartéis, escolas, bancos, distribuidores de alimentos - para tornar possível a "vivificação" da zona de fronteira internacional.

De 1986 a 1990, o garimpo se espalhou por grande parte da floresta yanomami no estado de Roraima, estando presente na cabeceira de praticamente todos os mais importantes tributários da margem direita do rio Branco. Estima-se que, nesse período, funcionavam cerca de 100 garimpos, onde trabalhavam aproximadamente 40 mil pessoas e 500 máquinas, abastecidos por mais de 300 aviões em 80 pistas de pouso (MACMILLIAN, 1995).

Os efeitos ecológicos e epidemiológicos de uma invasão dessas proporções foram devastadores para os Yanomami. A estimativa do Ministério da Saúde é de que, de meados de 1987 a janeiro de 1990, cerca de 14% da população yanomami em Roraima tenha morrido em decorrência de doenças associadas à invasão garimpeira (RAMOS, 1993b). Da mesma forma, a destruição do leito dos rios e a sua contaminação por mercúrio, óleo diesel e outros resíduos causaram danos significativos aos ecossistemas locais, impossibilitando os Yanomami de usufruir de numerosos recursos imprescindíveis para o seu sistema produtivo.

Nas regiões do Papiu e Surucucus, por exemplo, algumas comunidades chegaram a ter 91% de seus habitantes infectados de malária, e 70% da população atingidos por infecções respiratórias. Foram também observados diversos casos de desnutrição em todas as faixas etárias, sendo que, em Surucucus, formas graves de desnutrição foram responsáveis por 13% das internações. No Papiu, 43% das pessoas recenseadas pela equipe de saúde da época tinham perdido de um a sete parentes diretos entre 1987 e 1990, e 13% das crianças de até 14 anos haviam perdido pai e/ou mãe no mesmo período (APC, 1990).

Abro aqui um parêntese para explorar um pouco a percepção yanomami sobre a chegada desses estrangeiros em sua terra-floresta, sintetizado de maneira incrivelmente potente no depoimento de uma das lideranças da região do Papiu, que presenciou a aproximação dos primeiros garimpeiros aos dez anos de idade. É interessante notar que, em um primeiro momento, os indígenas se revelaram acessíveis ao encontro, ainda que com ressalvas. Não obstante, como o passar do tempo, eles foram se sentindo traídos pelos garimpeiros que não conseguiram cumprir as expectativas de generosidade material, até que tomaram consciência das consequências nefastas dessa “promessa de amizade”.

O relato completo está registrado na dissertação de Machado (2015). Abaixo reproduzo alguns trechos da tradução para o português:

“Foi nessa época que começaram a chegar muitos garimpeiros, eles foram chegando. Quando estavam só os dois [da FUNAI], nós fechamos a pista no alto para que eles não pousassem, mesmo assim eles passaram a jogar coisas alto do céu : arroz, farinha, cartuchos, botes, panelas, saias, bateias, roupas, aquilo que chamam de bateia na língua deles, bateia, coisas para se vestir por cima [camisetas], coisas para usar nos pés, coisas para cobrir as nádegas, coisas para cobrir a cabeça, coisas para cobrir os olhos [óculos], coisas para se limpar, sabão, sabão.. Deixavam cair todas essas coisas do céu, ao fazerem muitos lançamentos, o Teixeira [funcionário da FUNAI] ficou muito zangado, ficou muito bravo. Mesmo assim com o tempo o Teixeira foi-se embora. Depois que o Teixeira se foi, a FUNAI acabou em nossa terra, não sobrou nada, foi isso o que aconteceu.”²⁷ (p. 72)

[os garimpeiros] “diziam assim: peguem estas coisas, é bom para usar quando forem comer, vai ser bom, então vocês não precisarão mais trabalhar na roça, não existirá mais roça no futuro, vou ajudá-los. Depois, com tempo liguei uma televisão, farei casas para vocês, depois, sem pressa farei casas com telhado de zinco. Sobre vocês adquirirem bens materiais, farei uma casa onde vocês poderão trocar seu dinheiro por bens industrializados, é isso que pretendo fazer.”²⁸ (p.73)

“Ao tornarem dependentes, eles [os yanomami] pensaram: Será que nós iremos morrer? Eles pensaram, mas, mesmo assim, depois nós começamos a adoecer [por causa das] coisas que eles nos davam. Então doces, açúcar, cachaça também nos deram para beber, e outra coisa que eles chamaram de cerveja também nos fizeram beber, e fazendo assim, passaram a nos ver embriagados. Diziam que era bom, que fazia bem, foi assim que fizeram. Também deram dinheiro: ganhem dinheiro, o façam aumentar! assim vocês poderão comprar mercadorias! Ao dizerem isto, então as pessoas foram seduzidas, assim elas ficaram. Apesar disto nós começamos a desaparecer [morrer], foi quando passamos a voar [ser removidos para hospitais em Boa Vista].”²⁹ (p.74)

“Apesar de eu ter morrido [ficado muito doente], de quase ter morrido, apesar de ter morrido, fui para aquela casa que chamam de hospital e me curei novamente. Eu voltei a sarar, apesar de eu estar muito mal, depois que eu me curei de novo eu voltei para minha casa, mas a casa estava muito vazia. Meu pai e eu chegamos em casa, o Wai Wai, eu e meu pai chegamos em casa, só tínhamos nós, o Wai Wai era o único que não havia adoecido [...]. Outros de nós desapareceram [morreram] rapidamente, a casa do Papiu ficou vazia, a casa de *Iroprërë pë* ficou vazia, a casa de Wakahusipiu ficou vazia, a casa do

²⁷ *Ihi tëhë proro pata mahi pë pihî kãyõ huimama, huu xoaimama. Porakai kipë kupruu tëhë, tire hami yama hoxo hëhüakema makii, hëhüa mahia kema makii, tireharanë komi thëpë, thëpë prërëa xoarayoma: ahoisipë, naxi kokopë thaix, i moka mopë, rata siki, rata sipë, saya pë, xapeya pëähaka hirai wehi, xapeya pë, kamixapë pei ora titio wei, pei mahuku pesi titiowei, pei koruku pesi titio wei, pei he pesi yohoo wei pei mamuku pesi, pei mamuku pesi titio wei, pei a yarimuu wei wapupë, wapupë komi thëpë tire haranë thëpë prërëayoma, thëpëha prërëinë, Texeira akakii, a waithërimu mahioma makii, a waithërimu mahioma maki, yakumi thëpë ithoae yatianë wãyãkiiha, Texeira axo, Texeira a yai kopohuruma, a kopohuru wei FUNAI a maa xoapraroma, mii mahiprarioma, inaha pë kuai kupere.*

²⁸ *Pëpramaremahe, marëa xipë, kurehepë, pratupë, pei a iyaiwei mau husi pë hami... "ei wama thëpë toai, ei wama thëpë wai tëhë, wama thëpë toai tëhë thë totihi, ihi tëhë hutukana hami wamaki kiãimi hutukana a mapropë waiha, waiha wamaki pairiprai. Waiha Televisão yaa xatiamaï, waiha kami yanë wamaki yanopë thaai, waiha yanikinë rata ya siki yanopë thaai. Wamaki matihipë toamu wei, mareã, mareã ya siki yanopë thaai wamaki matihipë toamopë, inaha thë kua.*

²⁹ *Thëpë pihîha iramakihenë, "aweï yamaki nomaimi hathõ?" pë pihî kuma, pë pihî kuma makii, waiha yamakî pëa xoarayoma thëpë hipimahe. Hapai... keteti ketetipë, asukapë kasasa upë kãyõ komahë sehwsa sehwsa upëähaka hirai wehi upë kãyõ koamahe, inaha thëpë thai kuikihenë, pë nomaiha taamorinë pë totihi, totihi himayu xoama, inaha pë thayoma. Mareã sipë hipimahe "mareã wama sipë toai, wama siki omai! wamaki matihipë toopë" inaha thëpë kuuha, ihi thëha thëpë pihî irakema inaha thëpë kuama, kuama makii, yamakî maahuru tëhë, yamakî yëpru xoa tëhë.*

Herou ficou vazia, todas ficaram vazias. Todos nós sobramos na CASAI.³⁰
(p.75).



Figura 4 – Garimpo no alto rio Mucajaí no *boom* da invasão ao território Yanomami

Crédito: Foto de Charles Vincent/ISA, 1991.

A tentativa de extermínio físico do povo Yanomami, entretanto, ao invés de abrir espaço para a livre ocupação de sua floresta, acabou produzindo o efeito contrário, à medida que a imagem dos indígenas em situações semelhantes à de vítimas de guerra colocou-os em um lugar de destaque na arena internacional de defesa pelos direitos universais da humanidade, e essa visibilidade foi fundamental para proporcionar as ações que viriam se contrapor aos efeitos das invasões (RAMOS, 1993b).

Em 1989, uma comitiva da Ação pela Cidadania - grupo constituído de parlamentares, membros da Igreja, representantes de associações científicas e

³⁰ *Kami ya nomarayoma makii, kami ya pree nomarayoma, ya nomarayoma makii, hospital hami, hospital yano āhaka hirai wehiha, ya haroa kōrunē. Ya haroa kōrayoma, ya nomaa mahirayoma makii, ya haroaha kōrinē ya waroa kōke, ya kōa kōpema, yano a proke mahioma. Hāārixo yahakī waroa kōkema, Waiwai axo, kami ya xo, hāāri yahakī warokema yāmi mahi yamakī warokema, Waiwai axa haarimonimi.[...] Ai yamakī rope maprarioma, Papiu yano proke, Iroprērēpē yano proke, Wakahusipiu yano proke, Herou yano proke, komi prokeprariohuruma. CASAI hami yamakī komi usutua mahiprarioma.*

Organizações Não Governamentais (ONG) - foi a Roraima averiguar a situação de saúde dos Yanomami, que havia se agravado com a intensificação do garimpo somada à ausência de quaisquer serviços de atenção básica à saúde³¹. A comitiva era composta por vinte pessoas, entre elas o senador Severo Gomes (PMDB/SP), que registrou a paisagem da região da seguinte maneira:

Paapiú parece um cenário da Guerra do Vietnã. De cinco em cinco minutos um avião pousa e decola. Os helicópteros rondam sobre o pano de fundo da selva – trezentos gramas de ouro por hora de vôo. Dali sai uma riqueza de difícil mensuração, e que segue pelos descaminhos da fronteira, deixando atrás a morte da natureza e dos homens.

O posto da FUNAI está abandonado. Remédios e seringas descartáveis amontoados em desordem e misturados a latas de cerveja vazias. O livro de registro é folheado pelo vento. O rádio transmissor sumiu, ninguém sabe como. Os índios entregues aos garimpeiros. Enfim, uma mostra desse esterco em que se transformou o nosso país. Doença, desnutrição, mortalidade infantil. A malária, que não existia, agora flagela grande parte da população. A catapora deixa na cara dos que sobreviveram o sinal dos tempos de incúria.

Junto à ponta da pista, de onde arremetem os aviões para a decolagem, a cinquenta metros dela, está a maloca dos Yanomami, antes cercado pelo vôo dos pássaros e borboletas. O barulho é infernal. Impossível conversar dentro da maloca.

Depois do pôr do sol os aviões silenciam. Aí – disse um velho índio – temos um barulho muito pior: são as crianças que choram a noite inteira. De fome. (CEDI, 1991, p. 163).

Assim, com as notícias sobre a crise humanitária enfrentada pelos Yanomami, uma avalanche de acusações de genocídio desabou sobre o governo brasileiro, até que, em outubro de 1989, o Poder Judiciário interdito 9,5 milhões de hectares que haviam sido reconhecidos pela FUNAI³² como área de ocupação tradicional yanomami e ordenou ao Poder Executivo a retirada imediata dos invasores.

Antes dessa decisão, porém, diversas manobras com o objetivo de fragmentar a TI Yanomami haviam sido ensejadas³³.

³¹ Médicos, missionários católicos e antropólogos que trabalhavam prestando assistência à saúde dos Yanomami foram expulsos da área em 1987, sob a justificativa de estarem incitando a violência dos índios contra os garimpeiros.

³² Em 1985, a Funai havia lançado a Portaria nº 1817/E, que delimitava o território de 9.419.108 hectares, visando à criação do “Parque Indígena Yanomami”.

³³ A reivindicação do reconhecimento oficial dos direitos territoriais Yanomami foi objeto de uma persistente campanha conduzida pela CCPY desde 1978.

A primeira dessas propostas foi apresentada no ano de 1977, em meio às disputas pelo controle do platô de Surucucus e suas jazidas de cassiterita. Após um sobrevoo que tinha por objetivo mapear todas as aldeias yanomami localizadas no território brasileiro e dimensionar a sua extensão, a FUNAI encaminhou um desenho no qual a floresta yanomami aparece recortada em 21 ilhas, cercadas por projetos de colonização e grandes obras de infraestrutura, como estradas e hidroelétricas (RAMOS & TAYLOR, 1979).

Essa proposta foi imediatamente rebatida por especialistas que argumentavam que o projeto, além de não contemplar todas as aldeias mapeadas e obliterar outras já reconhecidas em mapeamentos anteriores, desconsiderava aspectos essenciais dos arranjos políticos e do sistema produtivo yanomami, ambos baseados em intensa mobilidade espacial e amplas áreas de uso (RAMOS & TAYLOR, 1979). E, com o objetivo de pressionar o Estado brasileiro para que fosse realizada a demarcação de uma área contínua e adequada às necessidades dos Yanomami, foi formada, em 1978, a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), que se dedica a uma campanha nacional e internacional de sensibilização da opinião pública.

A partir de 1980, porém, o processo de delimitação de Terras Indígenas passou a incluir outros órgãos governamentais além da FUNAI, julgada “vulnerável demais” às pressões políticas de índios e indigenistas. O grupo interministerial que assumiu essa função estava, então, sob a direção dos Ministérios do Interior e de Assuntos Fundiários, pastas controladas por atores historicamente refratários às reivindicações indígenas, o que inviabilizou o avanço de inúmeros processos (ALBERT, 1991).

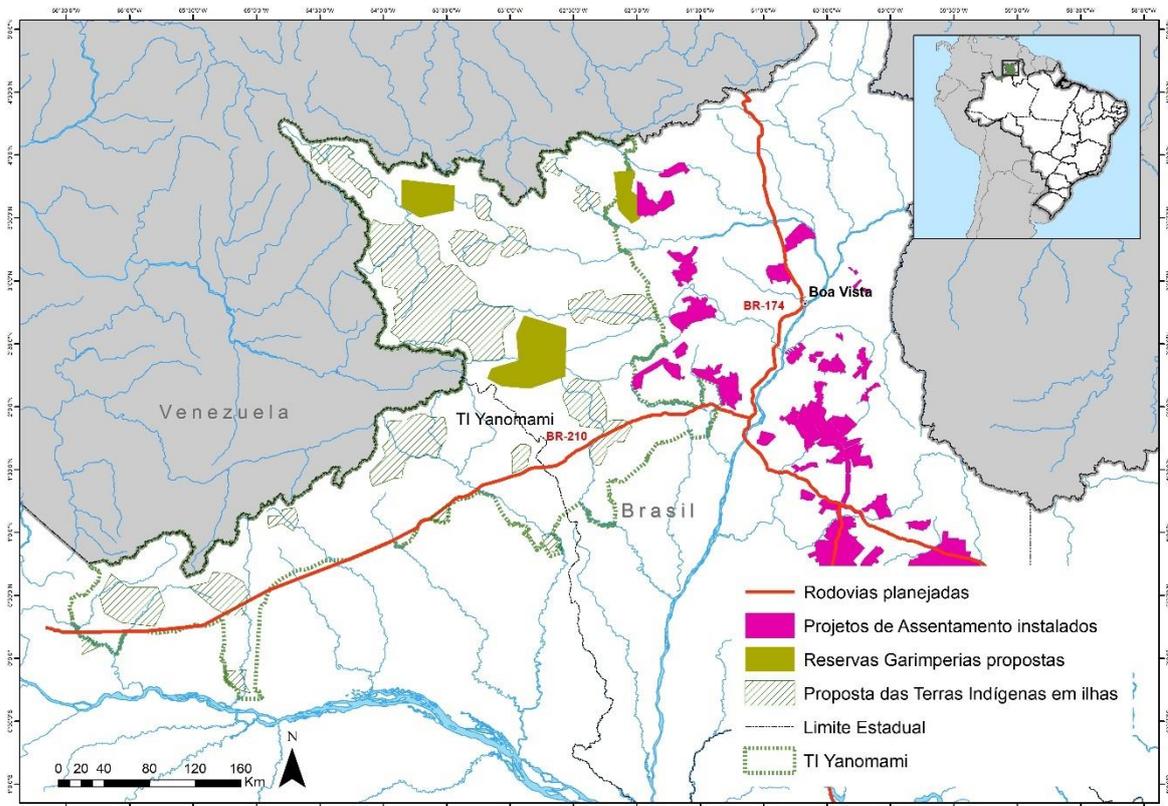
De tal modo, apesar de a FUNAI ter encaminhado uma proposta de demarcação que previa a criação do Parque Yanomami em área contínua já em 1985, três anos depois, no auge da corrida pelo ouro, um conjunto de decretos interministeriais³⁴ reedita o projeto de desmembramento do território Yanomami com a criação de 19 Áreas Indígenas (AI) circundadas por Florestas Nacionais (FLONA) (Ver Mapa 3, onde elas aparecem em verde hachurado).

Note que os decretos previam a redução da área de uso exclusivo indígena para cerca de 30% da área total, enquanto os demais 70% estariam sob o regimento das Florestas Nacionais, Unidades de Conservação (UC) cuja finalidade é a exploração econômica dos recursos naturais, nas quais a exploração mineral é legalmente possível. Não por acaso, alguns autores consideraram a FLONA uma espécie de “cavalo-de-troia

³⁴ Decretos 97.512 a 97.530, de 16 de fevereiro de 1989.

ambiental” (ALBERT & TOURNEAU, 2003), uma vez que buscava se legitimar em torno de um discurso conservacionista, enquanto seus objetivos reais eram diametralmente opostos.

Assim, pouco tempo depois, precisamente nas áreas das FLONA's , três reservas de garimpagem foram criadas circundando as Áreas Indígenas: 1) Uraricoera, 2) Uraricaá-Santa Rosa e 3) Catrimani-Couto de Magalhães³⁵ (ALBERT, 1991).



Mapa 3 - As 19 Áreas de Ocupação Yanomami propostas pela FUNAI e demais estruturas de colonização.

Fonte: mapa elaborado pelo autor.

Alcida Ramos sintetizou com perspicácia as disputas pelo controle da terra-floresta Yanomami no decorrer do último quarto do século XX, e a diversidade de atores envolvidos:

O caso Yanomami conseguiu congrega numa mesma arena política um número insólito e inesperado de personagens desencontradas com posturas e interesses os mais antagônicos, ou seja: o capital selvagem dos empresários do ouro, as massas falidas de peões desenraizados, os índios Yanomami e sua multiplicidade interna, o governo local abertamente a favor desse tipo de extração de ouro, o governo federal numa oscilação de pêndulo entre atender

³⁵ No contexto do projeto Meridiano 62.

aos interesses privados e manter uma imagem de democracia, o poder judiciário local a serviço dos poderes econômicos e o poder judiciário federal a serviço do estado de direito (RAMOS, 1993, p. 16)

Somente no governo Collor de Melo (1990-1992), em um contexto de crescente pressão da opinião pública e dos Bancos multilaterais credores do Brasil, é que a situação fundiária volta a ser favorável aos Yanomami³⁶.

No dia 19 de abril de 1991, o presidente, agindo de acordo com as medidas iniciadas pelo Ministério Público e Justiça Federal em 1989, assina um decreto declarando insubsistentes os 19 decretos do governo anterior, que homologava o desmembramento das terras Yanomami em 19 Áreas Indígenas e determina a revisão do seu processo demarcatório. O mesmo ato revogou também as três reservas garimpeiras criadas poucos anos antes.

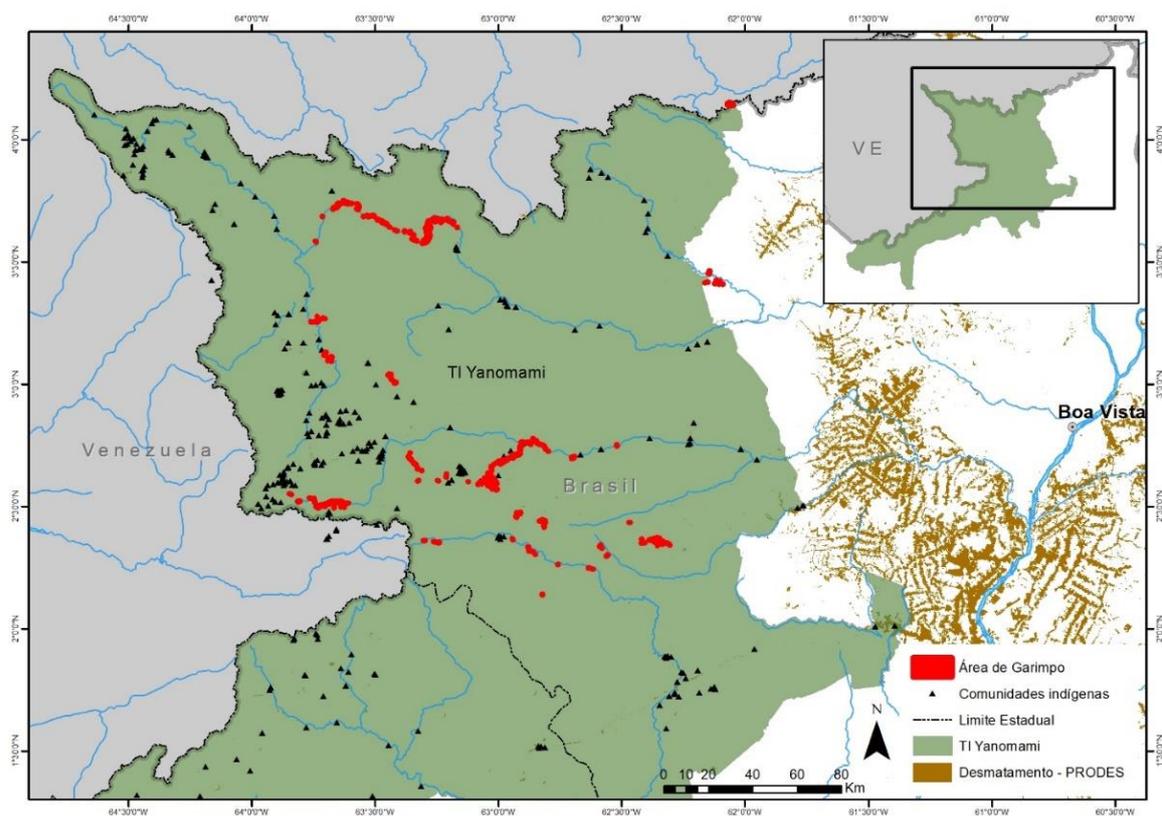
No semestre seguinte, após apresentação do estudo com um novo modelo de delimitação da Terra Indígena, finalmente o Ministro da Justiça assina uma nova Portaria, de nº 580, declarando como posse permanente dos Yanomami um território contínuo de 9 milhões de hectares nos estados de Roraima e Amazonas.

A TIY só chegou a ser homologada, porém, no contexto da Conferência ECO-92 da ONU no Rio de Janeiro, em uma tentativa de melhorar a imagem internacional do país.

Durante e após a demarcação, foram iniciadas diversas operações para a retirada dos garimpeiros da área. Esse processo foi longo e repleto de obstáculos. Nos primeiros anos após a Homologação, a FUNAI estimava a presença de aproximadamente onze mil garimpeiros atuando ilegalmente na Terra Indígena Yanomami. Em 1993, novas operações de desintrusão foram realizadas e esse número foi reduzido para seiscentas pessoas. Todavia, a capacidade dos garimpeiros de recuperar as pistas dinamitadas pelas operações e retomar as atividades nas minas, associada à falta de vontade política para estabelecer programas de proteção permanente acabaram por transformar o garimpo e suas consequências em um problema crônico e cíclico na TI Yanomami.

³⁶ Cabe destacar que dois elementos da Constituição de 1988 foram fundamentais para viabilizar essa virada. O primeiro é o capítulo 231 que estabelece o conceito de Terra Indígena como “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.” (BRASIL, 1988); O segundo é a atribuição, ao Ministério Público Federal, da defesa dos direitos das populações indígenas frente aos abusos do Estado.

Em 2008, com uma nova alta no preço do ouro no mercado internacional, iniciou-se outro ciclo de invasões que vem se agravando a cada ano. Em 2011, a FUNAI estimou cerca de 3.000 garimpeiros atuando na TI Yanomami, operando 42 pistas de pouso e 300 balsas. Até julho de 2013, sucessivas operações da FUNAI, em parceria com o Exército Brasileiro e a Polícia Militar de Roraima, conseguiram retirar pelo menos 1.500 garimpeiros da TI, desativar 22 pistas e afundar 84 balsas. Com o passar do tempo, porém, os recursos destinados para a proteção das Terras Indígenas se escassearam e as operações tornaram-se cada vez menos frequentes. As bases de proteção foram desativadas e muitas delas apropriadas pelos próprios garimpeiros como locais de apoio à sua logística (SENRA, HERNANDEZ, *et al.*, 2017).



Mapa 4– Situação do garimpo na TI Yanomami em 2020

Fonte: Mapa elaborado pelo autor, com dados sobre área degradada pelo garimpo levantados pelo Instituto Socioambiental.

Levantamentos recentes, realizados por interpretação de imagens de satélites, registram mais de 2.000 hectares de área degradada, sem considerar os trechos dos leitos dos rios impactados pela atividade das balsas. A estimativa é de que o número de garimpeiros atuando na TIY hoje seja da ordem de 20 mil pessoas (MACHADO, WEIS,

et al., 2020). Como pode ser observado no Mapa 4, os rios Uraricuera, Mucajaí, Couto Magalhães, Catrimani, Lobo D'almada e Apiaú são hoje as áreas mais afetadas pela atividade.

Antes de concluir esta seção, gostaria de construir um paralelo entre a presença crônica de garimpeiros na TI Yanomami e a política de “intrusão” nos aldeamentos indígenas do século XIX. Sabe-se que, nesse período, a proposta de “civilizar” os índios através do trabalho era um dos principais eixos da política indigenista brasileira. A recusa dos nativos à exploração de sua mão de obra por outrem, contudo, se constituía um empecilho para esse projeto. Assim, uma das estratégias adotadas pela política indigenista oficial foi o estabelecimento de “estranhos” nos aldeamentos, com a intenção de “quebrar o isolamento” dessa população do restante do país, e permitir a sua assimilação física e social. Além do estabelecimento de “civilizados” entre os indígenas, eram estimulados os casamentos mistos e a substituição da língua materna pelo português (CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

Hoje, vendo em perspectiva a história da invasão da TI Yanomami e a permanência continuada de milhares de garimpeiros por décadas, tendo a pensar que tal situação, mais do que um simples problema de “falta de vontade política”, seja, na verdade, uma estratégia de “intrusão” deliberada, na esperança de que algum dia uma “nova raça” de índios-garimpeiros possa finalmente ceder seu território ao projeto colonial.

1.3 Um território em construção permanente

Dialeticamente, a tentativa de fragmentação e a expropriação do espaço de vida yanomami acabou por produzir também as condições para a formação do seu território político, no sentido ocidental do termo.

Entre os materiais produzidos nas línguas yanomami, tem sido comum encontrarmos propostas de tradução do termo território, geralmente apresentado como *Urihi a*. Esta tradução aparece no dicionário Yanomami-Español / Español-Yanomami, organizado pela linguista Mattei-Muller (2007) com a colaboração de Jacinto Serowë, e também nas versões yanomami e yanomae do Plano de Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Yanomami (VIEIRA & LIMA, 2019).

Da mesma forma, em algumas publicações das associações indígenas yanomami, como é o caso do mapa-folder “Território e Comunidades Yanomami: Brasil-Venezuela”

(TILLET, SENRA, *et al.*, 2014), é possível encontrar o termo território como sinônimo de Terra Indígena, ou *Habitat y Tierra Indígena*, para o caso da Venezuela³⁷.

Essa aproximação entre território e *Urihi a*, por sua vez, apesar de impor limites à riqueza teórica da categoria indígena, pode ser interpretada como um exercício de “equivocação controlada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018) realizado pelas lideranças yanomami, que entreviram no conceito de território o seu real significado para os “brancos”, ou seja, como algo essencialmente articulado à ideia de poder (RAFFESTIN, 1993), e, a partir dessa compreensão, elaboraram uma estratégia para fazer frente ao processo de expropriação promovido pelo avanço da fronteira econômica regional.

Não por acaso, a principal e mais atuante associação indígena da TIY³⁸ é denominada Hutukara, nome xamânico do antigo céu que caiu para compor a terra-floresta de hoje. Para seus fundadores, esse é um nome que enfatiza o seu caráter de associação defensora da terra-floresta (*urihi noamatima a wãaha*) (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

A Associação foi criada em 2004, na comunidade Watoriki, região do Demini, tendo Davi Kopenawa³⁹ como presidente. Desde que começou os seus trabalhos de defesa dos direitos indígenas, ela tem desenvolvido ações principalmente nas áreas de proteção e gestão territorial, tais como: a sistematização de denúncias sobre a presença de garimpeiros para serem encaminhadas aos órgãos públicos; a construção de um programa

³⁷ Na Venezuela, boa parte do seu território está protegido pelas figuras jurídicas dos Parques Nacionais Parima Tapirapecó, Serranía e La Neblina, a Reserva da Biosfera Alto Orinoco-Casiquiare e vários Monumentos Naturais. Esse regime fundiário, porém, não garante aos indígenas os mesmos direitos da figura jurídica do Território Indígena, e por isso, há alguns anos, suas associações lutam pela sua demarcação efetiva. Outra parcela significativa do território, também não demarcada, localiza-se nas bacias dos rios Padamo, Cunucunuma, Ventuari e Caura, que é compartilhado com o povo Ye'kwana (TILLET, SENRA *et al.*, 2014). (Ver mapa 1).

³⁸ Atualmente existem sete associações indígenas na TI Yanomami: Hutukara Associação Yanomami (HAY); Associação dos Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (Ayrca), Associação das Mulheres Indígenas Kumirayoma; Associação Kurikama Yanomami; Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima (Taner); Hwenama Associação dos Povos Yanomami de Roraima; Associação Wanasseduume Ye'kwana (SEDUUME). Apenas esta última diz respeito ao povo Ye'kwana, todas as demais representam comunidades Yanomami de regiões diversas. A HAY é a única que não possui um recorte regional bem definido, buscando difundir uma visão mais abrangente de representação política na TIY. Recentemente, foi criado o Fórum de Lideranças Yanomami e Ye'kwana que pretende ser um espaço de diálogo entre essas associações para assuntos que extravasam as fronteiras regionais, como é o problema da invasão garimpeira, por exemplo.

³⁹ Kopenawa foi tradutor e chefe de posto da Funai. Na década de 1970, percorreu a área yanomami em função de diversos trabalhos, tomando consciência de sua extensão e de sua unidade cultural. No auge da invasão garimpeira, Kopenawa se engajou na luta pela demarcação do seu território, junto da CCPY, numa campanha que durou cerca de 14 anos. Por sua atuação, recebeu o prêmio global 500 da ONU e diversas outras homenagens nacionais e internacionais.

de vigilância do Limite Leste da TI; e a elaboração do Plano de Gestão Ambiental e Territorial (PGTA) da TIY⁴⁰.

Mais recentemente, a Associação também tem se dedicado a projetos que buscam oferecer uma alternativa de renda para as comunidades a partir de suas atividades produtivas, como o apoio à venda de artesanatos, e à comercialização de castanhas-do-Brasil, produtos da roça e cogumelos. Nas oportunidades em que se pronunciam sobre esse apoio às comunidades, as lideranças fazem questão de destacar como as iniciativas procuram, de alguma forma, oferecer uma contra-narrativa aos discursos de seus inimigos no campo da política nacional, que insistem em dizer que as Terras Indígenas são áreas improdutivas, ou repetir a velha máxima de que “há muita terra para pouco índio”.

Outros destaques do trabalho da Hutukura são as ações que ela estabelece visando à comunicação com as suas “bases”. Todos os anos, a Associação participa de uma série de reuniões em diferentes aldeias e promove encontros temáticos e regionais. A cada quatro anos, são realizadas assembleias gerais, que congregam muitas aldeias, quando é eleita a diretoria. Finalmente, há também o projeto para instituição de um sistema de radiofonia com frequência própria, com o objetivo de aprimorar a troca de informação entre as aldeias e a associação sobre questões variadas.

Assim, considerando o escopo de atuação da Associação Indígena não seria demasiado propor que, de um ponto de vista mais amplo, o seu principal trabalho poderia ser interpretado como um contínuo exercício de construção e atualização do território yanomami no Brasil, garantindo não apenas a sua integridade física, mas também a sua sustentação simbólica. O que não é nada trivial, tanto em função das pressões externas (invasões e manobras legislativas), quanto das dificuldades inerentes de se promover um englobamento étnico-territorial de centenas de aldeias que estabelecem relações intercomunitárias sempre contextuais e específicas (TOTTI, 2013).

Note que essa estratégia não é uma particularidade do caso yanomami. Muito pelo contrário, trata-se de uma constante no processo do contato interétnico que, além de readaptações territoriais e territorializações, em muitos casos, também demanda aos povos indígenas a construção de novas identidades e historicidades (ALEXIADES, 2009, ARIAS & CARDOZO, 2006, GALLOIS, 2004). Tampouco, trata-se um fenômeno recente, pois, para muitos povos o processo de disputa territorial remonta aos princípios da invasão europeia.

⁴⁰ Para saber mais sobre as ações dessa Associação ver o site: www.hutukara.org

Como sugere Ladeira (2008):

A relação das sociedades indígenas com o espaço físico e os chamados recursos naturais vêm, desde o período colonial, passando por transformações que se operam no âmbito das sucessivas e múltiplas formas de convivência com a sociedade nacional, desde o início de seu processo de formação. E, a partir do período colonial, o jogo e o contexto político-econômico da sociedade nacional vão determinar, geograficamente, as formas de ocupação, impondo limites e condições, enfim, administrando o território do Estado como um todo. Assim, relações entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional (a partir do século XVII) passam a se operar a partir do pressuposto da existência de uma base territorial fixa para os índios, seja ela qual for. E será este mecanismo adotado pelo estado para conferir ou reconhecer a identidade étnica de um grupo indígena. (LADEIRA, 2008, pp. 84-85)

No caso dos Yanomami, contudo, a intensidade da disputa territorial enfrentada nos últimos 50 anos torna ainda mais evidente a importância do contexto do contato para a construção do que viria a se tornar o seu território demarcado, tanto do ponto de vista físico quanto simbólico. Expandindo o sentido original do conceito de terra-floresta, por um lado, e reduzindo-o, por outro.

Mas, ainda que haja esse esforço de construção de uma unidade étnico-territorial e que as próprias organizações indígenas estejam assumindo essa tarefa, isso não quer dizer que para os yanomami o seu espaço de vida deva se restringir à área demarcada. As conexões com as cidades atualmente são cada vez mais frequentes e importantes, articuladas, inclusive, à defesa dos seus direitos territoriais. E eles sabem muito bem disso. De tal modo, por mais paradoxal que pareça à primeira vista, o território Yanomami se produz não apenas das relações que são tecidas internamente, mas também a partir dos processos construídos fora dele.

Capítulo 2 – Um passeio no Médio Catrimani

Entre coqueiros e goiabeiras, viveiros e galinheiros,
reinava uma paz de fazendola tropical, tão bucólica
quanto insólita.

Bruce Albert

Neste capítulo, proponho aproximar o leitor da minha área de estudo, o Médio Catrimani (Mapa 5). A ideia é familiarizá-lo com a região pela descrição de sua paisagem, com destaque para as comunidades e as estruturas de contato com a sociedade envolvente (missão e posto de saúde). No decorrer da exposição, abordarei alguns aspectos da organização social dos grupos locais e, a partir destes elementos, pretendo indicar questões relevantes à pesquisa que serão tratadas ao longo da tese.

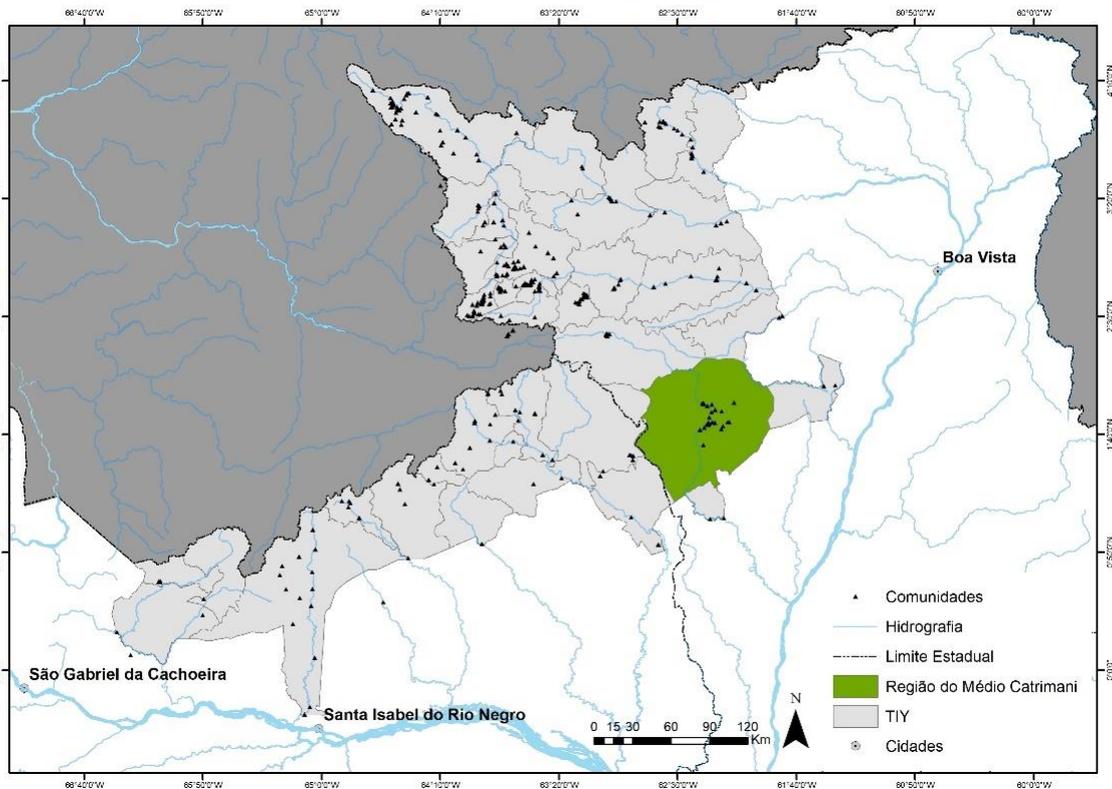
O conceito de região na TI Yanomami é uma abstração produzida por critérios administrativos e históricos, muitas vezes confundindo-os. Não se trata de um recorte que procura obedecer a parâmetros ecológicos ou socioeconômicos bem definidos. Refere-se, tão somente, a um conjunto de comunidades que compartilham uma mesma infraestrutura de atendimento à saúde, conhecida localmente como Polo-base ⁴¹.

No caso do Médio Catrimani, o último censo da equipe missionária registrou uma população de 919 pessoas⁴², distribuídas em vinte e duas comunidades. Devido a circunstâncias históricas e características geográficas singulares, a região se configura como uma zona de contato de grupos falantes de três línguas diferentes (Yanomae, Ỹaraomë e Yãnoma), com distintas trajetórias migratórias, que passaram a compartilhar uma história comum depois da construção da Missão Católica do Instituto da Consolata em seu território, em 1965.

⁴¹ Inicialmente, o serviço de saúde foi estruturado a partir das estruturas de contato já existentes, seguindo especialmente critérios logísticos. Com o passar do tempo, as próprias comunidades foram ajustando esse desenho a partir de suas orientações políticas internas, de modo que cada conjunto multicomunitário passasse a dispor de uma estrutura mínima, que lhe garantisse certa autonomia na relação com o Distrito Sanitário. Atualmente existem 37 regiões administrativas e, com algumas exceções, pode-se dizer que cada uma delas corresponde aos principais conjuntos multicomunitários presentes no território brasileiro. O Médio Catrimani é uma dessas exceções, como veremos.

⁴² Nesse total, estão contabilizadas pessoas e famílias que atualmente vivem fora da Terra Indígena. Esse fenômeno será abordado no cap. 5.

Por essa razão, após tratar de alguns de seus aspectos ambientais, introduzo o leitor na região com uma breve apresentação do Instituto da Consolata e de sua missão no rio Catrimani. Os detalhes dessa história e as particularidades da relação entre os missionários e os Yanomami serão abordados com mais detalhes nos capítulos seguintes. Por ora, pretendo apenas destacar o papel da Missão na produção dos arranjos socioespaciais que observamos hoje.



Mapa 5 – TIY dividida em regiões administrativas, com destaque para o Médio Catrimani (em verde).

Fonte: Mapa elaborado pelo autor.

2.1 Contexto ambiental

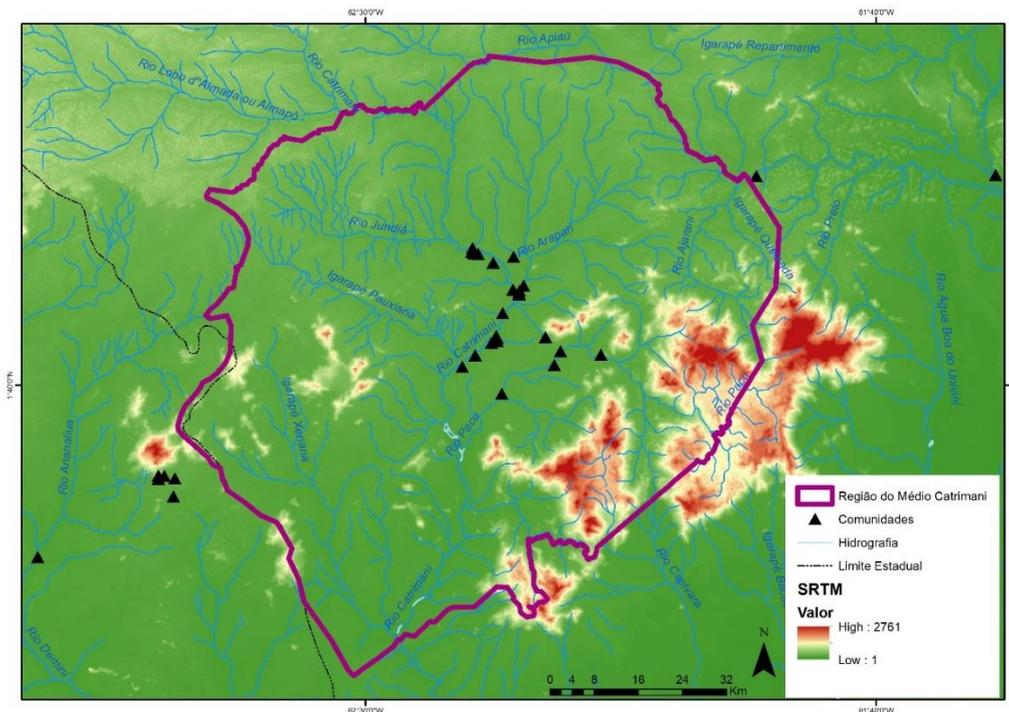
De maneira um tanto quanto arbitrária, podemos considerar que a região do Médio Catrimani abrange toda a porção central da bacia do rio homônimo, localizada entre a confluência do rio Lobo d’Almada, tributário da sua margem direita, até a boca do Igarapé Xeriana, outro importante afluente da mesma margem.

O rio Catrimani nasce na Serra do Urucuzeiro na fronteira Brasil-Venezuela e deságua no Rio Branco, pouco abaixo do rio Água Boa do Univini. É classificado como um rio de águas brancas, devido ao alto teor de sedimentos em suspensão, o que lhe

confere grande produtividade biológica. Seu médio curso é bastante sinuoso, com inúmeros lagos formados por meandros abandonados, e marcado por corredeiras, o que dificulta a sua navegação no período seco.

Do ponto de vista geomorfológico, a região está situada no pediplano Rio Negro-Rio Branco, extensa superfície de aplainamento que conserva áreas dissecadas em rochas pré-cambrianas do complexo guianense, sedimentos não-consolidados da cobertura sedimentar terciária e pleistocênica, e rochas da formação Boa Vista (RADAMBRASIL, 1975). De tal modo, como pode ser observado abaixo (Mapa 6 – Drenagem e relevo (SRTM) no Médio Catrimani), existe pouca variação altimétrica no trecho do rio que vai da confluência do Lobo d'almada à foz do Igarapé Xeriana. Alguns de seus tributários, entretanto, como o rio Pacu, nascem de serras pertencentes ao Planalto Residual de Roraima, que superam 1.000 metros de altura (RADAMBRASIL, 1975).

A variação topográfica na borda da região se traduz em uma rica diversidade de unidades de vegetação. O tipo mais comum configura-se como uma floresta ombrófila densa de porte médio a alto, de sub-bosque pouco fechado, com frequentes núcleos de árvores emergentes e pequenas manchas de cipoal, geralmente localizados nas meia-encostas. Nos vales há predominância de associações ricas em palmeiras, como ubim (*Geonoma baculífera*), paxiúba (*Socratea exorrhiza*), açai (*Euterpe oleracea*), caraná (*Mauritiella armata*), tucumã (*Astrocaryum aculeatum*) e inajá (*Attalea maripa*). Nas áreas serranas, as baixas temperaturas favorecem a formações de condições ecológicas especiais, onde se estendem florestas de dossel relativamente uniforme, com algumas árvores emergentes dominantes, intercaladas por grupamentos de lianas e palmeiras, com sub-bosques fechados (RADAMBRASIL, 1975).



Mapa 6 – Drenagem e relevo (SRTM) no Médio Catrimani

Fonte: Mapa elaborado pelo autor

A região está situada em uma zona de clima monçônico, de tipo “Am”, segundo a classificação de Köppen. Trata-se de uma zona que sofre influência das terras altas do maciço guianense, das florestas úmidas e das savanas situadas a nordeste do estado de Roraima. A estação seca é bem definida, e a chuva está concentrada entre abril e setembro (73%), com pico em junho (BARNI *et al.*, 2020). Regionalmente, o período de chuvas é chamado de inverno e o seco de verão, no sentido inverso do restante da Amazônia brasileira. A precipitação nessa zona chega a atingir cerca de 1.700 a 2.200 mm/ano (BARNI *et al.*, 2020).

O clima da região costuma apresentar comportamentos anômalos quando sujeito a influência de fenômenos de caráter global, associados à dinâmica térmica da porção Sul do Oceano Pacífico, o *El Niño* e o *La Niña*. O efeito mais marcante dessa influência é o prolongamento da estação seca, que muitas vezes se desdobra em incêndios florestais de grandes proporções, como foi o caso do incêndio de 1998, que consumiu cerca de 40.000 km² correspondentes a 17% do estado de Roraima (BARBOSA, 2003). Desse total, aproximadamente 12.000 km² foram de floresta primária, o que provocou grande repercussão na mídia internacional (AB’SÁBER, 1998).

2.2 O Instituto da Consolata e a Missão Catrimani

O Instituto Missões Consolata foi fundado em 1901 pelo sacerdote José Allamano, em Turim, Itália. Iniciou suas atividades na África oriental, com a criação de uma missão na província de Tuthu, Quênia. No decorrer do século, expandiu sua atuação para outros países e continentes, chegando ao Brasil em 1937, e ao Território do Rio Branco em 1948. À época, sete missionários do Instituto ficaram responsáveis por assumir a circunscrição eclesiástica do Território, antes confiada à ordem dos beneditinos (DALMONEGO, 2015).

Os primeiros anos da Consolata no Rio Branco foram dedicados ao estabelecimento das comunidades eclesiais e à construção de estruturas de educação e saúde: internatos, escolas, centros sociais e hospitais. A ação dos missionários concentrava-se em Boa Vista e arredores, bem como na região de savana, por meio de atendimentos itinerantes junto aos povoados e aldeias no interior do Território⁴³. Somente em meados da década de 1950 que os grupos indígenas situados na floresta, ditos povos “não civilizados”, passam a ser alvo de empreendimentos de contato por parte desses missionários. Padre Silvestre, encarregado da Pastoral indígena na época, foi pioneiro nas expedições de exploração do território dos “índios bravos”. Em 1953, acompanhado de regionais, o sacerdote sobe o rio Apiaú, um afluente do rio Mucajá e estabelece contatos amistosos com um grupo Yanomami da região. Em outubro do mesmo ano, retorna à comunidade visitada em abril, na expectativa de estabelecer contatos contínuos e construir uma relação de confiança com esses indígenas, mas este projeto não chega a se concretizar (DALMONEGO, 2015).

Com a morte de Silvestre em 1957, seu substituto, Padre Bindo Meldolesi, dá continuidade às expedições. Visita o Apiaú em maio de 1960, e realiza viagens para outras regiões com o mesmo intuito. Vai ao Catrimani em 1962, quando faz contato com outro grupo Yanomami no baixo curso do rio⁴⁴, e para o Ajarani entre outubro e novembro de 1963, em uma excursão aparentemente sem sucesso.

A ideia de uma presença estável junto aos povos da floresta foi amadurecendo ao longo da década de 1960, em alguma medida instada pela experiência das missões evangélicas, que já haviam fundado cinco centros missionários no território Yanomami

⁴³ Viagens de desobriga.

⁴⁴ Os Yãnoma do Baixo Catrimani.

em Roraima: Mucajá (1958), Comini-Ericó (1958), Surucucus (1958), Uraricuera (1962), e Auaris (1963)⁴⁵. Assim, em novembro de 1965, Meldonesi e Giovani Calleri - missionário recém-chegado ao rio Branco, entusiasta da ideia de estabelecer uma presença permanente junto às comunidades indígenas da floresta - sobem o Catrimani, com a intenção de fundar uma missão nesse rio. Chegam à cachoeira do cujubim (*Maraxipora*), local que Meldonesi havia visitado em 1961 e considerava ser apropriado para a abertura de uma pista de pouso, e dão início à sua construção.

Por uma coincidência, o local escolhido para o estabelecimento da missão estava situado em uma zona por onde circulavam pelo menos três grandes grupos Yanomami, que passavam por um momento de intensa reorganização espacial. Relatos de viajantes, que percorreram esse rio na primeira metade do século XX⁴⁶, indicam que no baixo curso do rio, transitando entre as bacias do Demini e Catrimani, habitavam os Yãnoma, conhecidos regionalmente como Waika; na altura da futura missão, próximo aos rios Pacu e Ararpari viviam os Yãroamë, e, rio acima, estavam os Yanomae⁴⁷. Com a construção da pista de pouso e das primeiras estruturas de apoio aos missionários, parte dos Yãnoma subiu o rio, indo se instalar no rio Pacu. Um dos grupos yanomae levantou sua casa na vizinhança imediata da Missão, o que fez com que os Yãroamë fossem ligeiramente empurrados para oeste, e outros dois grupos yanomae, vivendo em tributários do Catrimani, aproximaram-se do rio principal, onde podiam estabelecer contatos regulares com os padres.

Em um primeiro momento, o interesse dos indígenas pela Missão estava associado, sobretudo, à possibilidade de acessar bens manufaturados que eram oferecidos pelos missionários como presentes ou trocados por pequenos serviços. Assim, cada grupo desenvolveu uma estratégia própria para adquirir os objetos desejados. Alguns optaram por estabelecer um contato mais frequente e próximo, outros adotaram uma postura cautelosa, com visitas esporádicas, mantendo uma distância estratégica. Mas, independentemente da tática adotada, o fato é que a Missão se tornou um ponto de referência para todos eles, de modo que os demais deslocamentos que vieram a acontecer nos próximos anos passaram a incluir no seu cálculo a presença dos missionários e de suas mercadorias.

⁴⁵ Para mais detalhes sobre a localização das primeiras missões no território yanomami no Brasil ver TOURNEAU (2010).

⁴⁶ Ver capítulos 3 e 5.

⁴⁷ Registra-se ainda a existência de famílias Pauxiana, sobreviventes de um povo de língua Arawak que ocupava a região até o século XIX.

Ademais, com a intensificação do contato com a sociedade nacional, uma série de epidemias atingiu as comunidades de maneira devastadora e o atendimento de saúde promovido pelos missionários foi fundamental para a sobrevivência da população no seu entorno. Um dos missionários que trabalhava no Catrimani relatou a percepção dos indígenas sobre o caos sanitário que experimentavam nesse período. Disse ele: “Os korihanatheri⁴⁸ dizem estar morrendo muitos yanomami em outras áreas e afirmam que entendem não haver possibilidade de sobrevivência longe da Missão onde, apesar de não receberem calções e panelas, recebem anzóis e remédios” (ZACQUINI *apud* DALMONEGO, 2015, p. 72).

O impacto das doenças foi tamanho que os missionários tiveram de interromper as demais atividades que desempenhavam para se dedicar exclusivamente aos doentes. Às vezes, recebiam suporte da equipe médica da FUNAI e da Cruz Vermelha para o atendimento em área, mas na maior parte do tempo trabalhavam sozinhos. Com o crescimento da demanda, a Missão inaugurou um novo consultório em 1977, que um ano depois já contava com a presença estável de uma enfermeira, mantida pela Diocese de Roraima (DALMONEGO, 2015).

Os missionários atuaram diretamente no atendimento à saúde da população do Médio Catrimani até o ano de 2008, quando o Ministério da Saúde interrompeu o repasse de recursos à Diocese de Roraima e a FUNASA assumiu a responsabilidade pelo serviço na região⁴⁹. Até a década de 1990, os funcionários da Diocese trabalharam de maneira independente e depois foram incorporados ao recém criado Distrito Sanitário⁵⁰, que procurava organizar as ações de atenção à saúde no território Yanomami.

⁴⁸ *Korihana* é o nome de uma antiga casa onde vivia o grupo que depois da construção da missão passou a viver na sua vizinhança imediata.

⁴⁹ Em 2011, foi constituída a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), responsável por coordenar a Política Nacional de Atenção à saúde dos Povos Indígenas e pela gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS). A sua criação foi uma espécie de resposta ao movimento indígena que vinha denunciado a degradação da saúde da estrutura de atendimento às comunidades sob administração da Funasa. No entanto, apesar do aumento no orçamento, os índices de saúde dos povos atendidos pela Sesai continuaram críticos, piorando ainda mais nos últimos cinco anos.

⁵⁰ O Distrito Sanitário Yanomami foi estabelecido em 1991, na esteira das mudanças no arcabouço jurídico e institucional da política indigenista oficial do país pós Constituição de 1988. Ele nasce vinculado à recém criada Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), como uma tentativa de solucionar o grave quadro sanitário na área Yanomami após a invasão garimpeira na década de 1980. Trata-se de um marco na história recente da saúde indígena, que anos depois iria expandir esse modelo para outras áreas, formando os 34 DSEIs atuais.

Em síntese, Distrito Sanitário é uma unidade de gestão descentralizada, responsável pela organização dos serviços de atenção primária à saúde em um determinado território (étnico e geograficamente delimitado), sob responsabilidade direta do Governo Federal, com participação das demais esferas de governo e da sociedade civil organizada (PELLEGRINI, 2008). Na TIY, sua estrutura de atendimento conta com 78 Unidades Básicas de Saúde Indígenas, 37 polos-base, quatro unidades administrativas e a Casa de Apoio à Saúde Indígena (CASAI).

A trajetória de crescimento da população na região ilustra muito bem sua história sanitária. Observando a figura 5, que mostra a evolução da população no Médio e Baixo Catrimani, podemos identificar três fases principais: a) um primeiro período que vai de 1967 a 1976, marcado por um crescimento menor, mas consistente; b) um segundo, de 1976 a 1992, em que se nota um baixíssimo crescimento, com intervalos de perda da população⁵¹; e c) um terceiro período que começa em 1992 e se estende aos dias de hoje, no qual se verifica um franco crescimento populacional.

Como vimos no capítulo anterior, o segundo período coincide com o tempo de abertura da estrada Perimetral Norte e da invasão garimpeira, e o terceiro inicia-se precisamente na data da demarcação da TIY. Não por acaso, estudando os dados populacionais de todas as regiões da TIY, apura-se que, de 1992 a 2018, a população da TIY cresceu cerca de 249%.

Neste caso, o aumento da população é devido, sobretudo, ao crescimento vegetativo (altas taxas de natalidade e redução da taxa de mortalidade), que é comumente explicado pela diminuição da mortalidade infantil, proporcionado pela ampliação dos programas de vacinação, bem como pelas políticas de proteção territorial associadas à demarcação da Terra Indígena (AZEVEDO, 2010). Todavia, estes fatores não explicam sozinhos o aumento na fecundidade, que também pode estar associado a mudanças socioculturais, como, por exemplo, a ampliação das redes de aliança das comunidades, aumentando as oportunidades de casamento⁵², a antecipação do início da vida sexual dos jovens⁵³, e a redução do período de abstinência sexual durante a amamentação⁵⁴.

Ademais, Mcsweeney & Arps (2004) anotam que os estudos demográficos sobre povos indígenas precisam também levar em conta o que eles chamam “pro-natalismo etnopolítico”, isto é, a tentativa consciente de recuperação demográfica por parte dos grupos indígenas. Entre os Yanomami, a memória do aniquilamento populacional é tão forte que muitas lideranças indígenas são completamente refratárias à ideia de distribuição de pílulas anticoncepcionais para as mulheres nos postos de saúde, certos de que a população yanomami ainda necessita crescer.

⁵¹ Na pirâmide etária de muitas regiões, é possível inclusive constatar as marcas desse impacto em determinadas faixas de população (EARLY & PETERS, 2000).

⁵² No sistema de parentesco yanomami o casamento entre primos paralelos é interdito, e o cônjuge preferencial é o primo cruzado. Numa população pequena, com alianças reduzidas, isso pode diminuir bastante o universo dos parceiros matrimoniais possíveis.

⁵³ Recomendava-se aos jovens yanomami que desejavam tornar-se bons caçadores a abstinência sexual até o seu casamento (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

⁵⁴ O intervalo médio entre os períodos de gravidez de uma mulher yanomami era tradicionalmente de três anos, para que a criança pudesse receber uma amamentação adequada (AZEVEDO, SANTOS, *et al.*, 2005)

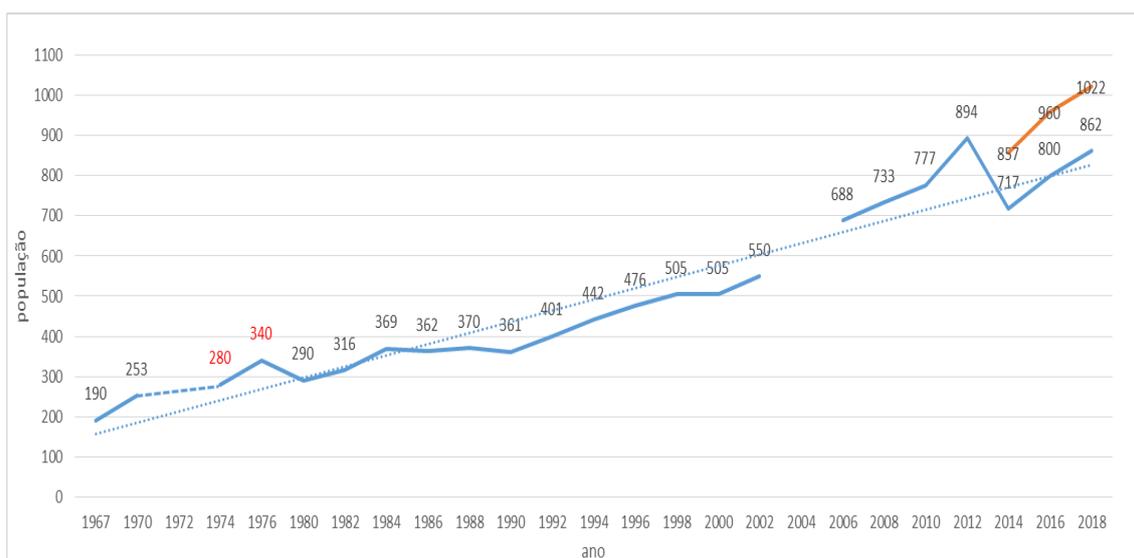


Figura 5– Evolução da população indígena no Médio e Baixo Catrimani⁵⁵.

Fonte: Censo populacional da Região Missão Catrimani, 2020.

Outra área de atuação à qual os missionários da Consolata se dedicaram foi a educação. Mas, diferentemente das demais missões católicas existentes na TIY, em que a escolarização tinha como finalidade a evangelização da população indígena, no Catrimani o processo de alfabetização foi pensado como uma ferramenta de valorização da língua e da cultura materna diante do assédio crescente da sociedade nacional. Para os missionários, a alfabetização seria: “um instrumento de defesa contra o impacto dos mundos brancos, propiciando-lhes condições para avaliar criticamente este mundo” (EMIRI *apud* DALMONEGO, 2015, p. 91).

Vale, então, lembrar que a Missão Catrimani se desenvolveu sob os auspícios de uma nova práxis eclesial estimulada pelo concílio Vaticano II e pelas discussões na II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín, ocorrida em 1968, nas quais a crítica ao modelo colonialista das missões religiosas tradicionais ensejava uma atuação pastoral voltada para a valorização e o respeito das diferenças culturais (DALMONEGO & MIOLA, 2017).

De acordo com a antropóloga Melvina Araújo:

A partir das críticas internas e externas feitas à “missão tradicional”, esta se tornou um contra-modelo, cujos pressupostos e métodos deveriam ser

⁵⁵ Os dados das décadas de 1960 a 1980 consideram as comunidades localizadas no médio e baixo curso do rio Catrimani. A partir de 2014, o censo da equipe missionária deixou de incluir as comunidades do Baixo Catrimani e da comunidade Xexena, do grupo Opiktheri, que se deslocou para o Ajarani.

evitados. As práticas desta missão passaram a ser percebidas como dotadas de uma intolerável insensibilidade no que diz respeito à espiritualidade indígena, expressão do ato criador de Deus. Ao recusar-se a ler os sinais ocultos da presença de Deus noutras culturas, a prática missionária “tradicional” destruía as particularidades indígenas e os obrigava a incorporar costumes, ritos e crenças no intuito de transformá-los em trabalhadores brasileiros. (ARAUJO, 2006, pp. 78-79)

Assim, além da alfabetização, os missionários buscaram estimular nos processos formativos dos jovens indígenas da região tanto o estudo de aspectos culturais quanto a mitologia e o xamanismo, como temas relativos à defesa dos direitos territoriais, estimulando algumas lideranças a participar de encontros do movimento indígena de Roraima⁵⁶, ainda nos seus primeiros anos.

O Médio Catrimani, por conseguinte, foi pioneiro em muitos dos movimentos de luta pela demarcação da Terra Indígena Yanomami e na tentativa de organização política das comunidades. Foi de lá que saiu a primeira proposta de restrição de acesso, encaminhada à FUNAI em 1973, e foi lá que organizaram, em 1994, a primeira assembleia do povo Yanomami, reunindo cerca de 310 participantes, representantes de 24 grupos diferentes (DALMONEGO, 2015).

Hoje, mesmo que a região do Demini possua maior participação e influência nos rumos da associação indígena, em função do protagonismo de Davi Kopenawa, os Yanomami do Catrimani ainda preservam o seu lugar de destaque nas movimentações políticas pela defesa dos direitos de seu povo. Isso pode ser verificado, pelo fato de que a região sediou a última assembleia geral da Hutukara em 2016 e mantém um dos seus na diretoria, e também pela participação de lideranças e xamãs da região em eventos de cunho político no Brasil e fora dele.

Para concluir a secção, é importante registrar que a relação entre missionários e indígenas também foi marcada por conflitos e mal-entendidos, que ajudaram a construir reciprocamente a imagem de um grupo para o outro. No capítulo 5, discutirei alguns desses equívocos no que tange à dinâmica de trocas e circulação de mercadorias. Da mesma forma, na parte dedicada ao sistema produtivo indígena, explorarei os desencontros em relação à ideia de trabalho como um valor moral.

A seguir, proponho um passeio pela região, visitando a estrutura da Missão e as comunidades que se distribuem ao longo do rio. Nessa breve apresentação do Instituto da Consolata e da Missão Catrimani, muitos detalhes de sua história não foram abordados

⁵⁶ Para mais informações sobre este movimento ver Araújo (2006).

para evitar repetições e digressões desnecessárias. Alguns trechos serão explorados separadamente nos próximos capítulos, outros o leitor, caso tenha interesse, pode buscar nos trabalhos de referência citados. O que espero ter demonstrado até aqui é que a região, embora guarde muitas semelhanças e continuidades com outras partes do território Yanomami, possui idiossincrasias incontornáveis, oferecendo, assim, um quadro ainda mais complexo e interessante da rica realidade da TI Yanomami nos tempos atuais.

2.3 Cenas do presente

A forma mais comum e rápida de se chegar ao Médio Catrimani é por via aérea. A viagem dura cerca de 50 min em um avião monomotor Cessna 180, saindo de Boa Vista e aterrissando na pista de pouso localizada paralela ao rio.

Quase contíguas ao aeródromo, encontram-se as estruturas da Missão. Próximo ao fim da pista, está o esqueleto da antiga cantina, que funcionou por décadas como um ponto de trocas de bens manufaturados com os Yanomami da região, e que hoje, desativada, opera como uma espécie de “sala de espera” para aqueles que aguardam os voos rotineiros de troca de equipe da saúde.

À esquerda das reminiscências da cantina, está a casa das irmãs⁵⁷, que contém quartos e uma pequena capela com desenhos yanomami, onde os religiosos professam a sua fé. À direita fica a casa dos Padres, que também abriga dormitórios e possui uma secretaria, com uma mesa de trabalho, uma pequena biblioteca e o aparelho de radiofonia. Ao lado da casa, um pouco recuado, está o refeitório, onde a equipe missionária, armazena os seus mantimentos, prepara e consome suas refeições. Há ainda a casa dos leigos, uma quarta casa, hoje desocupada, mas que antigamente abrigava um funcionário da Missão, uma oficina, um galinheiro e a casa de máquinas. A estrutura da Missão é equipada com energia solar e abastecida com água que provém do rio, bombeada por uma roda d'água.

O posto de saúde, que é formado por um ambulatório, dormitórios e uma cozinha, até os anos 2000 esteve integrado à Missão. No momento, cedido ao Distrito Sanitário, recebe uma equipe de até seis funcionários, sendo cinco técnicos⁵⁸ (auxiliares de enfermagem ou agentes de endemia) e um enfermeiro responsável pelo Polo. À equipe

⁵⁷ Em 1990 as Irmãs da Consolata também passaram a viver na Missão.

⁵⁸ A recomendação do Ministério da Saúde é que se tenha um técnico de enfermagem e um Agente Indígena de Saúde para cada 100 indígenas. Em janeiro de 2020, houve quinzenas com apenas dois funcionários não indígenas atendendo no Posto.

de saúde da região somam-se os profissionais indígenas, que atuam nas suas comunidades: Agentes Indígenas de Saúde (AIS), microscopistas e barqueiros. Atualmente existem onze funcionários indígenas da região vinculados ao Distrito.

O modelo de atenção à saúde na TI Yanomami foi estruturado para que além da presença permanente de funcionários nas unidades básicas, fossem realizadas visitas periódicas e frequentes às comunidades, de modo a garantir que a distância do posto não represente um empecilho para a assistência sanitária. Entretanto, devido à redução sistemática do número de funcionários da saúde trabalhando em área, muitas comunidades distantes passaram a ficar desassistidas, tendo como única opção o deslocamento para o posto em caso de urgência médica, o que nem sempre é possível.

Falhas no acompanhamento da saúde das famílias também têm levado a um aumento do número de remoções para Boa Vista. Por não receberem os devidos cuidados ainda na fase inicial da doença, muitos pacientes, quando chegam ao posto, já se encontram em estado grave. Não por acaso, mais de um terço do orçamento do Distrito nos últimos anos é dedicado ao transporte aéreo (esses dados podem ser verificados no Portal da Transparência do Governo Federal).

Na trilha que conecta a pista à missão e ao posto, está o Centro de Formação Yano Thëã⁵⁹. Ele funciona como um espaço de referência para as escolas da região, que oficialmente são consideradas como salas de aula descentralizadas. Muitas delas estão situadas dentro das respectivas casas-coletivas, outras em casinhas de palha construídas vizinhas às malocas. No Centro Yano Thëã são realizadas oficinas de formação, reuniões de professores e é onde são guardados os livros didáticos e material escolar que são distribuídos nas aldeias.

As escolas ou salas de aula são também chamadas de “casas de aprendizagem”. Elas se orientam pelas diretrizes da Política Nacional de Educação Escolar Indígena, que prevê um ensino diferenciado e adaptado às realidades locais. Assim, nas escolas do Catrimani, a organização dos alunos se dá por níveis de conhecimento, não por série ou ciclo. O currículo escolar inclui atividades que são realizadas dentro e fora das salas de aula, e aos professores é preservado o direito de caçar, pescar e manter uma roça, ajustando o calendário escolar à sua agenda estocástica (YANO THËÃ, 2019).

Apesar de existirem mais de 25 professores formados na região (YANO THËÃ, 2019), em 2020 haviam apenas sete professores indígenas contratados pela Secretaria

⁵⁹ Decreto n° 9.876/09 de criação da Escola Estadual Indígena Yanomami Yano Thëã.

Estadual de Educação de Roraima. Considerando que em 2003 foram reconhecidas pelo Estado doze “salas de aula” associadas ao centro, podemos inferir que hoje quase a metade delas encontra-se inativa, ou mantida por professores voluntários.



Figura 6 – Posto de Saúde do Médio Catrimani

Fonte: Disponível em <<http://www.pom.org.br/yanomami-que-ro-a-floresta-e-a-nossa-vida-preservadas/>>

A comunidade localizada mais próxima à Missão é Mauxiu (Água negra). Seu nome faz referência ao igarapé que passa a alguns metros do fim da pista, onde foi construída uma grande casa-coletiva na década de 1980. Mauxiu possui uma população de 86 pessoas e é formada por quatro núcleos, que não compartilham mais a mesma residência. Cada núcleo é composto por uma família extensa. Três famílias vivem pouco atrás do Centro Yano Thëã, e a quarta vive na margem oposta do rio. As áreas de roça também estão separadas, o que reforça a divisão e a independência das famílias. O mais provável, nesse caso, é que cada um desses núcleos, com o passar do tempo, vá se distanciando e em breve reivindique um novo nome, como uma forma de reafirmar a sua autonomia política perante as demais famílias.

O grupo local, normalmente, é formado por uma ou mais parentelas “adjacentes” que se articulam à parentela “dominante”. E, por isso, o processo de fissão da unidade residencial é sempre uma possibilidade, como no caso de irmãos que passam a estar submetidos a lealdades afins distintas em função de destinos matrimoniais divergentes (ALBERT, 1985).

O desenvolvimento de uma parentela “adjacente” leva a divergências crescentes em relação à “dominante”, à medida que a primeira tende a se tornar autônoma em relação à troca de bens, serviços e solidariedade guerreira. Desse modo, coexistindo no seio de um mesmo grupo local parentelas cada vez mais independentes, os conflitos se tornam eminentes, ocasionando processos de extrusão, que acabam levando o grupo destacado a ser recategorizado.

Na dinâmica de ordenamento e reorganização das aldeias yanomami, além de fissões e distanciamentos de unidades residenciais (*xerekepraï*), é comum se observar também pequenas rupturas, seguidas da instalação de novas unidades nas proximidades do grupo original (*kasipraï*), fugas em decorrência de conflitos (*toku*), bem como processos de fusão entre duas ou mais comunidades (*kõkamou*) (PATEO, 2005).

O grupo local está estruturado a partir de um sistema de reciprocidade econômica generalizada (trocas de materiais e serviços) entre afins. O homem casado deve não apenas se submeter ao serviço marital para com seu sogro, mas também cooperar com seus cunhados nas atividades produtivas cotidianas, como abertura de roças, caçadas, coleta de frutas etc. Da mesma forma, é de bom-tom que o homem casado seja generoso com seus afins em relação aos objetos manufaturados que venha a adquirir, e ser solidário nos conflitos intra ou intercomunitários

O diagrama abaixo ilustra a composição de um dos núcleos recém-separados de Mauxiu. Os círculos representam pessoas do sexo feminino, e os quadrados as do sexo masculino. Os números se referem à idade, e as letras, às iniciais dos nomes. Como pode ser observado (Figura 7), a estrutura da unidade residencial é baseada na organização da família extensa, com prevalência do comportamento uxirolocal.

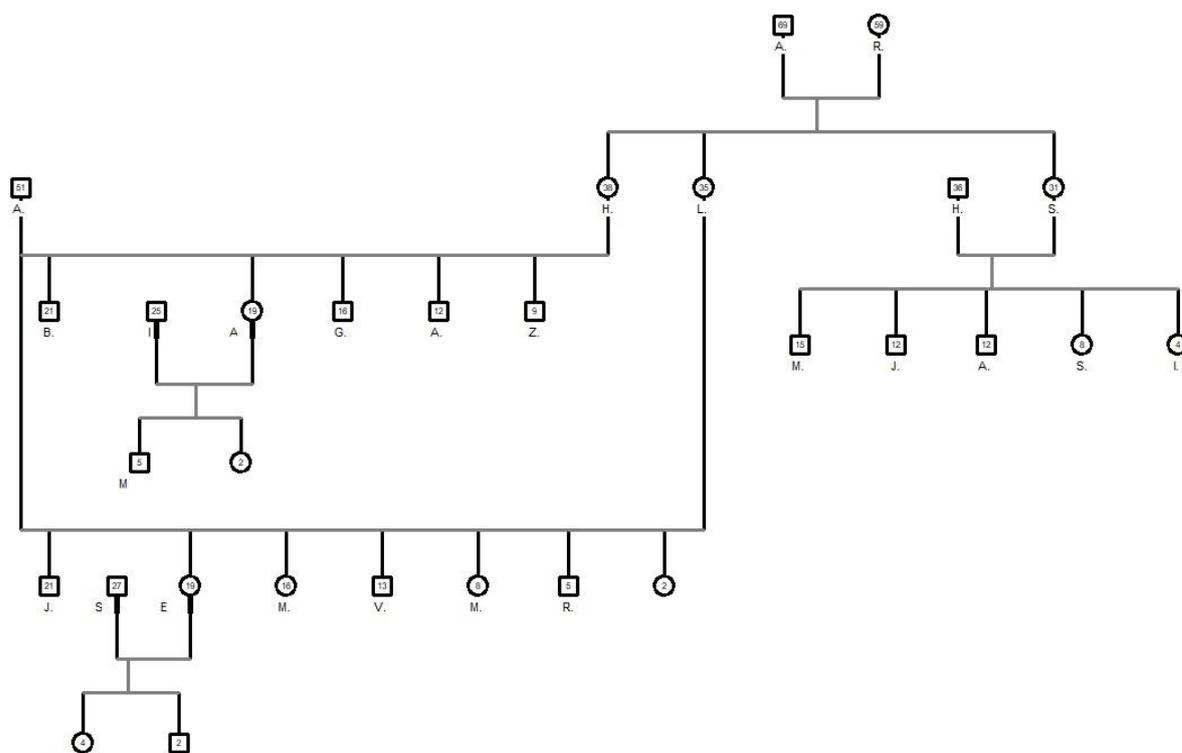


Figura 7 – Diagrama da casa 2 de Mauxiu

Fonte: Elaborado pelo autor

Bastante próximo à Missão está a comunidade Prainha, situada ao lado da pista, na margem esquerda do rio Catrimani, com uma população de 73 pessoas. Assim como Mauxiu, Prainha está fragmentada em quatro habitações. Em duas grandes casas retangulares de palha, vivem as principais famílias extensas da comunidade, que estão interligadas por casamentos. Nas imediações dessas moradias, há um par de casinhas monofamiliares. Em uma delas habita uma viúva recente e seus filhos, e na outra, um homem que por muitos anos viveu fora da Terra Indígena e retornou há poucos anos, e que agora está casado com a filha de um dos grandes homens da comunidade.

A terceira aldeia vizinha à Missão é Rokoari (Mamoeiro). Trata-se de uma única grande casa-coletiva, retangular, que abriga 28 pessoas, todas pertencentes à família de uma das lideranças femininas da região. Apesar de estar ligeiramente mais reservada, os moradores de Rokoari também são ávidos frequentadores do espaço da Missão e do posto, disputando com os habitantes das demais comunidades os privilégios dessa vizinhança.

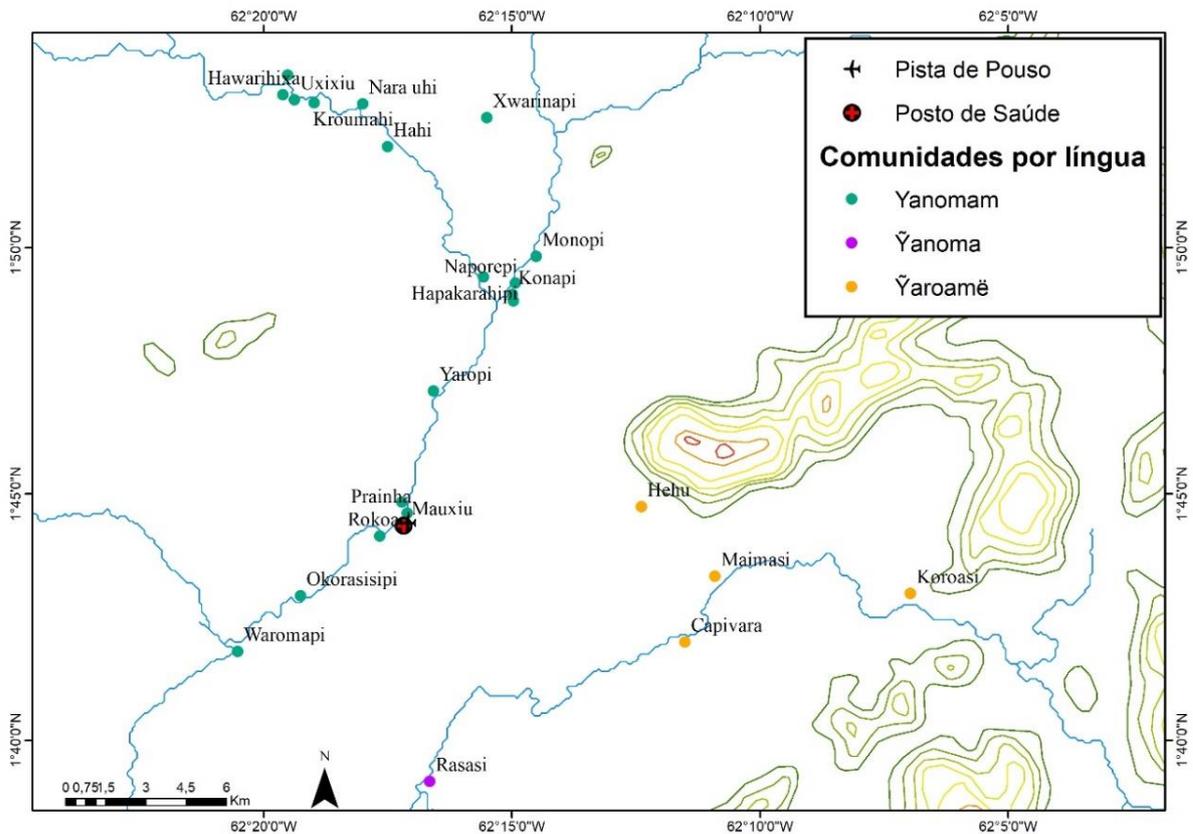
Pela manhã a movimentação nas cercanias da Missão é discreta. Às vezes, nota-se uma família descendo pela trilha para pescar no rio, ou alguém que não está se sentindo bem ir bater na porta do ambulatório em busca de remédios. À medida que o sol arrefece,

a paisagem muda. Membros de diferentes comunidades saem para passear no entorno da Missão. Os jovens se aglomeram em volta dos seus celulares, presos às paredes do posto de saúde para serem carregados na tomada, ou se reúnem na pista de pouso, onde improvisam um campo de futebol. As crianças brincam no gramado, roubam fruta do pomar dos missionários e se esgueiram por de trás das janelas do refeitório e dos dormitórios para espiar a intimidade dos brancos. Alguns adultos passam na secretaria para escutar notícias na radiofonia, e sempre há alguém sentado na varanda para jogar conversa fora. Quando cruzam um *napë*⁶⁰ no meio do caminho, aproveitam a oportunidade para pedir-lhe pilhas novas ou uma lanterna emprestada, reparos no cabo do terçado, anzóis novos, ou qualquer pedaço de sabão. Pedir aos brancos não custa nada. Para muitos barganhar é quase um esporte.

As três comunidades citadas são falantes do dialeto Yanomae, uma das variações da língua Yanomam (FERREIRA, MACHADO, *et al.*, 2019). Elas, junto das comunidades Okorasisi (Inajazeiro) e Waroma (Jararaca verde), compõem um dos principais conjuntos multicomunitários da região, que, neste trabalho, chamo de grupo Wakathau (nome yanomae para o rio Catrimani que pode ser traduzido como rio dos Tatu-canastas).

Okarasisi é a primeira comunidade que se encontra descendo o rio, saindo da Missão. Está situada na margem esquerda e abriga uma população de 52 pessoas. Todas vivendo em uma única casa-coletiva em formato troncônico. Waroma, fica mais abaixo, após a embocadura do Igarapé Pauxiana. É uma comunidade relativamente grande, com 116 pessoas. Em 2020, parecia experimentar um processo de fragmentação e reorganização. Havia duas casas circulares, sendo que uma delas estava metade descoberta, e algumas poucas casas monofamiliares espalhadas ao redor. Determinadas famílias estavam já preparando suas roças nas margens do Igarapé Pauxiana e traçavam planos de construir ali uma nova casa.

⁶⁰ Aqui utilizado como sinônimo de “branco”, não-indígena.



Mapa 7 – Comunidades do Médio Catrimani

Fonte: Mapa elaborado pelo autor

O outro grande conjunto multicomunitário yanomae está localizado rio acima. Neste trabalho eu me refero a ele como grupo Kaxixiu, fazendo referência ao rio Jundiá que, na língua indígena, é chamado de local das formigas-de-fogo, onde viveram por vários anos antes de se deslocarem para as margens do Catrimani.

Atualmente, o grupo engloba as comunidades: Haihi (Apitinga), com 33 pessoas vivendo em uma única casa circular; Xuwarinapi (Vespa), com 48 pessoas, também em casa única circular; Nara uhi (Copaibeira), formada por uma única família extensa de 17 pessoas; Kroumahí⁶¹, que abriga outra família, sendo um sogro viúvo e suas três filhas, casadas com o mesmo homem (totalizando 15 pessoas); e Uxixiu (Igarapé preto), hoje uma pequena casa pertencente a uma única família de dez pessoas.

Bem próxima à última casa dos Kaxipitheri⁶² está Hawarixa, cujos habitantes também são falantes de yanomae, mas que fazem questão de marcar a sua diferença em relação aos seus vizinhos. Esse grupo, até a década de 1970, vivia no rio Lobo'Almada,

⁶¹ Árvore cujo nome português eu desconheço.

⁶² Theri é um sufixo da língua Yanomae que pode ser traduzido como “gente de ...” ou “habitantes de ...”

onde compartilhavam suas casas com os atuais moradores da região do Demini. Essa conexão histórica é ainda hoje atualizada por meio de casamentos e visitas frequentes, o que, de certa forma, garante a esses Yanomae uma “identidade” própria no contexto regional.

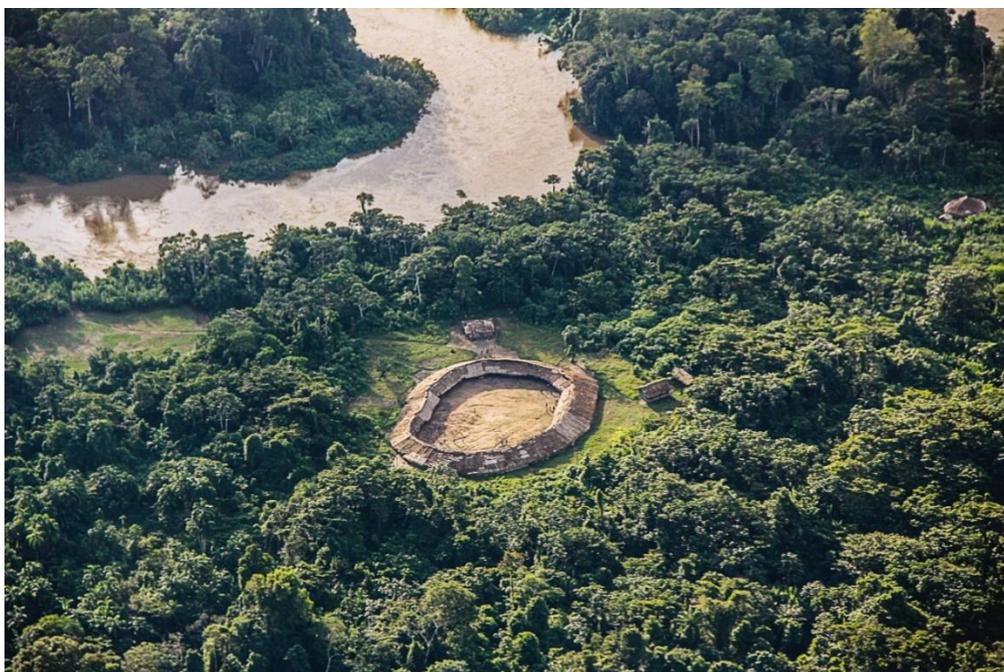


Figura 8 - Vista aérea de casa-coletiva do grupo Kaxipiu no Médio Catrimani.

Fonte: Moreno Saraiva/ISA, 2012.

Os trabalhos de antropologia dedicados aos Yanomami registram dois tipos de relações intercomunitárias: a) as relações histórico-genealógicas (diacrônicas); b) as relações político-matrimoniais (sincrônicas) (ALBERT, 1985). As primeiras são as desenvolvidas por grupos locais descendentes de uma unidade residencial comum e que compartilham uma memória coletiva semelhante. As segundas são aquelas que articulam grupos locais geograficamente próximos, mediante o casamento de membros de aldeias distintas.

No Médio Catrimani, as relações diacrônicas são ainda bastante relevantes na dinâmica dos casamentos na região, obedecendo principalmente às divisões linguísticas, mas não só. Entre os Yanomae, por exemplo, há uma clara divisão entre os chamados “pessoal da missão” e o “pessoal de rio acima”.

Para demonstrar isso, com o auxílio do censo, mapeei 281 casamentos⁶³, comparando as origens dos parceiros e o local onde a família vive atualmente. Desconsidere todos os viúvos e viúvas, respeitando a etiqueta yanomami de não pronunciar o nome dos mortos. Os resultados mostram que, em todos os conjuntos multicomunitários, a maioria significativa dos casamentos é feita priorizando as alianças internas ao conjunto multicomunitário, como pode ser visto em detalhe na Tabela 1. Outro dado interessante é a presença de casamentos com pessoas de regiões vizinhas, como é o caso do Demini e do Ajarani, parentes históricos dos grupos de Hawarixa e Opiktheri, respectivamente.

Tabela 1- Percentual de participação de cada grupo nos casamentos totais dos conjuntos multicomunitários do Médio Catrimani

	Yanoma	Yanomae (Wakathau)	Yaroamë (Opiktheri)	Yanomae (Kaxipiu)	Yanomae (Lobo d'almada)	Yaroamë (Ajarani)	Outros
Rasasi	92%	4%	4%	0%	0%	0%	0%
Casas Wakathau	4%	92%	2%	1%	0%	1%	1%
Casas Opiktheri	0%	2%	97%	0%	0%	2%	0%
Casas Kaxipiu	0%	12%	6%	67%	14%	0%	0%
Hawarixa	0%	0%	0%	11%	89%	0%	0%

Fonte: Elaborada pelo autor

É possível, porém, que a longo prazo as relações sincrônicas tendam a se sobressair em detrimento das relações genealógicas. Como sugere Albert (1985), essa prevalência seria explicada pelos próprios mecanismos do sistema de parentesco yanomami⁶⁴ que, via de regra, enfatizam a afinidade potencial, em vez de privilegiar as relações de consanguinidade. Por mais que as categorias históricas atuem como uma espécie de dispositivo de orientação cognitiva em relação ao conjunto de comunidades com as quais se deve ou não manter relações de amizade, a dinâmica da afinidade acaba por trazer ao primeiro plano os fatores geográficos e circunstanciais no momento de se reproduzir as relações sociais e políticas.

⁶³ Desconsidere os casamentos das aldeias que derivam de Pora, pelas razões apresentadas a seguir.

⁶⁴ O sistema dravidiano amazônico baseia-se na divisão do campo de relações dos indivíduos em duas seções: “consanguíneo” e “afins”, articulados a partir do casamento preferencial entre primos cruzados. Segundo Viveiros de Castro (1996) são características do dravidiano amazônico: 1) a terminologia tipo “duas seções”; 2) a troca matrimonial simétrica; 3) o gradiente dinâmico de proximidade/distância; 4) o englobamento da consanguinidade pela afinidade; 5) a ênfase na afinidade potencial como mediadora entre cognatos/inimigos; e 6) a subordinação do parentesco à cosmologia, às trocas cerimoniais e funerárias e ao sistema de agressões.

Entre os Yanomae, por exemplo, a terminologia de parentesco atribui uma relação de consanguinidade a apenas uma geração abaixo e acima de EGO. A partir da segunda geração somente termos de afinidade são empregados por EGO (Tabela 2). Os filhos dos filhos são chamados sobrinhos (*Tharisi*), assim como os avós possuem a mesma nomenclatura que sogros (*Xoae*).

Tabela 2 - Terminologia de parentesco yanomae a partir do EGO masculino

<i>Xoae</i> (+2)		<i>Yae</i> (+2)	
<i>Xoae</i> (+1)	<i>Hwae</i> (+1)	<i>Nae</i> (+1)	<i>Yae</i> (+1)
<i>Xori</i> (0)	<i>Hepara</i> (0)	<i>Thuërima</i> (0)	<i>Thuëpi</i> (0)
<i>Tharisi</i> (-1)	<i>Ihiru ya</i> (-1)	<i>Thëë ye</i> (-1)	<i>Thathe</i> (-1)
<i>Tharisi</i> (-2)		<i>Thathe</i> (-2)	

Fonte: Elaborado pelo autor, baseado em quadro semelhante disponível em Pateo, (2005)

Tal fenômeno pode ser observado no caso do conjunto de casas localizadas na confluência do rio Arapari com o Catrimani: Naporepi (Japim Verde), Hapakarahipi (Bagassa), Pakitay, Monopi e Konapi (Pequena formiga preta)⁶⁵. Antes da divisão que produziu essa configuração de residências, seus habitantes compartilhavam uma casa que surgiu do casamento de membros dos dois principais conjuntos multicomunitários yanomae, formando uma espécie de grupo híbrido.

Da mesma forma, observamos essa sobreposição operando entre conjuntos falantes de diferentes línguas. Yaropi (Animal de caça), uma comunidade de 42 pessoas, localizada subindo o rio Catrimani, na sua margem direita, nasceu do casamento de uma mulher yanomae de rio acima, com um homem ãaroamë da serra dos Opiktheri. E os filhos e filhas desse casal seguem reproduzindo essa aliança.

Os ãaroamë do Médio Catrimani hoje estão concentrados em quatro comunidades próximas à serra dos Opiktheri. São os descendentes do grupo mais impactado pelas obras da perimetral na região, que em determinado momento foram chamados pelos missionários de “estratheri” ou “povo da estrada” (SAFFIRIO, 1980), devido ao fato que, nos primeiros anos da construção da rodovia, muitos abandonaram suas casas no sopé da referida serra para ir viver acampados próximos ao traçado da rodovia.

De 2019 a 2020, duas comunidades ãaroamë se desfizeram. A maior parte das famílias que compunha essas casas (Parakahipi e Oiyeteopi) se deslocou para fora da

⁶⁵ População em ordem: 13, 11, 9, 41 e 17.

Terra Indígena, indo habitar no entorno da Vila Campos Novos, no município de Mucajaí, onde trabalham realizando pequenos serviços em fazendas, como limpeza de terreno e instalação de cercas. Esse movimento com repercussões tão importantes para o futuro dessas famílias, será estudado no último capítulo da tese, em contraponto à experiência yanomae de mobilidade cidade-floresta, sem dúvida, menos radical e disruptiva.

As casas *ÿaroamë* que continuam existindo estão conectas à Missão por uma trilha que sai da cabeceira da pista e segue por quatro horas em direção à serra dos Opikitheri. A primeira comunidade que se avista é Hehu (Serra), uma casa retangular de pé direito alto, que se assemelha mais às antigas malocas Tukano no Alto Rio Negro do que às casas-coletivas yanomami comumente retratadas nas fotografias (Figura 8). Ela está cercada por um roçado de bananas e macaxeira e abriga cerca de vinte pessoas, sendo que alguns oscilam o local de moradia, que ora é em Hehu, ora em Yaropi.

Cerca de uma hora e meia de Hehu, está Maamasi (Pedra chata). Em janeiro de 2020, depois de muitos anos sem realizar seus ritos fúnebres, o povo de Maamasi decidiu organizar uma festa para homenagear um grande xamã da região que havia falecido em uma de suas incursões pela cidade. Acompanhei um grupo de Mauxiu e Prainha que havia sido convidado para participar do ritual. Além dos Wakathauteri, foram chamadas também famílias de Koroasi⁶⁶ e Capivara, outras duas comunidades *ÿaroamë*, que abrigam respectivamente 34 e 21 pessoas, e alguns moradores de Rasasi (Pupunheira)⁶⁷, a única comunidade da região de origem *Yãnoma*, e que, portanto, tem laços históricos com as comunidades do Baixo Catrimani.

Na ocasião, foi interessante observar quão delicada ainda é a relação entre esses grupos, mesmo estando conectados por laços de casamento. Os Wakathauteri se dividiam entre aqueles que estavam excitados com a oportunidade de se fartar de caça e mingau de banana, e os que temiam que a bebedeira dos “*Yawari*”⁶⁸ acabasse em briga. Consoante esses últimos, antigamente existiam homens de fala forte entre os Opiktheri, que garantiam que não houvesse brigas e agressões recíprocas. “Depois que os “*pata pë*”⁶⁹ morreram”, disseram, “eles começaram a matar uns aos outros”.

⁶⁶ Tipo de palmeira, não identificada pelo autor.

⁶⁷ População de 58 pessoas.

⁶⁸ Nome local atribuído aos falantes da língua *ÿaroamë*. Existe um debate sobre a origem desse termo no livro línguas Yanomami no Brasil (FERREIRA, MACHADO, *et al.*, 2019).

⁶⁹ Os Yanomami chamam de *pata pë* seus anciões, uma tradução possível seria “grandes homens”.

O primeiro dia de festa transcorreu conforme manda o protocolo. Convidados e anfitriões dançaram (*praiãĩ*), cantaram (*heri*), trocaram novidades em diálogos cerimoniais (*wayamou*) e beberam mingau de banana até vomitar, literalmente. Durante a noite, houve um debate se deveriam ou não preparar caxiri⁷⁰ para a sequência da festa. O líder de Maamasi argumentava que a bebida seria o substituo da Yãkoana (*Virola elongata*) nas seções xamânicas, já que as árvores de onde poderiam extrair o pó alucinógeno estavam cercadas de espíritos malignos depois da morte do grande pajé. A sua proposta acabou vencendo.

No dia seguinte, logo cedo, um grupo de mulheres saiu para buscar a mandioca na roça e retornou com jamanxis transbordando de tubérculos. Passaram a tarde mascando a mandioca e cuspiendo nos carotes azuis de gasolina vazios. A bebida fermentou por uma noite.

Começaram a beber o caxiri pela manhã. Saí para pescar no rio Pacu com uma turma do Prainha e quando voltei os Wakathauteri mais alarmados já haviam desatado sua rede e voltado para casa em passo apressado. Comi duas ou três bananas penduradas acima da minha cabeça (a pescaria não tinha sido muito produtiva para mim), e deitei-me na rede para observar os xamãs trabalhando na cura de uma criança com malária.

Um dos pajés que trabalhava era “Ceará⁷¹”, homem opikitheri que havia deixado a sua comunidade nos últimos anos para ir trabalhar nas fazendas de Mucajaí, onde ganhou o apelido. Ele vestia galochas brancas, um short de futebol roxo, tinha um penteado rockabilly e o rosto pintado de jenipapo. No seu transe, aproximou-se de mim, sem perder o ar performático, e me disse em um português vacilante: “Ceará sabe muito! Curumim⁷² chora noite toda” (tirou uma espécie de espinho da boca). “fundo barriga curumim. *Nini mahi*⁷³.”

Na sequência, contou-me que na fazenda onde costumava trabalhar também realizava tratamentos xamânicos. Disse que era muito requisitado e que já havia curado o próprio patrão, que ficou muito agradecido.

Então, começou a falar que ele não era mais “índio”. Disse que não era mais como os Yanomae, porque possuía dinheiro. Sua mulher usava saias e não tanga! Trabalhava e vivia com os brancos e podia usufruir de suas mercadorias. Ele sabia português, e já tinha

⁷⁰ Bebida fermentada de mandioca.

⁷¹ Troquei o nome verdadeiro para preservar a sua identidade.

⁷² Os técnicos de enfermagem costumam chamar as crianças Yanomami de Curumim, palavra de origem tupi.

⁷³ Muita dor, em Yanomae.

inclusive rezado em Manaus. Conhecia um “padre” muito bom, que lhe preparou uma “festa” uma vez, em que ele comeu até se fartar.

Enquanto Ceará falava, eu olhava ao meu redor e observava o contraste entre os grupos. Os Yanomae, acusados de “carentes”, esbanjavam redes de algodão e sandálias novas, tangas de lã vibrante e relógios de pulso. Já os Ŷaroamë, do outro lado, mesmo com suas incessantes visitas às cidades, continuavam com redes encardidas, conseguidas com o serviço social do DSEI Y, roupas esfarrapadas e um certo aspecto melancólico.

A uma distância de duas redes da minha, um casal Ŷaroamë começou a discutir. Rapidamente, a disputa evoluiu para uma briga e os dois passaram a se enfrentar com pedaços de lenha. A confusão temida pelos Wakathauteri estava instalada⁷⁴.

Ceará fixou os olhos em mim e disse: “Índio acabou. Índio, eu mais não. Índio briga muito. Índio (apontou para um Yanomae deitado na rede) pega espingarda e mata. *Teosi*⁷⁵, eu conheço. Índio, acabou.”

Essa cena me parece muito interessante para ilustrar a complexidade das relações entre os grupos, marcadas por acusações mútuas, e as diferenças de estratégia na relação com o mundo dos brancos e de projetos de vida. É interessante notar algumas sutilezas nas elaborações sobre o conceito de índio operado nesse contexto. Ceará e, muito provavelmente, outros Ŷaroamë atribuem à ideia genérica de índio características como: pobreza material e violência. Atributos certamente importados da visão racista e preconceituosa dos colonos do entorno da TI e dos moradores das cidades próximas. Para ele, no gradiente do eixo que separa “índios” e “brancos”, o seu grupo encontra-se mais bem posicionado do que os seus vizinhos Yanomae, e as roupas, fumar cigarros e o “domínio” do português seriam indícios disso. Para os Wakathauteri, porém, violência e carência de objetos são marcas dos Ŷaroamë e não deles, de sorte que, se existe algum eixo civilizacional que os compara, são eles que desfrutam da dianteira.

Em ambos os casos, é importante ressaltar que o que está em jogo não é um suposto desejo de se tornar branco, ou deixar de ser “Yanomami”, mas tão somente de usufruir da abundância que o mundo dos brancos oferece. “Branco”, nesse caso, seria uma tradução para aquele que dispõe de bens⁷⁶. Tanto para os Yanomae quanto para os

⁷⁴ Nada muito diferente de uma festa de Natal com a família em Minas Gerais.

⁷⁵ Corruptela da palavra Deus.

⁷⁶ Kelly (2005) observa algo semelhante na relação dos Yanomami de Ocamo com os seus parentes localizados rio acima. Segundo esse autor, em Ocamo há uma espécie de dualidade yanomami/napë, em que ambas as categorias possuem um caráter relacional. Isto é, dependendo do interlocutor, a mesma pessoa pode ser mais ou menos *napë*, ou mais ou menos yanomami. Em situações que envolvem posse ou provisão

Yaroamë, os não indígenas são seres considerados moralmente inferiores⁷⁷, e não um modelo de humanidade a ser seguido. Assim, diante do reconhecimento dessa desigualdade tecnológica e da decadência dos costumes *napë pë*, cada grupo se organiza da maneira que lhe parece mais adequada para conseguir o que lhe interessa dos brancos, sem que isso signifique tornar-se um deles.

de bens manufaturados, *napë* é necessariamente aquele que detém os objetos, e yanomami aquele que recebe.

⁷⁷ Nas conversas com amigos Yanomami, ao longo de todos esses anos, um dos temas em que a decadência moral dos brancos lhes parece mais evidente é no seu comportamento sexual. Um amigo yanomae me questionou certa vez porque os brancos gostam tanto de assistir a vídeos repugnantes na internet. Eu perguntei a que tipo de vídeo ele se referia, e ele me disse que uma vez um taxista lhe mostrou uma filmagem em que um homem supostamente transava com o próprio cachorro, o que o deixou horrorizado. Eu contestei, dizendo que não eram todos os brancos que gostavam disso, que eu, por exemplo, também repudio coisas assim. E então ele me respondeu: “mas eu notei a quantidade de visualizações do vídeo e não eram poucas”.

Capítulo 3 – Mobilidade e história no Médio Catrimani

Uma floresta existe se ninguém a atravessa?

Bertolt Brecht

Neste capítulo, estudo os deslocamentos dos grupos yanomae do Médio Catrimani e a sua relação com a história regional no último século. Dedico a maior parte da análise ao exame da mobilidade residencial indígena, mas não só. Na seção final, introduzo a discussão sobre outros tipos de movimentação e circulação que compõem o sistema de mobilidade yanomami. Parte desse debate, contudo, se estenderá para os demais capítulos da tese, no quais ela se conecta a outros grandes temas.

O Médio Catrimani é uma área privilegiada para análises sobre a mobilidade residencial yanomami pois possui vigorosos registros sobre esses deslocamentos nos últimos 100 anos, recolhidos e organizados por missionários e pesquisadores que atuaram na região (ALBERT, 1985, DALMONEGO, 2015, SAFFIRIO, 1985, SHAPIRO, 1972). Nesse trabalho, utilizo principalmente o material preparado pelo padre e antropólogo Giovanni Saffirio sobre os movimentos migratórios dos grupos yanomae no período que antecede o contato com os religiosos, na década de 1960. Além das informações apresentadas na sua dissertação de mestrado e tese de doutorado, recorri às suas anotações sobre o tema, presentes nos arquivos da Missão, gentilmente disponibilizadas pela equipe missionária atual.

Os deslocamentos realizados depois da década de 1980 foram sistematizados a partir de conversas com pessoas que experimentaram as mudanças, bem como mediante registros históricos do Censo populacional da região, feito pelos missionários anualmente. Durante as minhas andanças no Catrimani, nos meses de janeiro e fevereiro de 2020, também aproveitei a oportunidade para mapear, nos caminhos pela floresta e ao longo do rio, algumas capoeiras que testemunham a existência de antigas aldeias. Completei os dados de localização dessas casas (pós 1985) através de interpretação de imagens dos satélites *LandSat 5* e *8*, processadas na plataforma *Google Earth Engine*. Todos esses dados estão reunidos em mapas, tabelas e diagramas que ilustram o capítulo e dão suporte à minha argumentação.

Para efeitos analíticos, divido a saga yanomae em três partes: 1) Contato indireto e grandes deslocamentos (1920-1966); 2) Contato permanente, reorganização demográfica e espacial em torno da Missão (1966-1990); 3) Período de recuperação demográfica e a redistribuição socioespacial pós-epidemias (1990- até o presente).

Antes de adentrar nessa história, porém, proponho uma breve recapitulação do período que precede os primeiros contatos para destacar aspectos fundamentais desse processo, que auxiliam a compreender com mais clareza a dinâmica socioespacial yanomami no século XX, à saber: a) o impacto da incorporação dos objetos industrializados no sistema produtivo indígena; b) o papel político das epidemias que vieram associadas a esses artefatos.

3.1 Considerações sobre o período que antecede os primeiros contatos e a “grande expansão” yanomami

Por serem considerados diferentes nos planos genético, antropométrico e linguístico de seus vizinhos mais próximos (SPIELMAN, MIGLIAZZA, *et al.*, 1979), de filiação Karib e Aruak, a hipótese mais aceita sobre a origem dos Yanomami, é a de que eles seriam descendentes de um antigo grupo populacional (proto-yanomami) instalado há vários séculos nas terras altas do interflúvio Orinoco-Rio Negro, onde permaneceram isolados por um longo período (ALBERT, 1985, LIZOT, 1984, SMOLE, 1976).

O grau e o período de isolamento, porém, ainda são alvos de debate. Alguns autores defendem que os proto-yanomami seriam um fragmento populacional descendente de uma leva migratória muito antiga no subcontinente sul-americano, que permaneceu isolado das sociedades vizinhas, na zona de difícil acesso que é a cordilheira do Parima (HARRIS, 1972). Outros argumentam que os proto-yanomami seriam descendentes de um grupo ribeirinho que teria migrado para as terras altas fugindo de conflitos com povos vizinhos, alterando assim o seu modo de vida, antes baseado na agricultura, para um modelo com maior participação da caça e da coleta (LIZOT, 2010).

Há evidências arqueológicas de que a região Branco-Negro-Orinoco foi o centro de uma ampla rede multiétnica de trocas, conectada social, política e economicamente

(HEINEN, GARCÍA-CASTRO, 2000, WHITEHEAD, 1988)⁷⁸. E, portanto, é razoável admitir que os ancestrais dos Yanomami participassem de alguma maneira desse circuito.

Lizot (1984) sugere que os proto-yanomami participavam ativamente dessa rede, mas que, em determinado momento, teriam se destacado dela, em resposta às pressões colocadas pelas expedições de captura de escravos e às epidemias que começaram a devastar a região com a intensificação do contato com os europeus.

Segundo Ferguson (1995), uma evidência dessa conexão estaria nos escritos do naturalista Alexander Von Humboldt que, no início do século XIX, registra o intercâmbio de indivíduos yanomami do Alto Orinoco com mercadores de *La esmeralda*, trocando, ainda naquela época, “*Amazon Stones*”, uma gema esverdeada que era utilizada como um dos principais itens de escambo entre as sociedades do norte da América do Sul no período pré-colombiano. A maioria da “*Amazon Stones*” provinha do baixo amazonas e circulava pela costa da Guiana até as Antilhas (BOOMERT, 1987).

É possível, não obstante, que essa relação possa ter se dado de maneira marginal, ou mesmo com significativas variações de intensidade, de modo a permitir que esse grupo conservasse suas diferenças em relação aos povos no seu entorno. De tal modo, talvez a questão não seja tanto se os proto-yanomami participavam ou não dessa rede de trocas, mas sim o grau de intensidade em que essa participação ocorria.

O fato é que os registros históricos disponíveis indicam que, do Século XVIII até a metade do século XIX, os Yanomami ocupavam um território circunscrito às terras altas do interflúvio Rio Negro-Orinoco, cercados por outras populações indígenas de filiação Karib e Aruak, sobretudo.

Até o século XVIII, tanto Portugal quanto Espanha ainda não possuíam o efetivo controle territorial da região. Os portugueses estabeleceram-se no Rio Branco apenas no final da década de 1720 e somente em 1775 fixaram-se no forte de São Joaquim, inaugurando um novo período na história da ocupação desse território. Os espanhóis, por sua vez, só lograram atingir o alto Orinoco na metade do mesmo século. Antes disso, o seu domínio se estendia até uma Missão localizada nas corredeiras Atures, no médio curso do rio. Motivados pela exploração econômica do cacau e buscando fazer frente às penetrações portuguesas na bacia do Orinoco, os espanhóis promoveram diversas expedições pela região e fundaram a vila *La esmeralda* em 1758 (ARIAS, 2014).

⁷⁸ Essa rede teria sido desestruturada em função da invasão europeia, mas a sua desestruturação se deu antes mesmo que os próprios europeus pudessem observá-la.

Entre 1758 e 1761, foram enviadas três pequenas expedições para o Alto Orinoco. A primeira liderada por Francisco Bobadilla e outras duas por Apolinar Díez de la Fuente. Até onde pude verificar, as primeiras referências históricas que podem ser atribuídas aos Yanomami de maneira inequívoca aparecem nos relatos da viagem desse último, que registra a presença dos índios “Guaharibos”⁷⁹ na cabeceira do Orinoco, em sua visita aos Ye’kwana no rio Padamo em 1759.

Esse período de incremento das explorações europeias permitiu aos colonizadores um conhecimento mais detalhado da geografia e dos povos da região, traduzidos na cartografia e nos registros históricos⁸⁰. O Mapa da “*Nueva Andalucia*”, datado de 1778, de Surville, é o primeiro a fazer referência direta aos Yanomami. Estes são referidos como “*Guahivas blancos*”, localizados na cabeceira do Orinoco, próximo ao chamado “país dos Cacauais”.

⁷⁹ O termo Guaharibo significa bugio ou guariba (Gênero *Alouatta*) na língua tupi. Trata-se de uma designação externa que possui um caráter pejorativo.

⁸⁰ Até o século XIX, no local onde hoje identificamos a serra do Parima, os mapas indicavam a presença de um grande lago, que estaria situada a cidade do *El Dorado*. Essa cartografia foi influenciada pelas narrativas fantásticas de Sir Walter Railegh que iniciou a exploração da região da Guiana em 1595. Seus relatos, porém, indicam que sua expedição só conseguiu navegar o rio Orinoco até a confluência do rio Caroni.



Mapa 8 - Mapa da “Nueva Andalucia” de Surville, 1778.

Fonte: disponível em <https://www.davidrumsey.com/>

Do mesmo modo, também se observa um aprofundamento do conhecimento geográfico na porção de domínio português no mesmo período. Em 1787, o coronel Manuel da Gama Lobo d’Almada realizou as primeiras expedições pelos afluentes do Rio Branco (subindo inclusive o rio Catrimani) e apresentou uma relação dos povos indígenas da região, na qual estão listados grupos Aruak, Karib e outros sem filiação linguística definida (Awake, Marakana e Maku). O explorador faz menção aos “guaicas” entre os rios Majari e Parime, o que foi interpretado por alguns estudiosos como uma referência aos Yanomami. Hoje, porém, sabemos que se trata de uma alusão a um grupo de filiação Karib que habitava o vale do rio Caroni (ARIAS, 2014).

Esses e outros registros corroboram a ideia de que os Yanomami, durante um longo período, estiveram circunscritos às cordilheiras do interflúvio Orinoco-Rio Negro

e que, a partir do século XIX, esse mesmo grupo experimentou um grande pulso migratório na direção das terras baixas, ampliando a sua área de ocupação em milhares de quilômetros quadrados.

Para diversos autores (ALBERT, 1985, COLCHESTER, 1984, LIZOT, 1984, SMOLE, 1976), a ampla e veloz expansão da área de ocupação yanomami estaria associada à combinação de dois fatores principais: 1) a introdução de ferramentas de aço e seu impacto no sistema produtivo indígena; 2) o processo de depopulação das etnias ao redor da serra do Parima, em contato com a frente de expansão colonial e seus impactos sociais e epidemiológicos.

Como registram Albert & Milliken (2009), na ausência de ferramentas de metal, os Yanomami, assim como outros grupos ameríndios, privilegiavam determinadas parcelas cultiváveis, evitando a presença de grandes árvores, e utilizavam técnicas alternativas de derrubada de árvores menores. Depois da escolha do local, a vegetação rasteira era retirada com o auxílio de bastões e “facões” de madeira de palmeira (feitos de pupunheira, bacabeira ou patauá), e as árvores menores, com machadinha de pedra. Nesse sistema, as árvores grandes, quando tombadas, eram desvitalizadas por meio de cortes de faixa de sua casca ou com fogo na sua base.

Evidentemente, as áreas adequadas para este sistema de técnicas eram limitadas, e, por isso, as possibilidades de assentamento também. Da mesma forma, os cultivos mais bem adaptados a essas práticas diferem dos cultivos predominantes hoje. Tudo indica que a banana-da-terra e o milho costumavam ser bem mais importantes na dieta dos Yanomami do que foram no tempo dos primeiros contatos ou são hoje (ALBERT & MILLIKEN, 2009)⁸¹.

O aumento da disponibilidade de ferramentas de aço, por sua vez, é explicado pelo advento do círculo da borracha que teria aquecido a economia regional e aumentado o fluxo de objetos manufaturados na região (FEGURSON, 1995). Assim, pelas redes de trocas com outros grupos indígenas vizinhos, os Yanomami passaram a dispor desses novos objetos, que tiveram um impacto brutal na economia das comunidades (CARNEIRO, 1979).

⁸¹ A tradição oral e a mitologia dos Yanomae das terras baixas indicam que seus antepassados costumavam alimentar os convidados de suas festas com grandes quantidades de milho e de frutos da árvore momo hi (*Micrandra rossiana* R.E.Schult.); árvore associada a solos impróprios para a agricultura cujos frutos tóxicos necessitam um tratamento cuidadoso para poderem ser consumidos (ALBERT & MILLIKEN, 2009).

A afluência de ferramentas de metal e outros objetos industrializados proporcionada pela economia da borracha, entretanto, trazia consigo um risco que as sociedades indígenas não puderam prever, inaugurando (ou reinaugurando) uma verdadeira guerra biológica no coração das Guianas. Em menos de cinquenta anos a maioria dos povos que circundava o maciço que divide as duas maiores bacias amazônicas simplesmente desapareceu.

Os Yanomami permaneceram relativamente resguardados das consequências mais nefastas desse processo, por uma espécie de efeito “tampão” que os demais grupos indígenas exerceram (ALBERT, 1992). Não obstante, seria equivocados afirmar que essas epidemias não tiveram algum impacto sobre eles.

Para compreender corretamente o fenômeno é preciso situá-lo tanto na história quanto etnograficamente, e ter em conta aquilo que Albert (1992) chama de “teoria política dos poderes patogênicos” e a sua relação com o sistema de agressão Yanomami.

Como nos ensina o autor, os Yanomami tendem a interpretar toda manifestação de doença como uma forma de agressão infringida por alguém mediante feitiçaria, seja ela humana ou não. Isto é, para os Yanomami uma enfermidade é, em última análise, o produto de um ataque de outrem, e as mortes são, via de regra, marcadas por intencionalidade.

(...) os membros de um grupo local imputam genericamente aos das comunidades de cada uma das circunscrições políticas ao seu redor poderes patogênicos específicos. Ao exercício desses poderes são atribuídos quase todos os casos de doença e de morte que ocorrem entre eles. Essas acusações constituem o registro simbólico dominante através do qual se concebem, se exprimem e se medem quotidianamente as relações políticas supra-locais. Elas constituem o pano de fundo cognitivo e pragmático de todos os conflitos intercomunitários yanomam. (Albert, 1992, p. 156)

O campo político yanomami corresponde a um espaço social (geográfico, econômico, matrimonial, político e ritual) recortado por diferentes graus de distância social, espacial e de alteridade, que correspondem a formas de relacionamento específicas – da aliança matrimonial às agressões xamânicas, passando por diferentes modalidades de troca e cooperação ritual.

Existem, pois, cinco grandes categorias sociais para os Yanomami: 1) *Yahi theripë*: “os habitantes da casa coletiva”, os corresidentes ou grupo local; 2) *Hwama thëpë*: “os convidados”, os grupos aliados; 3) *Napë thëpë*: “as pessoas hostis, os estrangeiros”; o conjunto de inimigos atuais; 4) *Napë thëpë hwãtho*: “as pessoas

potencialmente hostis”; o conjunto de inimigos virtuais ou antigos.; e 5) *Tanomai thëpë*: “as pessoas que não se conhece”, o conjunto de inimigos potenciais desconhecidos (ALBERT, 1985).

Assim, o tipo e o grau da agressão também variam conforme a distância sociopolítica do agressor em relação à vítima. Aos membros do próprio conjunto multicomunitário, por exemplo, são associadas aquelas doenças cujo efeito pode ser mitigado por meio de tratamento xamânico específico. Às comunidades inimigas próximas são atribuídas as feitiçarias que se convertem em doenças invariavelmente letais. Aos inimigos distantes atribui-se a prática de uma forma de xamanismo responsável, entre outros males, por grande parte das mortes de crianças. Aos grupos situados à margem do campo social, cuja existência é conhecida apenas pelos rumores intercomunitários, associam-se as mortes diagnosticadas como consequência da caça do duplo-animal⁸² (*rixi*) do falecido. E, finalmente, quando as doenças não são atribuídas aos poderes patogênicos humanos, elas são associadas à ação de seres sobrenaturais, como os *në wari* (ALBERT, 1992).

Dito isso, é bastante razoável supor que as epidemias desencadeadas pela circulação dos objetos industrializados fossem também interpretadas pelos Yanomami como ataques inimigos, e que essas “agressões” fossem alvo de retaliações, iniciando um longo ciclo de vinganças e disputas, que, por sua vez, desdobraram-se em afastamentos entre os grupos e na ampliação da área total da rede que interliga as aldeias.

Chagnon (1968) e seus alunos (SAFFIRIO, 1985) descreveram o papel central que os conflitos internos e as guerras tiveram para a reconfiguração espacial yanomami no período que antecedeu a instalação das primeiras estruturas de contato da sociedade nacional em seu território. E, como se verá, as narrativas Yanomami são repletas de eventos de caráter violento, que motivaram grandes deslocamentos e reajustes sociopolíticos. No entanto, esses autores mal interpretaram as causas da “guerra” entre os Yanomami, assim como se equivocaram em relação aos seus mecanismos e efeitos⁸³.

⁸² Para os Yanomae a pessoa é composta de componentes biológicos (*pei siki*) e psíquicos ou metafísicos (*pei uuxi*). O componente imaterial é formado por quatro partes: a) algo que poderá ser traduzido como o pensamento consciente e emoções (*pei pih*); b) a forma espectral contida pelo corpo de todos os seres vivos, que é liberada no momento da morte (*pei a në pore pë*); c) a imagem/força vital (*pei utupë*); e d) o alter ego animal ao qual todo yanomami se considera ligado (*rixi a*). Para informações mais detalhadas ver Albert 1985.

⁸³ Chagnon propõe que a guerra é uma espécie de produto da competição reprodutiva, na qual homens brigam por mulheres, vingança e status. Para uma crítica a esta argumentação ver Albert (1990).

Isto posto, a minha proposta é a de que a expansão da área de ocupação yanomami só pode ser compreendida e ter a sua magnitude explicada tendo em conta o efeito das epidemias na dinamização do sistema de agressão yanomami, além, é claro, dos fatores já mencionados, como o impacto das ferramentas de metal no sistema produtivo e a depopulação das etnias ao redor.

O resultado geográfico desse “esquentamento” dos mecanismos de produção e reprodução das aldeias foi, portanto, a multiplicação por dezesseis da área de ocupação Yanomami em menos de um século (RAMIREZ, 1994). Processo que foi interrompido somente com a instalação das primeiras estruturas de contato permanente (missões religiosas e postos de atração) próximas aos Yanomami a partir da década de 1950, estimulando as comunidades a desenvolverem novas estratégias territoriais para lidar com essa realidade.

3.2 Os Yanomae do Médio Catrimani e seus movimentos antes da instalação da Missão

Os grupos Yanomam, incluindo os Yanomae do médio Catrimani, foram os últimos Yanomami a conduzirem movimentos migratórios em direção às terras baixas. Não por acaso, a maior parte das comunidades falantes desta língua ainda se concentra próxima à Serra do Parima, macroregião mais densamente povoada da Terra Indígena.

Foi somente na virada do século XIX para o XX que parte dos Yanomam se deslocou das nascentes do rio *Puuta* em direção às montanhas do Xitei (*Hwëë makî*) e às serras de Surucucu, de onde seguiram, nas décadas seguintes, para: 1) nordeste, até o vale do Uraricoera; 2) leste, atingindo a bacia do Catrimani; 3) sudeste, no alto rio Demini (RAMIREZ, 1994).

Os Yanomae do Médio Catrimani são, com efeito, descendentes do grupo que adotou o rumo leste, ocupando o interflúvio dos rios Catrimani (*Wakathau*) e Mucajaí (*Herou*), região conhecida pelos seus ancestrais como “montanhas da lua” (*Poripotha*).

Saffirio (1985), que estudou os deslocamentos desse grupo desde o princípio do século XX, sugere que de *Poripotha* teriam ocorrido pelo menos dois grandes movimentos em direção às terras baixas: um realizado por volta de 1900, que derivou nas comunidades do grupo tratado aqui arbitrariamente como “wakathau” (Catrimani), e

outro, já na década de 1920, que derivou nos grupos “Kaxipiu” (Jundiá) e “Hwaiiau” (Lobo D’Almada)⁸⁴.

Seguindo os passos do primeiro grupo, Saffirio (1985) registra que por volta de 1920 ele já estivesse habitando o vale do rio Jundiá, afluente da margem direita do rio Catrimani, onde no final da década teriam encontrado a expedição de George Salathé (1929-1930). E, desse período em diante, o antropólogo, consegue traçar cerca de cinquenta anos de deslocamentos residenciais com relativa acuidade (Mapa 9).

Com base no relato de anciões yanomae, Saffirio (1985) descreve que, após a expedição de Salathé, em 1930, uma epidemia (provavelmente de sarampo ou gripe) irrompe entre os indígenas, vitimando boa parte do grupo. Os sobreviventes então seguem rumo ao Norte, perambulando em uma região conhecida como *Waretha*, na qual permanecem por alguns meses, até optarem por seguir para oeste, em direção à cabeceira do rio Jundiá, instalando-se na localidade de nome Kerekerepi.

Meses depois, mudam-se para um novo local de nome *Korihana*, onde permanecem por cerca de sete anos, vivendo em três casas sucessivas.

Nesse período, um novo impulso na economia da borracha no baixo Rio Branco estimula incursões de regatões no rio Catrimani. Um grupo de balateiros sobe o rio até o Jundiá e tenta estabelecer relações comerciais com os Yanomae, oferecendo-lhes objetos industrializados em troca de apoio na extração do látex.

De acordo com relatos colhidos e organizados por Dalmonego (2015), um desentendimento entre o intérprete yanomami dos balateiros e uma das lideranças do grupo do Jundiá, apelidado de Tuxaua Simão⁸⁵, acaba se desdobrando em um conflito violento, no qual alguns balateiros armados de espingardas matam três indígenas e depois fogem sem conseguir levar toda a sua mercadoria.

K.Y. lembra-se de ter escutado sua mãe contar sobre o conflito com os balateiros para os quais os Yanomami estavam trabalhando. Conforme K.Y. (2013), os indígenas mataram um jovem balateiro enquanto ele carregava um bloco de balata, mas seus colegas não reagiram imediatamente. Os exploradores fingiram não provar ressentimentos, mas no momento em que ofereceram bebida aos Yanomami, mataram a sangue frio três parentes do narrador. Em seguida, fugiram, deixando para trás a carga de balata, seus

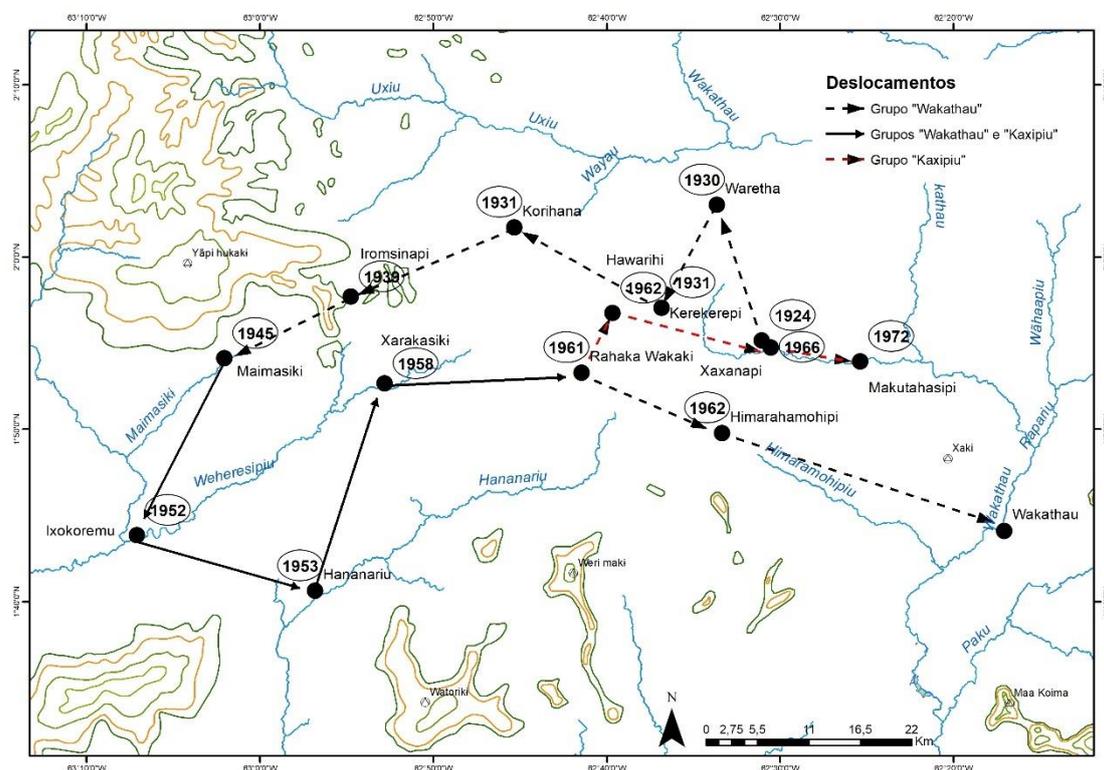
⁸⁴ A escolha dos nomes dos grupos foi feita de maneira arbitrária com o objetivo de facilitar a apresentação dos dados históricos de deslocamento. Saffirio (1985), que organizou boa parte das informações que utilizamos para elaborar este histórico, trabalha com dois nomes também arbitrários, à saber: Wakathau e Hewenahipi. Nesta tese, segui a nomenclatura de Saffirio para me referir ao primeiro grupo, mas optei por modificar o nome do segundo por acreditar que “kaxipiu”, ou rio Jundiá, seria um referencial geográfico mais adequado. Sobretudo, para marcar a diferença entre as comunidades que derivaram das aldeias do rio Jundiá e aquelas que até a década de 1960 ocuparam o rio Lobo d’álmada ou “hwaiiau”.

⁸⁵ Alcinha proposta por Dom Alcuino Meyer (1956) no seu relato da expedição de 1929-1930.

pertences e cachorros, contudo, o pai de K.Y. – grande xapuri/xamã – vingou a morte do filho fazendo afundar a canoa, na qual desciam os fugitivos. Depois deste conflito, os extrativistas se afastaram da região, voltando apenas no fim dos anos 40. (DALMONEGO, 2015, p. 47)

Após o conflito com os estrangeiros, o grupo vai na direção oeste, para a região do *Iromsinapi u*, afluente da margem esquerda do alto rio *werehesipi u*, pertencente à bacia do rio Demini. Permanecem ali por alguns anos (1938-1945), até que o seu “grande homem” morre, o que leva as famílias a se mudarem mais uma vez rumo Oeste.

Nos relatos da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (CBDL), que subiu o rios Demini, Toototobi e Mariduu entre 1941 e 1943, podem ser encontradas menções a esse grupo vivendo na contravertente do Catrimani (CBDL, 1941).



Mapa 9 - Deslocamentos históricos das comunidades Yanomae do Médio Catrimani.

Fonte: Adaptado de Saffirio (1985)

Neste momento, os moradores de *Iromnasipi u* se juntam às famílias de outra comunidade, conhecida como *Koëteu* para formar uma nova casa próxima ao igarapé de nome *Maimasiki*. Os *koëteu*theri eram falantes de yanomae que tinham uma ascendência comum aos de *Iromnasipi*, mas que nas últimas décadas haviam seguido uma trajetória

distinta, conseguindo alcançar as terras baixas pouco tempo depois desses. Antes de constituírem a comunidade do *Koẽteu* e se fundirem em *Maimasiki*, essas famílias compunham um grupo único com um terceiro núcleo yanomae da região, e viriam a se tornar as comunidades do rio Lobo d'Almada. Ver diagrama do histórico das comunidades (Figura 9).

Em *Maimasiki*, os Yanomae permanecem por quase sete anos em um período de relativa estabilidade até que recebem a visita de um aventureiro de Manaus, conhecido pelo nome Sotelo. O regatão oferece utensílios metálicos e material de pesca em troca de cipó-titica e castanha-do-pará, e tenta estabelecer um ponto de troca regular ao levar consigo na viagem de volta uma das lideranças da região (DALMONEGO, 2015). Entretanto, pouco depois, uma nova epidemia arrasa a comunidade, levando-a a se separar por um breve período.

Com receio de serem atacados por seus inimigos do alto rio Toototopi, os Amatheri, o grupo se reúne novamente e muda-se para o rio *Hananari u*, afastando-se dos seus antagonistas e ampliando a fronteira sul da sua área de perambulação.

Em 1957, após terem recebido um convite para participar de uma festa funerária, são emboscados pelos Amatheri e quatro homens são assassinados (SAFFIRIO, 1985). Os sobreviventes fogem e logo preparam a sua vingança. Atacam alguns Amatheri que trabalhavam em um roçado distante da sua casa-coletiva e matam quatro deles. Preocupados com a possibilidade de mais uma retaliação, mudam-se na direção nordeste, onde permanecem por muitos anos, na localidade conhecida como *Xarakasiki*.

Note que essa sequência de episódios ilustra muito bem os argumentos da secção anterior: a correlação entre a intensificação do contato com a sociedade nacional e os surtos epidêmicos, seguida de conflitos entre as aldeias, grandes deslocamentos e ampliação da área ocupada. Saffirio (1985), apesar de apresentar a mesma história, exatamente nesta ordem, opta por não explorar essa conexão e acaba por reproduzir os argumentos de Chagnon (1988) a respeito da “guerra” entre os Yanomami, como um processo biogenético, resultado da “seleção cultural” do gene guerreiro pela sociedade yanomami.

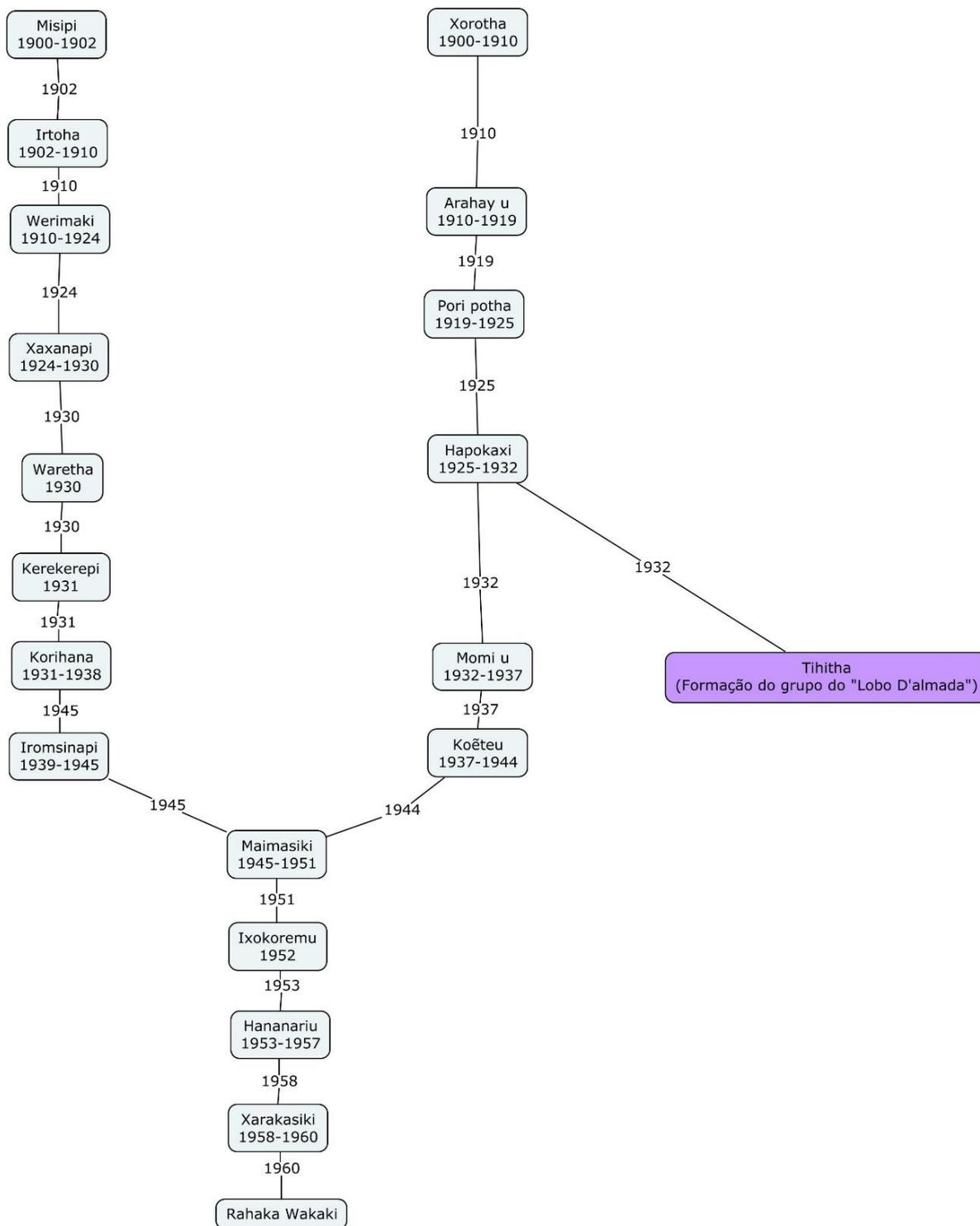


Figura 9 – Diagrama de fissão e fusão das comunidades yanomae do Médio Catrimani até a década de 1960.

Fonte: elaborado pelo autor a partir de Saffirio (1985).

Na década de 1960, o grupo em questão, que nesta altura habitava a região conhecida como *Rahaka Wakaki*, finalmente se divide. Parte segue em direção ao rio Jundiá, fixando-se na localidade de nome *Hawarihi*, atingindo em seguida um antigo sítio

localizado nas proximidades do lago *Xaxanapi*. E parte muda-se para as margens do Igarapé Pauxiana (*Himaramahopi*), onde recebem a visita de um grupo de balateiros, liderados por um regatão de nome Pacheco. Os balateiros recuperam o látex deixado para trás após o incidente da década de 1930 e ainda contratam alguns Yanomami para novas extrações em troca de mercadorias. Dessa vez, porém, não há registros de novas epidemias.

Alguns anos depois, Pacheco retorna à região acompanhado pelo padre Bindo Meldolesi, religioso do Instituto dos Missionários da Consolata. Eles visitam a aldeia do Igarapé Pauxiana, mas não encontram nenhum de seus moradores. Não obstante, a viagem funciona como uma espécie de visita prospectiva para a instalação de uma nova missão junto aos “índios bravos”.

Assim, em outubro de 1965, os padres Bindo Meldolesi e Giovanni Calleri sobem o rio Catrimani com o objetivo de iniciar os trabalhos de instalação da Missão com a abertura de uma pista de pouso e a construção de estruturas simples que permitiriam a permanência dos missionários e de alguns poucos funcionários (DALMONEGO, 2015).

Diferentes grupos locais visitaram o acampamento missionário neste período, para trabalhar na abertura da pista ou auxiliar em serviços gerais, visando adquirir objetos industrializados. Os *Yaroamë*, que habitavam a serra dos *Opikitheri*, foram os primeiros a se aproximar e estabelecer trocas frequentes com os missionários, mas, são os Yanomae do Igarapé Pauxiana que tomam a iniciativa de construir roçados na margem oposta à missão e acercam a sua moradia dos estrangeiros, ocupando assim um espaço privilegiado na relação com os missionários.

3.3 A Missão, a estrada e o problema da mobilidade residencial

A partir da divisão ocorrida na década de 1960, irão se constituir os dois principais conjuntos multicomunitários yanomae que habitam a região: a) o grupo *Wakathau*, formado pelo conjunto de comunidades que orbitam à Missão desde 1966; e b) o grupo *Kaxipiu*, descendente das famílias que ocuparam o Jundiá nas décadas de 1960 e 1970 e que hoje encontram-se dispersas em comunidades ao longo do Catrimani, acima da “cachoeira grande” (*Porapata*).

Há ainda um terceiro grupo yanomae derivado das comunidades que habitaram o rio Lobo d’Almada no período mencionado e que hoje vive majoritariamente nas casas-coletivas da comunidade *Hawarixa* (a última aldeia da região, subindo o rio). Mas, devido

à falta de informações históricas sobre a sua trajetória, optei por desenvolver a minha análise focando nos dois maiores conjuntos.

O grupo Wakathau, desde a sua mudança para as proximidades da cachoeira do Cojubim, nas imediações da Missão em 1967, nunca deixou de permanecer a uma distância estratégica dos missionários. Até a década de 1980, reconstruiu a sua casa-coletiva diversas vezes, sempre a uma distância de raio inferior a 500 metros.

Na narrativa de seus membros, a proximidade da Missão oferecia a vantagem de ter acesso não apenas aos objetos industrializados, mas também à assistência médica oferecida pelos missionários.

Como se constata, desde e a década de 1930 os yanomae do Catrimani têm experimentado choques epidemiológicos produzidos pelo contato indireto ou esporádico com a sociedade nacional. A relação com os “brancos” foi, portanto, marcada por uma ambiguidade perigosa, pois ao mesmo tempo que apresentava uma oportunidade de acesso aos cobiçados objetos de metal, impunha riscos, muitas vezes, fatais. A Missão parecia então, aos olhos dos Wakathautheri, poder resolver essa contradição.

Acontece que nas décadas seguintes eventos ainda mais disruptivos iriam atingir a região. Como já mencionado no primeiro capítulo, durante o período militar, no contexto de um projeto de integração da Amazônia ao restante do país, inicia-se a tentativa de implementação de uma ampla rede de rodovias na região. Uma delas, a BR-210, ou Perimetral Norte, cortava com o seu traçado imaginário toda a fronteira sul da floresta yanomami.

No Catrimani a estrada chega em janeiro de 1974 e seus efeitos são tão terríveis quanto aqueles experimentados pelos Yaroamë do Ajarani (RAMOS & TAYLOR, 1979). A título de ilustração, nos três anos anteriores à construção da estrada (fev. 1971/mar. 1974) a equipe missionária do Catrimani havia registrado 2.485 atendimentos de saúde, enquanto nos três anos seguintes (abr. 1974/mai. 1977) foram realizados 12.529, um aumento da ordem de 500% (RAMOS & TAYLOR, 1979). Apenas o sarampo dizimou, entre 1974 e 1976, cerca de 22% da população, considerando tanto as comunidades yanomae, como as yãromë e yãnoma, que na época somavam 340 pessoas.

Ademais, como se não bastassem os impactos da estrada, poucos anos depois, a região é também afetada pela massiva invasão garimpeira que assolou o território Yanomami na década de 1980. Os garimpeiros utilizaram a estrada recém-aberta para penetrar na floresta em busca de novas minas, e paulatinamente foram se instalando próximo às áreas de uso das comunidades. A poucos quilômetros da Missão, os

garimpeiros mantinham uma base de apoio, que abastecia cerca de 300 homens e 15 balsas, que trabalhavam diariamente na calha do rio (DALMONEGO, 2015).

Sobre este tema, é de interesse o relato de Kopenawa que, além de registrar o momento em que os Yanomae se dão conta da presença dos invasores, demonstra, mais uma vez, a correlação entre a aproximação dos “brancos”, surtos epidêmicos e a dinamização das relações conflitivas entre as aldeias.

Os garimpeiros primeiro apareceram em nossa floresta no alto rio Apiaú, perto de uma antiga roça dos *Moxi Hatëtëma*⁸⁶ (...) foram os habitantes do rio Lobo d’Almada que nos avisaram de sua presença. Um dos homens mais velhos de sua casa tinha acabado de morrer. Eles atribuíram sua morte à mão de feiticeiros dos *Moxi Hatëtëma*. Tomados pela raiva do luto, resolveram lançar um reide para vingá-lo. Uma tropa de guerreiros se pôs a caminho, em direção ao alto rio Apiaú. Mas não encontraram nenhuma casa inimiga. Por outro lado, acabaram topando com um grande acampamento de brancos!” Um dos nossos, que tinha se casado com uma mulher do rio Lobo d’Almada, veio nos visitar pouco depois e nos deu a notícia: “encontramos brancos no rio Apiaú, estão escavando a terra e sujando o rio! Já são muitos. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 337)

Diante desse cenário, parece-me bastante compreensível a decisão dos Wakathautheri de permanecerem próximos a um posto de assistência médica e reduzirem a sua mobilidade residencial, permitindo minimamente o manejo das terras aos seu redor, nos moldes da agricultura de coivara, e a reconstrução das casas-coletivas, que, com o passar do tempo, necessitam de manutenção e novas coberturas de palha⁸⁷.

Ao observar os movimentos do grupo Kaxipiu neste mesmo período verifica-se que ele também tende a se aproximar da Missão, movendo-se de cinco em cinco anos (em média) na direção do rio Catrimani, onde poderiam receber com mais facilidade o atendimento médico dos missionários. Após o retorno ao vale do Jundiá em 1965-66, o grupo construiu quatro casas em um intervalo de vinte anos, paralelamente ao rio e não muito distantes uma da outra.

Para ambos os grupos esse foi o período de menor mobilidade residencial na sua história recente.

⁸⁶ Grupo em isolamento voluntário. Para mais informações ver Senra & Albert (2019).

⁸⁷ MILLIKEN & ALBERT (1997) acompanharam a construção de uma nova casa-coletiva na região do Demini, e registraram cerca de 52 espécies de vegetais utilizadas no empreendimento, com destaque para a Pindaíba (*Xylopia* sp.), utilizada para vigas e feixes de amarração, Maçaranduba (*Manilkara huberi*) e Paurinha (*Centrolobium paraense*) para produção de postes, Paxiúba (*Socratea exorrhiza*) para paredes e esteios do teto, Ubim (*Geonoma baculífera*) para a cobertura do teto, e Cipó-titica (*Heteropsis flexuosa*) para amarração.

Tabela 3- Histórico das casas e dos deslocamentos do grupo “Wakathau”

Período de permanência	Nome da(s) casa(s)-coletiva(s)	Distância aproximada da casa de origem
1924-1930	Xaxanapi	--
1930	Waretha	15 km
1931	Kerekerepi	12 km
1931-1938	Korihana	18 km
1939-1948	Iromsinapi	18,5 km
1945-1951	Maimasiki	15 km
1952	Ixokoremu	21 km
1953-1957	Hananariu	20 km
1958-1960	Xarakasiki	23 km
1961	Rahaka Wakaki	21 km
1962-1965	Himarahamohipi	13 km
1966	Wakathau	35 km
1967-1983	Wakathau	A casa foi reconstruída diversas vezes nunca ultrapassando um raio de 0,5 km de distância. Neste processo passou a se chamar Mauxiu.
1983-1996	Mauuxiu; Maamapi	0,8 km
1996-1998	Mauuxiu; Maamapi; Arapari; Wakathau (Pauxiana)	9,5 km e 8 km
1998-2000	Mauuxiu; Maamapi; Arapari; Wixapora; Pora	10 km e 5 km
2000-2004	Mauuxiu; Maamapi; Arapari; Waroma; Pora; Rokoari	4 km e 1 km
2004-2006	Mauuxiu; Maamapi; Waroma; Arapari; Pora; Rokoari; Prõomosi	3 km
2006-2010	Mauuxiu; Maamapi; Waroma; Arapari; Pora; Rokoari; Rakopi	0,7 km
2010-2013	Mauuxiu; Maamapi; Waroma; Arapari; Pora; Rokoari; Rakopi; Prainhal	0,8 km
2013-2015	Mauxiu; Maamapi; Waroma; Arapari; Pora; Rokoari; Okorasisipi; Prainhal	2,7 km

2015-2017	Mauxiu**; Maamapi; Waroma; 0,7 km Arapari; Pora; Rokoari; Okorasisipi; Prainha1; Macaxeira
2019-...	Mauxiu**; Waroma; Pora 0,8 km; 1 km e 2 km (João), Arapari2 (Rogério); Naporepi e Konapi; Rokoari; Okorasisipi; Prainha2

Fonte: Até 1985, a partir de Saffirio (1985). Depois de 1985, baseado em manuscrito de Dalmonego (inédito) e análise de imagens LandSat 5 e 8.

Tabela 4 – Histórico das casas e dos deslocamentos do grupo “Kaxiupi”

Período de permanência	Nome da(s) casa(s)-coletiva(s)	Distância aproximada da casa de origem
1919-1925	Pori potha	--
1925-1932	Hapokaxi	--
1932-1937	Momi u	--
1937-1944	Koêteu	--
1945-1951	Maimasiki	--
1952	Ixokoremu	21 km
1953-1957	Hananariu	20 km
1958-1960	Xarakasiki	23 km
1961-1964	Rahaka Wakaki	21 km
1965	Hawarihi	7 km
1966	Xaxanapi	16 km
1966-1971	Makutasihipi 1	9,5 km
1972-1977	Makutasihipi 2	< 0,5 km
1978-1985	Hewenahipi	5,5 km
1986-1988	Ahiahipi	0,5 km
1989-1993	Wapokohipi; Makiupi; Hwaximapi	1 km; 19 km; 2 km
1994-1997	Uxixiu e Makiupi	4 km
1998-2001	Uxixiu; Yaropi; Yorikio	4 km; 10 km
2002-2010	Uxixiu; Yaropi; Pora; Yorikio;	1 km
2011-2013	Uxixiu; Yaropi; Pora; Yorikio; Kurema;	0,5 km
2014-2016	Uxixiu; Yaropi; Pora; Xuarinapi; Kurema; Kroumahi; Haihi	0,5; 4 km

2017-2018	Uxixiu; Yaropi2; Pora; 0,5 km Xuarinapi; Kurema; Kroumahi; Haihi
2019-...	Uxixiu; Yaropi2; Pora, 2 km Arapari2; Naporepi; Xuarinapi; Narauhi; Kroumahi; Haihi

Fonte: Até 1985, a partir de Saffirio (1985). Depois de 1985, baseado em manuscrito de Dalmonego (inédito) e análise de imagens LandSat 5 e 8.

À luz da trajetória yanomae até aqui, parece-me bastante interessante discutirmos o problema da mobilidade residencial indígena em seu aspecto teórico.

Historicamente, os movimentos e o padrão de assentamento dos povos indígenas na Amazônia foram pensados ou a partir de uma relação determinista com o seu meio, ou através de uma abordagem “adaptacionista”, em que muitos dos comportamentos humanos são explicados como respostas aos constrangimentos ambientais. Ignorando, pois, como certas práticas culturais podem contribuir para a redução das taxas de depleção dos recursos naturais, ou mesmo expandir a sua disponibilidade (POSEY & BALÉE, 1989).

A baixa densidade populacional e a organização de muitos grupos amazônicos em pequenas e dispersas aldeias foram, por muito tempo, interpretadas como simples reflexo dos constrangimentos ambientais impostos pela floresta, seja em função da baixa disponibilidade de proteína na região dos interflúvios (STEWART, 1949), ou da baixa fertilidade dos solos (MEGGERS, 1954), ou mesmo a partir da combinação de ambos fatores (ROOSEVELT, 1980)⁸⁸.

Os Yanomami, por exemplo, até o final da década de 1960, foram considerados um povo errante em luta permanente pela sobrevivência na zona inóspita da Serra do Parima, arquétipo das “tribos marginais” das terras firmes amazônicas (STEWART, 1949).

Por não dominarem a agricultura, diziam, esses povos estariam condenados a vagar pela floresta em busca de recursos silvestres para a sua alimentação, recursos estes naturalmente dispersos e sazonais.

⁸⁸ Pesquisas de cunho interdisciplinar realizadas nas últimas décadas têm cada vez mais demonstrado a inveracidade dessas hipóteses (NEVES, HECKENBERGER, 2019). Os dados sobre a hiperdominância de espécies de plantas úteis e as chamadas “terras pretas de índio” são fortes evidências do processo de manejo da paisagem na Amazônia antiga, e da capacidade dos povos indígenas de contornar eventuais constrangimentos ambientais atuando sobre a paisagem.

Viajantes do século XIX, que reportaram a presença Yanomami no interflúvio Orinoco-Rio Negro, sem sequer conhecê-los, os descreveram como um povo nômade e feroz, mergulhado em um estado de guerra permanente (ARIAS, 2005; LIZOT, 1977). E, nos primeiros encontros, ocorridos no princípio do século XX, a imagem dos Yanomami como povo errante seguiu sendo reproduzida pelos naturalistas que atravessaram a região, pelo fato de que nenhum deles chegou sequer a visitar uma aldeia yanomami, tendo os encontrado furtivamente durante suas viagens (KOCH-GRÜNBERG, 1982).

Até que, depois de revelada a importância da agricultura no seu sistema produtivo, e questionada a sua classificação como povo caçador-coletor, foi a vez dos adeptos da teoria da proteína como fator limitante tomarem a frente das narrativas científicas sobre a mobilidade yanomami.

Alguns autores, mesmo diante da evidência da relevância das práticas agrícolas para os Yanomami, chegaram a insistir na hipótese de que a agricultura se tratava de um fenômeno recente na história desse grupo indígena, argumentando que a alta mobilidade territorial e os *trekkings* (longos períodos de movimentação na floresta em regime de caça e coleta) seriam, neste caso, vestígios de uma vida pré-agrícola. Para esses autores, o fato das bananas (*musa* spp.), originárias do sudeste asiático, serem as principais espécies cultivadas nas roças Yanomami, constituiria uma prova da aquisição recente da agricultura, assim como a baixa tecnologia material associada ao processamento da mandioca. Não há, contudo, evidências empíricas para essa hipótese, apesar de ser bastante provável que a o cultivo da banana tenha ganhado importância junto a introdução de ferramentas de metal, que permitiram a abertura de áreas mais amplas e a incorporação de novos ambientes no conjunto de terras agricultáveis.

Good (1989), que estudou comunidades localizadas nas terras-altas da Venezuela, argumentou que mesmo com terra suficiente para a expansão da roça de maneira contígua, os Yanomami preferiam se mudar para locais mais distantes (até 10 km da aldeia de origem) quando chegava a hora de reconstruir uma nova habitação. Para ele, esse comportamento só poderia ser explicado como uma espécie de resposta adaptativa à limitação da disponibilidade proteica, uma vez que os rendimentos da caça nas cercanias da casa-coletiva, com o passar do tempo, são inexoravelmente decrescentes. Entre o primeiro e o segundo ano de uma nova moradia, Good registrou uma queda de 28% no rendimento da caça diária.

O problema da argumentação dos entusiastas do fator proteico, porém, não reside no fato de se existir ou não uma correlação positiva entre a mobilidade e a caça. Na

verdade, nada mais natural do que assumir esta correlação como uma premissa verdadeira. Sobretudo considerando as características da fauna amazônica: predominantemente de pequeno porte e majoritariamente solitária, com exceção das queixadas e dos macacos. Mas, reduzir o fenômeno dos deslocamentos indígenas a um problema proteico, parece-me simplório e insuficiente.

Como pretendo argumentar neste trabalho, a mobilidade yanomami deve ser compreendida como um fenômeno complexo, que articula aspectos próprios da sua organização social e elementos do seu sistema econômico aos processos históricos. Naturalmente, não podemos desconsiderar a estreita relação do sistema produtivo com os fatores ecológicos, porém, como já discutido no capítulo 2, a organização social das aldeias e as dinâmicas de relações intercomunitárias são elementos indispensáveis para compreender a territorialidade Yanomami.

Além disso, a abordagem “ecologista” também falha em desconsiderar a capacidade indígena de manejar a paisagem e atuar positivamente na sua disponibilidade de recursos importantes para o seu usufruto.

Muitas comunidades yanomami após o contato com a sociedade nacional foram capazes de construir estratégias de caça e manutenção de estoque, tendo restrições territoriais, como a necessidade de se manter perto das estruturas de atendimento à saúde (ALBERT, ROBERT, *et al.*, 2008). Esse é o caso dos Yanomae do Catrimani, que, como demonstrarei no capítulo seguinte, organizam-se no espaço de modo a produzir uma estrutura próxima à dinâmica fonte-sumidouro⁸⁹ (NOVARO, REDFORD, *et al.*, 2000), verificada em outras regiões de floresta, onde as pesquisas mais recentes têm indicado taxas sustentáveis de reprodução da caça (SHEPARD, LEVI, *et al.*, 2012).

O próprio Good (1989), em seu trabalho de doutorado, demonstra como o sistema de caçada coletiva (*Hwenimou*), geralmente praticada em sítios distantes em média cinco dias de caminhada da casa principal, constitui-se como uma importante estratégia para minimizar a depleção dos recursos cinegéticos.

Finalmente, ainda em diálogo com os ecologistas, vale comentar sobre as “externalidades positivas” das dinâmicas internas da organização social Yanomami e seus desdobramentos espaciais, que, em situações “normais”, garantem uma relação população/área favorável ao uso não disruptivo do ecossistema.

Colocando a questão de uma maneira bem esquemática:

⁸⁹ Para saber mais ver a seção sobre caça no capítulo 4.

Isto tudo está intimamente ligado a uma das características mais marcantes da organização social dos Yanomami, qual seja, o padrão de segmentação das aldeias, segundo o qual novos grupos locais podem surgir a cada duas ou três gerações. As rivalidades políticas que fermentam no interior das comunidades ocasionam cisões periódicas. Convertem-se, desse modo, em instrumentos hábeis para manter as aldeias dentro de limites demográficos aceitáveis. Os grupos dissidentes afastam-se e procuram novos locais onde possam residir e exercer suas atividades econômicas de maneira mais eficiente. Os laços de sangue e de casamento mantêm vivo o interesse mútuo entre os grupos que se separaram. A princípio aliadas, essas comunidades, antes uma só, vão se distanciando com o tempo até não terem entre si vínculos maiores do que os que as ligam a outras tantas comunidades. Por esse processo, conseguimos dois resultados positivos: um, evitam os efeitos do crescimento vegetativo que resulta em concentração demográfica indesejada, com muita gente explorando os mesmos recursos ao mesmo tempo; dois, preservam e até aumentam a grande rede de relações que cobre todo o território yanomami. (RAMOS, 1995).

3.4 A retomada demográfica e a reorganização socioespacial pós epidemias

A partir da década de 1990, como resultado das políticas de proteção territorial e da melhoria nas condições de atendimento à saúde, a população do Médio Catrimani volta a crescer. O censo da região nos mostra que, em dez anos, a população indígena quase dobrou de tamanho (ver capítulo 2).

Uma das consequências dessa recuperação demográfica foi então a criação de novas aldeias e a retomada de um espalhamento gradual da população na região.

Os Wakathautheri já haviam esboçado tal movimento, em 1983, com a fundação de uma nova aldeia, a cerca de 300 metros da cabeceira da pista de pouso, inicialmente batizada de *Hapakarahikatio*, e posteriormente nomeada *Maamapi*. Nesse mesmo período, a comunidade próxima à missão assume o nome do Igarapé que deságua na dianteira da pista, *Mauxiu*.

Em 1996, novas cisões nesse grupo dão origem a duas outras comunidades, que se formam em direções opostas. Uma se instala na boca do rio Arapari, à montante da cachoeira do Cujubim, e a outra, próxima ao igarapé Pauxiana, à jusante. Esta última, pouco tempo depois, tenta se estabelecer avizinhada à cachoeira do *Wixapora*, mas depois volta para perto do Pauxiana, assumindo o nome de *Waroma*.

O grupo do Kaxipiu, já ocupando as margens do rio Catrimani, também inicia movimentos semelhantes. A primeira cisão se dá a partir de um casamento entre uma mulher yanomae com um homem *ÿaroamë*, que se mudam com a família para junto da

pista de pouso, buscando manter uma distância intermediária de ambos os conjuntos comunitários. Esta comunidade receberá o nome *Makiupi*, e em seguida, mudando-se para um pouco mais acima do rio, *Yaropi*.

As famílias restantes do Kaxipiu, ensaiam uma nova divisão em 1992 (*Wapokohipi* e *Hwaximapi*), mas acabam se unindo novamente, dois anos depois, na comunidade *Uxixiu*. Desta última, algumas famílias se aliam a outras do grupo Wakathau, através de um casamento, e formam, em 1998, a comunidade que recebe o nome de *Pora*, por estar localizada adjacente à cachoeira grande, que hoje praticamente divide a zona de influência dos dois conjuntos multicomunitários.

Depois dos anos 2000, em ambos os grupos as divisões aumentam. Do lado do Wakathautheri, criam-se as aldeias: *Rokoari*, em 2004; *Prõomosi* em 2004; e *Rakopi* em 2010. E da parte do grupo “kaxipiu” formam-se: *Yorikio*, em 2002; *Kurema* em 2011; *Kroumahi* e *Haihi* em 2014. Ademais, como pode ser observado na Figura 10, com o passar dos anos algumas dessas novas aldeias seguiram mudando o seu local de moradia, buscando se rearranjar em razão de um complexo jogo de interesses.

Quando estive na região levantando informações sobre o histórico das aldeias, questionei vários de meus interlocutores sobre os motivos que os levaram à formação das novas casas. Muitos não propuseram uma resposta, simplesmente porque a pergunta lhes parecia muito pouco inteligente. Ora, as pessoas se mudam porque desejam se mudar! Outros, mais condescendentes, explicaram-me que, quando uma família extensa atinge um tamanho relativamente grande e funciona de maneira independente do restante da aldeia, do ponto de vista econômico, ela opta por construir a sua própria casa, na qual pode ter mais autonomia política.

Na fala dos Yanomae, o processo que envolve a decisão por formar uma nova aldeia normalmente é descrito como um acúmulo de pequenas desordens: acusações de roubo; calúnia, difamação, ciúme, toda a sorte de tensões que o convívio humano pode produzir. A mudança é, com efeito, um mecanismo de dissolução de conflitos.

Ao analisar a estrutura genealógica das comunidades atuais (exemplo no capítulo 2) pode-se verificar como a composição das casas é orientada pelas relações de parentesco, isto é, um casal, seus filhos solteiros, suas filhas casadas e os respectivos genros e netos. Endossando, pois, a explicação dos Yanomami sobre os mecanismos políticos subjacentes à constituição das novas aldeias.

A abundância de caça e a fertilidade da terra são, naturalmente, critérios utilizados na escolha de um novo local de moradia, mas não são as únicas razões pela qual se dá a

mudança. Primeiro, decide-se pelo afastamento, depois avaliam-se os critérios ecológicos da nova morada, que normalmente fica em um sítio já utilizado pela comunidade em caças coletivas e articulado à sua rede de caminhos.

Um outro aspecto interessante desse movimento de criação das novas aldeias é que ele, a partir de sua localização, exprime as diferentes estratégias adotadas por cada comunidade na escolha de suas alianças. As comunidades rio abaixo do grupo Wakathau, por exemplo, Waroma e Okarasisi apresentam um maior número de casamentos extracomunitários com o conjunto multicomunitário Õanoma do Pacu e Baixo Catrimani. Essa aliança, por sua vez, favorece a inserção de indivíduos dessas comunidades na rede extrativista do baixo rio Branco, onde os Õanoma possuem experiência acumulada de muitas décadas (Ver capítulo 5). Na direção oposta, estão as comunidades que escolheram fortalecer sua aliança com os Õaroamë da Serra dos Opikithëri, como é o caso das comunidades Prainha, do grupo Wakathau, e Yaropi, do grupo Kaxipiu. E, finalmente, há o caso daquelas comunidades que optam por manter as relações matrimoniais entre os grupos yanomae apenas.

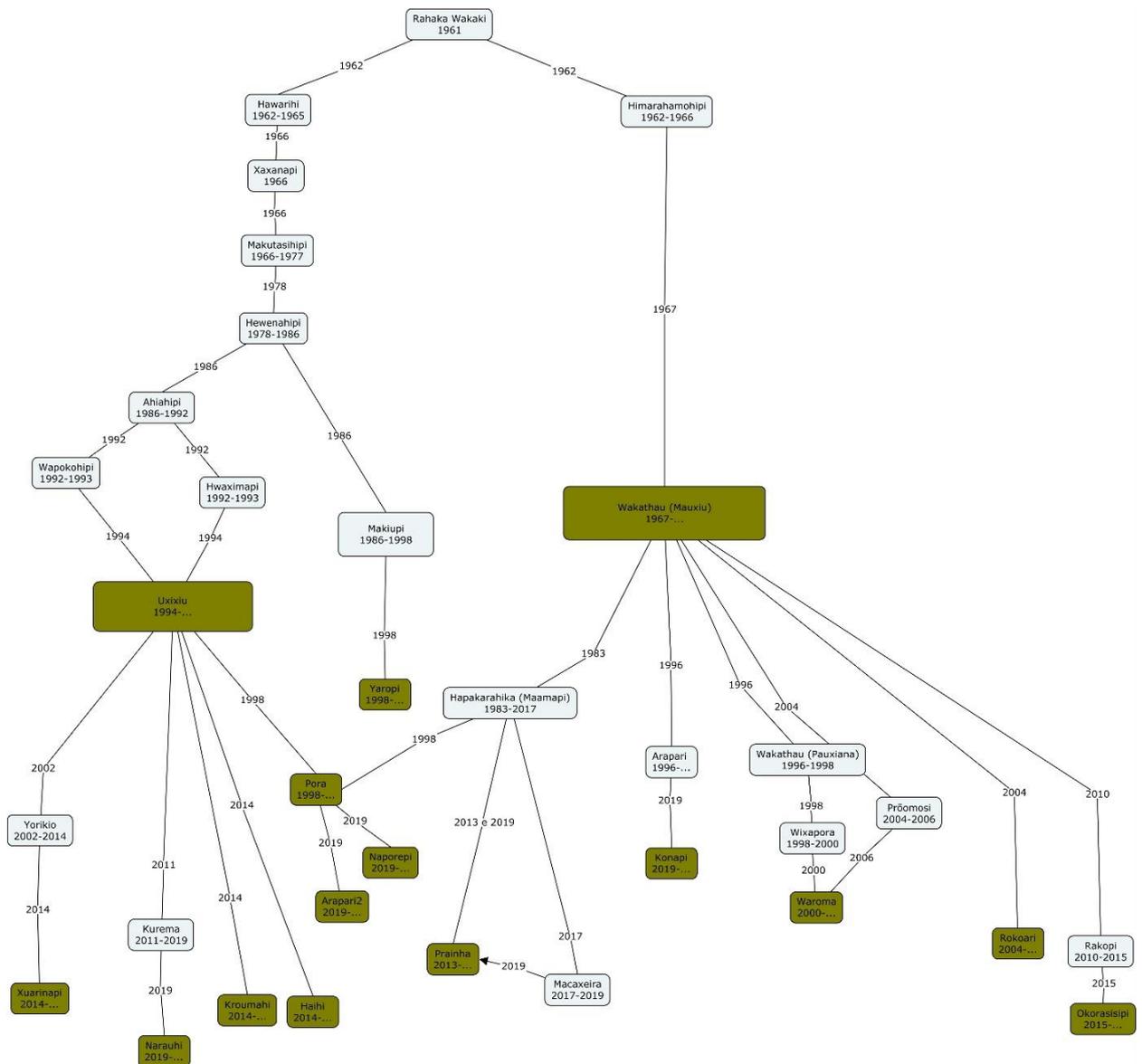


Figura 10– Gênese das aldeias atuais (em verde) a partir dos grupos “Wakathau” e “Kaxiupi”, de 1961 até o presente.

Fonte: baseado em manuscrito de Dalmonego (inédito) e análise de imagens LandSat 5 e 8

Seguindo na análise espacial desse processo, é importante destacar a força do campo gravitacional das estruturas associadas à Missão (cantina, casa dos missionários e posto de saúde) sobre a localização das novas aldeias. Comparando a distância dos deslocamentos no decorrer da história percebe-se uma forte tendência à redução da diferença entre a aldeia de origem e a de destino.

Grande parte da literatura sobre povos indígenas na Amazônia tem demonstrado que um dos efeitos mais importantes do contato com a sociedade nacional tem sido a

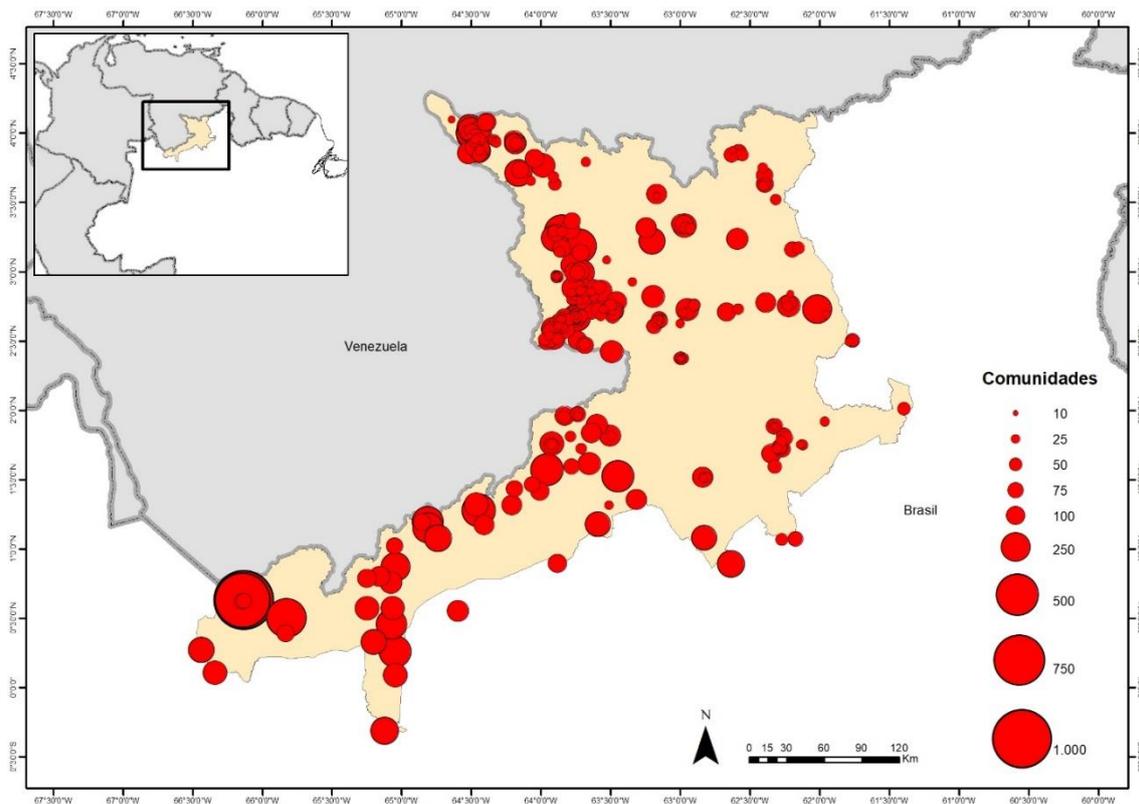
concentração populacional e a redução da mobilidade coletiva desses grupos (ALEXIADES, 2009; SURRALLÉS; HIERRO, 2005).

Há autores que argumentam que a “sedentarização” dos grupos indígenas estaria, pois, associada a um projeto político de controle territorial, com vistas a reduzir a área de ocupação tradicional a pequenas “colônias agrícolas” e dominar o seu entorno. Ademais, esse agrupamento auxiliaria também no processo de incorporação da população indígena como mão de obra barata no mercado regional (CARNEIRO DA CUNHA, 1992). De fato, a história da demarcação da TI Yanomami e a tentativa de fragmentá-la em ilhas atesta essa tendência.

Entre os yanomami, porém, a história de contato e as características geográficas de cada região produziram situações muito diversas dentro do espectro nomadismo-sedentarismo. Enquanto muitas comunidades continuam formadas essencialmente por famílias extensas com alta frequência de mudanças no local das residências, outras acumulam décadas de permanência no mesmo sítio, com uma população na ordem de centenas de pessoas.

Um balanço populacional das comunidades na TIY feito a partir do censo do Distrito Sanitário revela que os casos mais comuns são as comunidades com menos de 50 pessoas (48% das comunidades), seguido de comunidades de 50 a 100 pessoas (27%). Comunidade de 100 a 150 pessoas representam 13% do total; as de 150 a 200 pessoas 7%; e as com mais de 200 apenas 5%.

As zonas de maior densidade populacional atualmente são precisamente as regiões onde existem ou existiram missões religiosas: Maturacá, Maraiá, Marari, Médio Catrimani, Xitei, Auaris e Palimiu (Ver Mapa 10). A forma como cada conjunto populacional se organizou em torno das missões, todavia, resultou em padrões de ocupação muito diferentes. No Catrimani e no Xitei, por exemplo, a população está distribuída em comunidades de até 100 habitantes, enquanto em Auaris, apesar de numerosas, elas possuem em geral mais de 100 habitantes. No Marari, Palimiu e Marari as comunidades são maiores (acima de 200 habitantes), mas ainda menos numerosas do que em Auaris. E, finalmente, Maturacá desponta como “o ponto fora da curva”, concentrando mais de dois mil habitantes em quatro núcleos comunitários, muito próximos entre si.



Mapa 10 – Distribuição populacional na TI Yanomami

Fonte: Elaborado pelo autor

Essa enorme diferença entre as regiões, parece-me mais um bom argumento a favor da relevância dos aspectos sócio-políticos da mobilidade. Comparando o Médio Catrimani com Maturacá, percebe-se que ambas as regiões se localizam nas terras baixas com acesso a grandes rios, e ambas estiveram/estão sob a influência de uma missão religiosa em caráter permanente. O que explicaria, então, arranjos espaciais tão distintos?

A resposta para esta pergunta articula diversos fatores, tanto de ordem interna quanto externa. Sobre os primeiros, acredito que os capítulos 4 e 5 ajudarão o leitor a compreender melhor as características da organização econômica e social yanomae que contribuem para a tendência de dispersão das comunidades, como a lógica da reciprocidade, a valorização da autonomia política e econômica, via pluriatividade, e os constrangimentos sociais em relação à acumulação individual.

No que diz respeito aos fatores externos, eu chamaria a atenção para a diferença dos projetos missionários dos Salesianos e da Consolata, e de que maneira cada um deles impacta a dinâmica espacial das comunidades.

Sobre isso, a antropóloga Maria Inês Smiljanic (2002), que estudou Maturacá, sugere que a mudança no padrão de assentamento observada na região estaria diretamente

associada a uma espécie de inversão na dinâmica de reprodução social do grupo, induzida pelos missionários, através de intervenções no espaço comunitário e na arquitetura das casas, o envio de crianças para internatos e o combate aos rituais funerários tradicionais.

Nos termos da autora:

Para os Yanomami, a troca – concebida como um fluxo contínuo de bens, substâncias e pessoas – vincula as diferentes comunidades Yanomami umas as outras e o mundo dos vivos ao mundo dos mortos. Entretanto, as comunidades Yanomami se definem ideologicamente como mônadas, que se contrapõem ao mundo externo. Os rituais funerários reforçam esta concepção, marcando a dissociação entre vivos e mortos e estabelecendo a descontinuidade no fluxo de trocas, que se iniciou com o advento da vida do indivíduo, agora morto. Esta concepção de uma sociedade auto-contida que se contrapõe a uma alteridade que deve ser incessantemente expulsa para fora de seus limites, encontra expressão nos mitos, na reprodução dos grupos sociais e no padrão de assentamento Yanomami. Estas esferas estão de tal forma imbricadas que a alteração gradual do padrão de assentamento levou a um processo de reversão do movimento centrífugo de reprodução social Yanomami. (SMILJANIC, 2002 p. 15)

Além disso, eu destacaria a importância que as intervenções na arquitetura das casas, promovidas pelos salesianos, tiveram para a construção de uma ideia de individualidade⁹⁰ que tem repercussões profundas na maneira como as pessoas se relacionam entre si e com o seu meio (ESCOBAR, 2014).

3.5 Outras formas de mobilidade

A mobilidade é uma propriedade das pessoas, que podem se deslocar de muitas maneiras: sozinhas ou em grupos, com maior ou menor frequência, em longas ou curtas distância; sendo, portanto, variável e multidimensional (KELLY, 1992). Da mesma forma, alguns indivíduos podem se movimentar mais do que outros em uma determinada sociedade (por exemplo, homens/mulheres, jovens/velhos, assalariados/não assalariados). Assim, uma vez que esses movimentos tomam forma em diferentes

⁹⁰ A questão da individualidade na moral cristã é muito bem ilustrada na descrição Wari' do mundo póstumo. Para esse povo, que se converteu ao cristianismo à sua maneira, no céu cristão cada pessoa habita uma casa, ou quarto separado, onde vive sozinha dedicada a escrever a palavra de deus em um caderno infinito. No mundo póstumo tradicional, diferentemente, os mortos viviam cercados pelos seus parentes em habitações coletivas (VILAÇA, 2007). Isso me faz lembrar também da importância da arquitetura burguesa para a construção social da intimidade e da individualidade na sociedade ocidental moderna (PERROT, 2011).

contextos e escalas, a mobilidade reflete um amplo conjunto de fatores e motivações (ALEXIADES, 2009).

Até aqui tratei apenas da mobilidade residencial e de suas variações ao longo da história regional. E a maioria dos trabalhos que versam sobre mobilidade em povos indígenas permanece nesse ponto. Um olhar sobre o fenômeno a partir de suas outras dimensões, porém, pode revelar aspectos muito interessantes que passam despercebidos a grande parte dos analistas.

Estudos mais recentes demonstram que, no contexto amazônico, a crescente urbanização e o desenvolvimento de novas tecnologias de transporte e comunicação, têm estimulado novas formas de mobilidade, mesmo em um cenário de crescente sedentarização coletiva, como a ampliação do espaço de vida individual e construção de redes multilocais (ELOY, BRONDIZIO, PATEO, 2015; ALEXIADES & PELUSO, 2016; PADOCH *et al.*, 2008).

Nessa seara, destacam-se duas grandes áreas de interesse: 1) compreender as relações entre as populações indígenas e os espaços urbanos; 2) estudar o impacto da redução da mobilidade coletiva no sistema produtivo indígena e nas suas formas de organização e uso do território.

Pretendo me dedicar a ambas as questões nos próximos capítulos, começando pelas relações entre a mobilidade e o sistema produtivo e depois explorando as relações com os espaços dos “brancos”. Mas antes, parece-me interessante concluir o capítulo com uma discussão sobre a tendência crescente ao aumento da mobilidade individual ou de pequenos grupos no Catrimani.

Os Yanomami, de modo geral, sempre se moveram muito, individualmente ou em grupos, independentemente das mudanças de residência. De acordo com os cálculos de Good (1989), os Yanomami das terras altas da Venezuela passavam cerca de 40% do ano em *trekkings* pela floresta (*Waimi huu*). Além disso, é notória a estratégia de construir abrigos temporários para realizar caçadas coletivas, ou abrir roças um pouco mais distantes das casas principais, onde as famílias chegam a passar de uma a quatro semanas.

Durante a minha estadia no Catrimani em janeiro e fevereiro de 2020, fiquei impressionado com a intensidade do calendário de festas *reahu*⁹¹ e o empenho de algumas famílias em participar da maior quantidade possível delas. Quando estive na festa da comunidade Okorasisi, encontrei uma família de Mauxiu que disse estar ali já há mais de

⁹¹ Grande festa intercomunitária realizada como ritual funerário.

uma lua⁹², usufruindo da generosidade dos seus anfitriões. Com o fim da cerimônia, a família retornou para casa, contudo, menos de duas semanas depois, já se preparava para uma visita aos Opikitheri no Maimasi, que também preparavam uma homenagem a seus mortos.

As festas são oportunidades especiais para se visitar uma comunidade com as quais se pretende construir ou fortalecer as relações de amizade. Muitas vezes é no contexto de uma festa que são arranjados casamentos entre jovens de aldeias diferentes, consolidando a aliança entre elas. E, uma vez concretizado o casamento, caso o casal se mude para a aldeia onde vive a família da esposa, é bastante comum que o marido faça visitas regulares à sua família. Essas visitas são particularmente importantes quando o esposo possui uma mãe viúva ou um pai doente, que necessita de apoio para abertura de roças ou para realizar outros serviços que exigem força física.

Da mesma forma, um mesmo indivíduo pode viver em diferentes aldeias no decorrer de sua vida, sem que elas tenham mudado significativamente a sua localização. Uma das minhas interlocutoras, que atualmente vive em uma das casas do Mauxiu, conta que foi criada no Maama, e se mudou pela primeira vez depois que se casou com um rapaz do Waroma. Ao se separar do marido voltou para a casa onde vivia a sua família. Com o seu segundo casamento mudou-se para o Mauxiu. Em seguida, junto com o novo cônjuge fundou uma nova casa descendo o rio, de nome Prōmosi. Permaneceu ali até a morte do segundo esposo, quando a comunidade foi desfeita. Hoje está no terceiro casamento e vive pela segunda vez em Mauxiu.

Nos últimos anos, porém, não seria exagerado afirmar que a circulação de pessoas na região, individualmente ou em pequenos grupos, tem aumentado significativamente, além de ter tido o seu alcance ampliado e se diversificado. Eu arriscaria a dizer, inclusive, que a difusão de novas tecnologias de transporte e comunicação tem produzido uma espécie de “compreensão espaço-tempo”⁹³ (HARVEY, 1992) no mundo yanomami.

Além das festas e das visitas de familiares, os Yanomae hoje se movimentam para participar de oficinas, assembleias e reuniões (promovidas pela Hutukara, ou parceiros indigenistas como Diocese de Roraima, Instituto Socioambiental, FUNAI e universidades); jogar torneios de futebol inter-regionais; viajar para outras partes do país

⁹² Os meses são contados a partir do calendário lunar.

⁹³ “(...) processos que revolucionaram as qualidades objetivas do espaço e do tempo a ponto de nos forçarem a alterar, às vezes radicalmente, o modo como representamos o mundo para nós mesmos.” (HARVEY, 1992, p. 219)

e do mundo representando o seu povo em eventos políticos; ir periodicamente à cidade para comercializar artesanato ou produtos extrativistas, realizar serviços temporários em troca de diárias, ter acesso a serviços burocráticos (como emissão de documentos e contratação de assalariados), acessar benefícios sociais, receber salário de professor ou agente de saúde, fazer compras, efetuar tratamento de saúde, ou mesmo passear.

Tabela 5 - Tipologia de mobilidade circular entre os yanomae do Médio Catrimani

Objetivo	Local	Tempo de permanência
Festas	Outras comunidades	1 semana a 1 mês
Trabalho nas roças em outras comunidades (serviço marital; filhos de mães viúvas/solteiras)	Outras comunidades	2 semanas a 2 meses
Visita prolongada a parentes de outra casa (em situações de escassez na casa de origem ou não)	Outras comunidades	2 a 12 semanas
Trabalho em roças distâncias	Residência temporária (roça distante)	1 a 4 semanas
Reuniões, assembleias e oficinas	Outras comunidades	1 a 2 semanas
Torneios de futebol	Outras comunidades	3 dias a 1 semana
Atendimento de saúde na CASAI	Boa Vista	15 dias a 1 ano
Viagens para compras na cidade (Assalariados e autônomos)	Boa Vista, Caracarái e Mucajaí	1 a 4 semanas
Contratações e burocracias	Boa Vista	1 a 4 semanas
Serviço para os brancos	Caracarái; Santa Maria do Boaiçu; Campos Novos	2 a 5 meses
Viagens como representantes do Povo Yanomami	Diversos estados (SP, MG, RJ, MT, PA, DF, AM) e países (Colômbia, Equador)	1 a 4 semanas
Exílio	Fora da TIY	2 Meses a vários anos

Fonte: Elaborado pelo autor

Um indicador curioso desse processo é a ampliação das fronteiras do espaço de referência de muitos indivíduos. Ao questionar alguns yanomae sobre o lugar mais distante que ele já havia visitado, recebi respostas tão surpreendentes quanto: Ibertioga; Letícia (CO), Quito (EQ), Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte.

Naturalmente, há importantes diferenças entre a mobilidade individual de homens e mulheres, jovens e velhos, assalariados e não-assalariados, e entre pessoas com maior ou menor curiosidade, ou oportunidade para viajar. Sendo a categoria que mais se destaca nesse quesito a dos jovens do sexo masculino. Todavia, o alargamento do espaço de referência de um indivíduo, sem dúvida, tem efeitos sobre o imaginário geográfico coletivo, que, por sua vez, provoca reações na organização da ampla tessitura social, política e ritual que conecta a totalidade das aldeias na terra-floresta yanomami.

Capítulo 4 – Economia em movimento

A festa demanda o melhor da sociedade
Henri Lefebvre

Não sou nada, sou livre.
H. V. Yanomami

Neste capítulo ocupo-me do sistema produtivo yanomami e de suas relações com as formas de organização e uso do espaço. O objetivo dessa análise é apreender as estratégias econômicas utilizadas pelos Yanomae do Médio Catrimani associadas às mudanças observadas no seu sistema de mobilidade.

Como ensina a Antropologia Econômica, porém, pensar a economia das sociedades indígenas é antes de tudo um exercício de abstração, posto que o fator econômico não possui um lugar específico ou bem delimitado na estrutura dessas sociedades, mas mantêm-se associado a manifestações mais amplas da vida social, como a política e a religião (SAHLINS, 1972). Assim, o que proponho nesta parte da tese é, em última análise, um olhar sobre as formas de produção da vida material yanomae, com o foco na produção de alimentos.

Considerando as diferenças geográficas entre os dois grupos yanomae da região, procurei trabalhar com dados de ambos os conjuntos multicomunitários. De maneira geral, há muita pouca diferença na dinâmica das atividades produtivas, seja entre as famílias ou entre as comunidades. Contudo, em função das minhas limitações logísticas e de tempo de campo, pude recolher informações mais detalhadas apenas nas comunidades Mauxiu, Prainha e Rokoari do grupo “Wakathau”; e Narauhi e Xuwarinapi, do grupo “Kaxipiu”. Dito isso, é bastante provável que dados como rotas de caça, lagos de pesca e zonas de coleta, bem como informações relativas à diversidade de plantas cultivadas apareçam subdimensionados.

Nas comunidades citadas produzimos etnomapas com: acampamentos de caça coletiva; zonas de trekking; toponímia de serras e corpos hídricos. Também visitei as roças e, com um aparelho GPS, calculei a área da superfície cultivada. Nessas visitas, inventariei as variedades de plantas e conversei com os agricultores. As informações sobre caça, pesca e coleta foram discutidas em rodas de conversa e entrevistas abertas

com indivíduos que demonstraram maior interesse em colaborar com a pesquisa. No trabalho em grupo, elaboramos também um calendário de frutas silvestres (Figura 14) e uma tabela de atividades por gênero e classe de idade (ver ANEXO B).

Finalmente, para dar suporte aos dados coletados em campo, recorri a análises de imagens de satélite, produzindo um histórico das clareiras associadas à agricultura nos últimos 30 anos. Boa parte da lista de espécies vegetais e animais “úteis” foi aprimorada a partir de dados de em publicações recentes, frutos de pesquisas interculturais com protagonismo indígena⁹⁴.

4.1 Agricultura

4.1.1 Descrição geral da atividade no Médio Catrimani

A agricultura é a base do sistema produtivo Yanomami, responsável por satisfazer até 75% das necessidades energéticas individuais (LIZOT, 1980, 1996). Trata-se de uma agricultura de corte e queima, em que clareiras são abertas em meio arborizado para serem cultivadas por períodos mais curtos do que aqueles destinados ao pousio. Quando praticada em zonas de baixa densidade populacional, associada a longos períodos de descanso, pode ser manejada de maneira a não comprometer a fertilidade dos solos, e por isso é considerada por especialistas como uma prática altamente eficiente em ambientes florestais, quando o fator limitante não é a disponibilidade de terra (PEDROSO-JUNIOR, ADAMS, *et al.*, 2015).

A preparação de uma roça yanomami acontece em quatro etapas: a) coivara (*Manirini*); b) derrubada (*Hu hiki tiyëi*); c) queima (*Ëximari*); d) plantio (*hutukana tiaï*). A coivara ou “broca” consiste na limpeza do terreno onde se pretende implantar a roça, com o corte de arbustos, cipós e árvores pequenas. Depois de limpo o terreno, as árvores maiores são derrubadas. Os troncos caídos, raízes e tocos são deixados no solo. Tanto a coivara quanto a derrubada são praticadas exclusivamente por homens, com o auxílio de terçados (*Poo pata a*) e machados (*Poo coxi a*). Se a clareira foi aberta em uma extensão de floresta madura (mata primária ou capoeira com mais de 20 anos), espera-se cerca de

⁹⁴ Muitas das publicações de pesquisa intercultural realizadas na TI Yanomami estão reunidas na coleção *Urihi anë thëpëa pouwi* – saberes da floresta Yanomami. Esses trabalhos tratam de diversos temas associados ao conhecimento tradicional indígena, mas de modo geral, grande parte possui uma interface direta com aquilo que o conhecimento científico costuma classificar como ciências ambientais e ecológicas.

quinze dias para realizar a queima da matéria orgânica. Se a clareira é feita em uma área de capoeira, bastam cinco dias de secagem⁹⁵.

Uma clareira pode abrigar mais de uma roça. Normalmente parentes trabalham juntos na abertura e depois cada família nuclear será responsável por plantar e manter uma parcela. Uma roça de tamanho médio (0,4 hectares) exige pelo menos cinco dias de trabalho de um homem adulto. Nessa etapa, um yanomami labuta de sete da manhã às doze horas, podendo alternar dias de esforço agrícola com saídas para pescaria e coleta de frutos de palmeira, como bacaba (*Oenocarpus bacaba*) e patauá (*Oenocarpus bataua*).

A queima tem a dupla função de auxiliar na limpeza do terreno e adubar o solo. Uma boa queima é aquela que é realizada apenas uma vez⁹⁶. Para isso, o agricultor coloca o fogo ao meio-dia, de preferência em dias de vento forte. O responsável deve permanecer próximo à área queimada durante todo o tempo, para evitar que o fogo escape do roçado e atinja a mata. Em anos de verão rigoroso, quando a vegetação fica “crocante” (*monono*), o cuidado deve ser redobrado. Atualmente são utilizados fósforos e isqueiros para produção do primeiro fogo, enquanto o uso da madeira do cacau para produzir faíscas é bastante raro no Catrimani⁹⁷.

Depois da queima, vem o preparo do solo e o plantio. Nesse processo, as cinzas são misturadas ao material orgânico do solo, incrementando a sua fertilidade. O trabalho é realizado com enxada (*pore pore*), enxadeco (*xatico*) e cavador (*xama moka*), e tem o auxílio das mulheres, responsáveis por semear (tabaco, milho, algodão etc.) ou enterrar estacas de maniva e mudas (banana, batata-doce, taioba, entre outras). Normalmente o plantio demanda um dia de trabalho, a depender do tamanho da parcela e da quantidade de pessoas envolvidas.

No Catrimani, uma parcela é cultivada por três anos em média. Os agricultores dizem que se a terra não é invadida por vegetação espontânea e as plantas continuam a se

⁹⁵ Na região das serras, devido à umidade, é preciso aguardar meses para fazer a queima. Entre os Sanõma de Auaris (SANUMA, TOKIMOTO, *et al.*, 2016), são necessários dois meses de secagem, por exemplo.

⁹⁶ Nas terras altas a queima frequentemente é feita com dificuldade. Ainda que algumas espécies resinosas possam queimar completamente depois de um período seco curto, outras espécies não queimam com a mesma facilidade sem que estejam completamente secas. Como nas terras altas a umidade relativa é bastante alta e são poucos os dias sucessivos de sol e vento, a estratégia é realizar múltiplas queimas, em diferentes partes da clareira.

De acordo com (HAMES, 1983), uma boa queima, realizada em área de floresta primária, também impede o desenvolvimento de vegetação espontânea por até cinco meses, o que diminui enormemente o trabalho de manutenção da parcela recém-plantada.

⁹⁷ Segundo Lizot (1980), antes da introdução do fósforo, a madeira do urucum também era utilizada na produção do fogo.

desenvolverem bem⁹⁸, pode-se utilizar a mesma área por até seis anos. Muitas vezes o roçado vai sendo convertido em capoeira gradualmente; o “traseiro” da roça (*hutukana komosi*) deixa de ser cultivado e abre-se um outro espaço contíguo, chamado de “nariz” da roça (*hutukana huku*), onde se inicia um novo ciclo. O mais comum, porém, é que novas parcelas sejam abertas em locais distantes da antiga roça. A principal razão para deixar de cultivar uma parcela é a invasão por capim e arbustos espinhosos, tornando a roça fechada e difícil de trabalhar: Hames (1983) registra que, em roçados novos, a taxa de ervas daninhas observada por hectare é de 0,8. Já no segundo ano, a razão é de 14,03 O/H (Observações por Hectare). Nesse caso, os agricultores julgam ser melhor abrir outra área.

Provavelmente, a opção por matas maduras também está relacionada ao fato de que em pousios com menos de vinte anos é preciso desmatar quase que integralmente as parcelas para obter o volume de cinzas necessário para o bom desenvolvimento das plantas (MAZOYER & ROUDART, 2010), o que demanda muito mais esforço acumulado.

Para os Yanomami, os principais critérios ambientais utilizados para a escolha de um novo local de roça são a drenagem do terreno e a fertilidade do solo, que é inferida a partir de associações vegetais⁹⁹ (ALBERT & MILLIKEN, 2009; ALÈS, 2019; LIZOT, 1980; SMOLE, 1976). Nas terras altas as áreas consideradas mais apropriadas para a agricultura são aquelas em que ocorrem associações entre grandes árvores e moitas de helicônias (SMOLE, 1976). Na baixada, registra-se que a presença de *Ceiba pentandra*, *Martiodendron* sp., *Micropholis* sp. e *Theobroma bicolor* são indícios da ocorrência de solos favoráveis ao cultivo de bananeiras (ALBERT & MILLIKEN, 2009).

⁹⁸ Um indicador da queda na fertilidade é a planta crescer com preguiça (*yāxi raru*).

⁹⁹ Os Yanomami reconhecem diferenças associadas à cor e à textura do solo, no entanto, não realizam classificações etnopedológicas que permitam determinar a sua fertilidade. O fato de ser possível encontrar traduções na língua indígena para as categorias da ciência não quer dizer que estas mesmas categorias tenham realmente um valor de convenção para o grupo em questão. Assim, compreendo que o registro etnopedológico apresentados por Melo, Francelino, *et al.*, 2010 para os Yanomami do Catrimani é, problemático. Pois, o que os autores apresentam são apenas traduções na língua yanomami das categorias científicas. Por exemplo, Argissolo Amarelo Distrófico é traduzido como *Maxita a axi*, literalmente “terra amarela”.



Figura 11- Parte recém plantada no “nariz” de uma roça yanomae.

Fonte: Acervo do autor, 2020.

A área de roça que deixa de ser cultivada é transformada em capoeira (*Hutu pata a*). Ela não chega a ser completamente abandonada, apesar de perder relevância para a produção alimentar cotidiana. A importância das capoeiras para o sistema produtivo indígena já foi descrita em detalhe para outros povos (CARNEIRO DA CUNHA, 2019; DENEVAN, TREACY, *et al.*, 1984; POSEY, 1987). Para os Yanomami, a sua principal função é de reserva de agrobiodiversidade. Quando chega o momento de plantio em uma nova área, as capoeiras são revisitadas para recuperar mudas, estacas e sementes. Outro uso comum é a colheita de frutas de espécies perenes, como pupunhas e canas-de-flecha, que podem continuar produzindo por muitos anos depois de a roça ter se convertido em pousio. Ademais, muitas espécies da capoeira são atrativas para os animais de caça, e por isso elas são frequentemente visitadas com esse intuito¹⁰⁰.

Vários fatores podem influenciar o calendário das roças, como aspectos meteorológicos e a intensidade da agenda de festas no período seco. Assim, a abertura de uma nova roça pode acontecer entre setembro e fevereiro. Preferencialmente, ela se dá próximo ao período do plantio, que depende da chegada das chuvas, para evitar um

¹⁰⁰ Isso acontece sobretudo no verão, quando as frutas são menos abundantes na floresta e muitos animais vão para as capoeiras em busca de alimentos.

trabalho duplo de limpeza. Porém, muitas vezes, uma família possui mais de uma roça e precisa dividir o esforço de abertura no tempo.

4.1.2 Plantas cultivadas e sua diversidade

Os primeiros estudos sobre os sistema produtivo Yanomami destacaram a importância das variedades de banana para o seu sistema agrícola, responsável em alguns casos por quase 70% da superfície das roças (LIZOT, 1980), em contraste com os demais povos amazônicos, para os quais a mandioca é descrita como o cultivo mais relevante (EMPERAIRE & PERONI, 2007). Nas últimas décadas, todavia, em diversas regiões da TIY, em especial nas comunidades das terras baixas, observa-se a tendência à adoção da macaxeira (mandioca-doce) como principal fonte de carboidrato, em detrimento da banana-da-terra.

Estudiosos apontam para a importância das trocas com outros grupos indígenas, durante o período da “grande expansão” (1870-1950), na dinamização do sistema agrícola Yanomami. Permutas que permitiram o acesso a tecnologias mais eficientes para o processamento da mandioca, assim como a variedades mais produtivas (ALBERT, MILLIKEN, 2009). Mas não é apenas a importância relativa da mandioca que mudou nesses últimos tempos; outros cultivos também contribuíram para essa transformação, e hoje compõem um conjunto mais amplo e diverso.

No Médio Catrimani, a maior parte da área plantada é dedicada ao cultivo de variedades de mandioca, que ocupa cerca de 60% da superfície dos roçados, sendo a banana (em toda a sua diversidade) o segundo grupo de cultivares mais importante, ocupando 25% da área¹⁰¹.

Nas roças mais novas, a participação das espécies de ciclo curto (tabaco, milho, batata-doce etc.) é maior. À medida que são realizadas as primeiras colheitas, a mandioca e a banana vão ampliando a sua participação. Uma roça no seu primeiro ano tende a ser mais diversa do que roças mais antigas. A taioba e o cará, por exemplo, são plantados intercalados com a banana e colhidos em até quatro meses, quando as folhas da bananeira já começam a fazer sombra suficiente para impedir o desenvolvimento dos tubérculos.

¹⁰¹ Percentual estimado.

Não obstante, há situações em que parcelas inteiras são dedicadas a um único cultivo. Quando uma família decide abrir mais de uma roça, é comum que uma delas seja dedicada exclusivamente à mandioca ou à banana, base da alimentação diária. E, no caso de roças abertas com o objetivo de alimentar os convidados de uma festa, a banana tende a ser o cultivo privilegiado.

No levantamento realizado em cinco aldeias do Médio Catrimani (três pertencentes ao conjunto multicomunitário que vive próximo à Missão: Mauxiu, Rokoari e Prainha; e duas aldeias do grupo que vive rio acima: Nara uhi e Xuwarinapi) registrei um número total de 44 cultivares e 101 variedades¹⁰². Sendo a mandioca o cultivo com mais variedades (24), seguido da banana (19), da batata-doce (6), e da taioba (4). Cará e tabaco possuem três variedades cada. Mamão, abacaxi, cana e milho, duas variedades. E todos os demais cultivares, uma variedade apenas.

Tabela 6 – Variedade de plantas cultivadas nas roças yanomae no Médio Catrimani

Cultivares	Nome das variedades	Comunidade	Uso
Abacaxi (<i>Ananas comosus</i>)	<i>Pakaxi</i>	Mauxiu 1; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Pakaxi Wai Wai</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
Algodão (<i>Gossypium</i> spp.)	<i>Xinara uhi</i>	Narauhi	Confecção de objetos
Banana (<i>Musa</i> spp.)	<i>Ahima kiki</i>	Mauxiu 1; Rokoari	Alimentação
	<i>Katehe kiki</i>	Mauxiu 1	Alimentação
	<i>Koraha kiki yai</i>	Mauxiu 1; Rokoari; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Koroasi kiki</i>	Mauxiu 1	Alimentação
	<i>Kurema uteri kiki</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Manito kiki</i>	Mauxiu 1; Rokoari; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Monapirima kiki</i>	Mauxiu 1; Prainha; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Paexima kiki</i>	Mauxiu 1; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Pareama kiki</i>	Mauxiu 1; Prainha; Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Raxima kiki</i>	Mauxiu 1; Prainha	Alimentação
<i>Uxipirima kiki</i>	Mauxiu 1; Xuwarinapi	Alimentação	

¹⁰² A listagem da variedade foi feita de forma coletiva, tanto no interior da casa-coletiva quanto durante as visitas às roças. Normalmente, primeiro preparávamos uma lista na maloca, e depois, no passeio nas roças, íamos somando ou subtraindo nomes.

	<i>Uxirima kiki</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Wai Wai Kiki</i>	Narauhi	Alimentação
	<i>Warimana kiki</i>	Mauxiu 1; Rokoari	Alimentação
	<i>Xi ahiana kiki</i>	Mauxiu 1; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Xitei kiki</i>	Mauxiu 1	Alimentação
	<i>Yarima na</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Yawarimina kiki</i>	Mauxiu 1; Narauhi	Alimentação
	<i>Yawere kiki</i>	Mauxiu 1; Xuwarinapi	Alimentação
Batata-doce (<i>Ipomoea batatas</i>)	<i>Hikoma (Hokoma) aurima kiki</i>	Mauxiu 1; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Hikoma (Hokoma) Iro kiki</i>	Mauxiu 1	Alimentação
	<i>Hikoma (Hokoma) wakërima kiki</i>	Mauxiu 1; Rokoari	Alimentação
	<i>Hokoma "macuxi" kiki</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Hokoma operma kiki</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Hokoma xîpreherima kiki</i>	Xuwarinapi	Alimentação
Cana (<i>Saccharum officinarum</i>)	<i>Puu mayëpo uki</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Puu uki</i>	Mauxiu 1; Rokoari; Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
Cará (<i>Dioscorea trifida</i>)	<i>Wãha aurima aki</i>	Mauxiu 1; Prainha; Rokoari; Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Wãha mokoï aki</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Wãha uxirima aki</i>	Mauxiu 1; Xuwarinapi	Alimentação
Feijão (Fabaceae)		Xuwarinapi	Alimentação
Flecha (<i>Gynerium sagittatum</i>)	<i>Xaraka si</i>	Mauxiu 1; Xuwarinapi	Confecção de objetos
Jerimum (<i>Cucurbita</i> sp.)		Xuwarinapi	Alimentação
Mamão (<i>Carica papaya</i>)	<i>Rokoari</i>	Mauxiu 1; Prainha; Rokoari; Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Rokoari uxirima</i>	Xuwarinapi	Alimentação
Mandioca (<i>Manihot esculenta</i>)	<i>"Farinha" koko</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>"Roça" Koko</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Ara koko</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Aurima koko</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Haya koko</i>	Mauxiu 1	Alimentação
	<i>Haya mahasi</i>	Narauhi	Alimentação
	<i>Hemaka koko</i>	Mauxiu 1	Alimentação
	<i>Katana koko</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Kaxiona siki</i>	Xuwarinapi	Alimentação

	<i>Koaimirima koko</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Kraiua koko</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Maxiteri koko</i>	Mauxiu 1	Alimentação
	<i>Naxi pore koko</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Urihi koko</i>	Mauxiu 1; Prainha; Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Uxirima koko</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Witatirima koko</i>	Mauxiu 1; Rokoari	Alimentação
	<i>Xeterema koko</i>	Mauxiu 1; Narauhi	Alimentação
	<i>Xëtëtirima koko</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Xie titi koko</i>	Mauxiu 1	Alimentação
	<i>Xĩprereherima koko</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Yāhihirima koko</i>	Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Yërërima koko</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Wakërima koko</i>	Narauhi	Alimentação
	<i>Wapuhu hutu koko</i>	Xuwarinapi	Alimentação
Melancia (<i>Citrullus lanatus</i>)		Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
Milho (<i>Zea mays</i>)	<i>ÿano moki</i>	Mauxiu 1; Prainha;	Alimentação
	<i>ÿano moki xingu</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
Pupunha (<i>Bactris gasipaes</i>)	<i>Raxa kiki</i>	Mauxiu 1; Rokoari;	Alimentação
Tabaco (<i>Nicotiana tabacum</i>)	<i>Pëe atepira nahe</i>	Xuwarinapi	Estimulante
	<i>Pëe nahe yai</i>	Mauxiu 1; Prainha; Nara uhi; Xuwarinapi	Estimulante
	<i>Pëe yarina nahe</i>	Nara uhi	Estimulante
Taioba (<i>Xanthosoma sp.</i>)	<i>Aria Ixapo kiki</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Aria kiki yai</i>	Mauxiu 1; Prainha; Rokoari; Xuwarinapi	Alimentação
	<i>Aria totori kiki</i>	Mauxiu 1	Alimentação
	<i>Aria xuhutirima kiki</i>	Xuwarinapi	Alimentação
Urucum (<i>Bixa orellana</i>)	<i>Nara kiki</i>	Mauxiu 1;	Ornamentação
<i>Zingiber officinale</i>	<i>Amatha kiki</i>	Mauxiu 1; Narauhi	Feitiço
-	<i>Aro ari kiki</i>	Xuwarinapi	Medicinal
<i>Cyperus articulatus</i>	<i>Haro kiki</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Medicinal
<i>Calathea micans</i>	<i>Hore kiki</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Feitiço
-	<i>Hräre kiki</i>	Xuwarinapi	Feitiço

<i>Dracontium asperum</i>	<i>Katāra asi</i>	Narauhi	Medicinal
<i>Clibadium sylvestre</i>	<i>Koaxi Hanaki</i>	Mauxiu 1; Rokoari; Narauhi; Xuwarinapi	Veneno de pesca
<i>Cyperus</i> sp.	<i>Mayëpo xiki</i>	Xuwarinapi	Feitiço
-	<i>Miasi kiki</i>	Narauhi	Feitiço
-	<i>Moko kiki</i>	Xuwarinapi	Feitiço
-	<i>Opo xipë</i>	Mauxiu 1	Feitiço
<i>Hippeastrum</i> sp.	<i>Oko xiki</i>	Xuwarinapi	Feitiço
-	<i>Paari xipë</i>	Mauxiu 1; Xuwarinapi	Feitiço
<i>Phyllanthus brasiliensis</i>	<i>Paraparahi hanaki</i>	Xuwarinapi	Veneno de pesca
-	<i>Paxo kiki</i>	Narauhi	Feitiço
<i>Justicia pectoralis</i>	<i>Puu Hanaki</i>	Mauxiu 1; Narauhi; Xuwarinapi	Feitiço
-	<i>Puu xapiri hanaki</i>	Narauhi	Estimulante
-	<i>Tapra kiki</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Feitiço
-	<i>Thomi xipë</i>	Mauxiu 1	Feitiço
<i>Caladium bicolor</i>	<i>Totori mamoki</i>	Mauxiu 1; Narauhi; Xuwarinapi	Feitiço
-	<i>Waka moxiki</i>	Xuwarinapi	Feitiço
<i>Cyperus</i> sp.	<i>Waitheri kiki</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Feitiço
<i>Ananas</i> sp.	<i>Yama asi</i>	Mauxiu 1; Prainha; Xuwarinapi	Confecção de objetos
<i>Cyperus articulatus</i>	<i>Yawë kiki</i>	Narauhi; Xuwarinapi	Medicinal
<i>Caladium bicolor</i>	<i>Xõa kiki</i>	Xuwarinapi	Feitiço
-	<i>Xama xiki</i>	Xuwarinapi	Feitiço
-	<i>Werehe xiki</i>	Xuwarinapi	Feitiço

Fonte: Organizado pelo autor

Nessa tabela acima apresento todas as variedades listadas. Aqui, o nome local corresponde a uma variedade enunciada, tida como unidade mínima de percepção da agrobiodiversidade Yanomami. No Médio Catrimani, os nomes das variedades frequentemente traduzem características visíveis das plantas (cor do caule, aparência do fruto, tamanho) ou o seu local de origem. Normalmente, a cada variedade está associada um conjunto de conhecimentos específicos sobre manejo e formas de processamento, que acabam por justificar uma nomenclatura particular.

Note-se que a diversidade de plantas cultivadas responde a necessidades locais, não só alimentares, mas também medicinais e tecnológicas. Do total de 101 variedades encontradas, 68 são utilizadas para a alimentação; 19 são consideradas mágicas, às quais são atribuídos poderes propiciatórios ou maléficos – em que se destacam plantas para feitiçaria amorosa e para apurar o desempenho de cães nas caçadas; quatro são de valor medicinal; outras quatro, estimulantes, sendo três variedades de tabaco¹⁰³; três utilizadas para a confecção de objetos cotidianos; duas de veneno de pesca; e, finalmente, uma utilizada especialmente para ornamentação corporal.

Somam-se à diversidade das roças as variedades cultivadas nos quintais localizados nas proximidades das casas coletivas (*yano kasiha*). São árvores e arbustos frutíferos, a sua maioria introduzida por missionários e agentes da FUNAI. Nessa categoria se encontram: o biribá (*Rollinia mucosa*); a cabaça (*Lagenaria sp.*); o cacau (*Theobroma cacao*); o caju (*Anacardium occidentale*); a cidra (*Citrus medica*); o coco (*Cocos nucifera*); a goiaba (*Psidium guajava*); a graviola (*Annona muricata*); o ingá (*Inga spp.*); a jaca (*Artocarpus heterophyllus*); o jambo (*Syzygium jambos*); a laranja (*Citrus sinensis*); o limão (*Citrus aurantifolia*); a manga (*Mangifera indica*); e a pimenta (*Capsicum spp.*).

É comum encontrar nos quintais também algumas palmeiras silvestres como açai (*Euterpe spp.*), bacaba (*Oenocarpus bacaba*), buriti (*Mauritia flexuosa*) e pupunha (*Bactris gasipaes*). Geralmente, pequenas mudas dessas espécies nascem dos resíduos despejados do lado de fora das casas, e são transplantadas para os quintais, onde são cuidadas pela família que ocupa o mesmo setor da casa-coletiva.

Considerando, então, o total de 119 variedades cultivadas, o que se pode inferir sobre a dinâmica agrícola do Médio Catrimani?

Comparando esses números com os de outros povos, como os Kayapó, que abrigam 400 variedades no seu sistema agrícola (ROBERT, GARCÉS, *et al.*, 2012), ou os Ingarikó (SENRA *et al.* 2017), que em apenas três aldeias reconhecem 265 variedades de plantas, sendo 122 de mandioca, a lista do Catrimani parece pequena. Mas, se o mesmo exercício for feito com os dados de outras regiões yanomami verifica-se que a região possui valores superiores à média registrada na literatura.

¹⁰³ Os Yanomami apreciam muito a folha de tabaco, normalmente utilizada atrás do lábio inferior, após serem defumadas, umedecidas e preparadas com cinzas. A ausência do tabaco é considerado um estado de privação bastante desagradável, descrito como *kasi pexi*, literalmente “ter o lábio com desejo sexual” (ALBERT, MILLIKEN, 2009).

Lizot (1980) identificou 25 espécies e 89 variedades cultivadas em quatro aldeias yanomami localizadas na bacia do rio Orinoco. Em Watoriki, um levantamento não sistemático conduzido por Albert & Milliken (2009) registrou nas roças da comunidade 12 variedades de bananeira, sete de mandioca, cinco de batata-doce, quatro de pupunha, duas de cará, e a mesma quantidade de taioba, milho e cana-de-açúcar. Enquanto outro estudo, realizado na região do Xitei, nas terras altas, inventariou dez tipos de bananeira, quatro de mandioca, três de batata-doce, três de cará, três de taioba, dois de pupunha e um de milho (SANTOS E SOUZA & PY-DANIEL, 2001).

Tabela 7 - Comparação das variedades de plantas utilizadas na alimentação cultivadas nas roças Yanomami em diferentes levantamentos

Região	População	Nº de variedades	Fonte
Manaviche (3 comunidades)	Não informado	36	LIZOT (1980)
Demini	96	36	ALBERT & MILLIKEN (2009)
Xitei	155	26	SANTOS E SOUZA; PY-DANIEL, (2001)
Médio Catrimani (5 comunidades)	201	68	

Fonte: Organizado pelo autor

Essa comparação apresenta limitação associadas a: 1) diferença no tamanho das amostras, e 2) possíveis discrepâncias metodológicas nos registros; mas ela não deixa de oferecer alguns elementos interessantes para reflexão.

Um deles é a ampliação das fronteiras das relações intercomunitárias e sua relação com a manutenção de um conjunto de plantas mais diverso, uma vez que as relações de aliança se traduzem também em trocas de variedades agrícolas e conhecimento agrônomo.

Uma vez, durante uma festa *reahu* no Toototopi, acompanhei um grupo de visitantes em um passeio pela roça dos seus anfitriões. Eles tinham ido ajudar os donos da casa a arrancar mandioca para fazer o beiju que acompanha a carne moqueada na viagem de volta. Observei então que, durante o passeio, os visitantes analisavam atentamente as variedades disponíveis e, com frequência, faziam perguntas sobre elas. No final, além da mandioca necessária para os beijus, os visitantes voltaram com um feixe de manivas e sementes novas para plantar nas suas aldeias.

Em síntese, a diversidade de uma roça pode ser o reflexo do repertório de lugares visitados por um indivíduo. Na lista, há casos de espécies adquiridas em regiões tão diferentes como o Xitei (nas terras altas) e Palimiu (no médio rio Uraricuera). Existem variedades originárias de outros povos indígenas, como os Wai Wai, e aquelas obtidas em fazendas nos arredores da Terra Indígena.

Estudos realizados em outros territórios indígenas demonstram que o incremento da troca com a sociedade envolvente, possibilitado, entre outras coisas, pelo aumento da circulação dos indígenas em ambientes urbanos, pode, muitas vezes, ter um impacto positivo no sistema agrícola, ao propiciar meios para financiar investimentos agrônômicos e/ou facilitar o acesso a novas espécies¹⁰⁴ (EMPERAIRE, ELOY, 2015).

Outro aspecto interessante da comparação das variedades, e que está diretamente associado ao primeiro, é o fato de se encontrar uma diversidade maior em um levantamento realizado em 2020 do que naqueles desenvolvidos nas décadas anteriores. É comum observar em debates dedicados aos sistemas agrícolas tradicionais um alerta sobre a tendência à erosão da sua agrobiodiversidade, frente aos processos de globalização e homogeneização de espécies e técnicas para a intensificação da produção, e por isso seria razoável supor que no contexto yanomami o quadro seria semelhante.

Entretanto, como já apontado, o movimento parece ir na direção oposta. E, analisando a história agrícola yanomami nos últimos 150 anos, nota-se que, na verdade, a tendência tem sido a incorporação de técnicas e objetos estrangeiros no sentido de dinamizar a atividade. Traçando uma linha do tempo para resumir a história agrícola yanomae, poder-se-ia pensá-la a partir de três grandes períodos:

1) Pré-ferramentas de metal (...-1870), no qual os agricultores utilizavam machadinhas de pedra e de madeira de palmeira, junto com o fogo, para abrir áreas de cultivo. E quando os principais cultivos eram de espécies de ciclo curto como o milho¹⁰⁵, o cará e a taioba, e as zonas disponíveis para a agricultura menos abundantes, o que refletia na importância dessa atividade no sistema produtivo como um todo;

¹⁰⁴ Por outro lado, as autoras demonstram que muitas plantas podem perder ou ter modificada a sua função, como é o caso de plantas medicinais que se tornam meramente decorativas. (EMPERAIRE, ELOY, 2015).

¹⁰⁵ O milho “tradicional” yanomami é um milho vermelho e arrendado (ALBERT, MILLIKEN, 2009). Nas regiões por onde passei esta variedade foi extinta.

- 2) O tempo do contato indireto com as sociedades nacionais (1870-1950), que permitiu a aquisição de ferramentas de metal, possibilitando abrir roças em diferentes formações vegetais, além de parcelas maiores, impulsionando a expansão da área de ocupação do grupo. Tudo indica que, nesse período, a agricultura tenha aumentado a sua importância no sistema produtivo, e a banana passou a ser o principal cultivo do grupo;
- 3) Pós-contato (1950-...), que se caracterizou pela maior disponibilidade de ferramentas de metal, pela introdução de novas espécies, sobretudo frutíferas, e pela ampliação da participação da mandioca.

Isto posto, haveria evidências de que as mudanças recentes na agricultura yanomae teriam como subproduto um processo paralelo de intensificação agrícola? Haveria indícios para afirmar que o trabalho agrícola vem ampliando a sua participação no tempo social dedicado às atividades produtivas, como possivelmente ocorreu no período anterior com a introdução das ferramentas de metal?

4.1.3 Existe uma tendência ao aumento do esforço agrícola no Catrimani?

Embora não se possa dizer, como discutido no capítulo 3, que as comunidades yanomae do Médio Catrimani experimentam um processo de sedentarização em sentido restrito, há evidências que demonstram uma redução da mobilidade residencial nas últimas décadas, em função da presença das estruturas do contato (Missão, Posto de saúde e Pista de Pouso), com algumas casas realizando apenas micromovimentos (de menos de 1 km de raio) em 50 anos de história.

A literatura científica, por sua vez, costuma associar o fenômeno da redução da mobilidade residencial a um processo de intensificação agrícola, que derivaria invariavelmente na superexploração dos recursos naturais na ausência de interferências externas (BOSERUP, 1965; EHRLICH, 1968; HARDIN, 1968; MALTHUS, 1798). Um exemplo dessa maneira de elaborar o problema é o modelo de uso dos recursos naturais desenhado pelo ecólogo Marcus Colchester (1981), baseado na sua experiência com os Sanõma na Venezuela.

Segundo o autor, o contato interétnico levaria a uma maior concentração da população em determinadas áreas dotadas de infraestrutura como escolas, postos de saúde

e missões religiosas. Essa concentração conduziria a uma situação de maior pressão sobre os recursos naturais do entorno das aldeias, o que exigiria dos indígenas a substituição de práticas tradicionais por técnicas mais eficientes e a incorporação de novas ferramentas para a produção da sua subsistência. Essa mudança tecnológica, porém, levaria a uma maior dependência do mercado e à necessidade de se produzir excedente para trocar por mercadorias, o que aumentaria ainda mais a intensificação dos usos dos recursos naturais do entorno, formando assim um ciclo vicioso de *feedbacks* positivos, que poderia culminar na degeneração ambiental do território em questão (COLCHESTER, 1981).

Isto posto, o meu objetivo nesta seção é testar a hipótese da correlação entre redução da mobilidade residencial e a intensificação agrícola, a partir do caso do Médio Catrimani, visando compreender as estratégias yanomami frente às mudanças no seu sistema de mobilidade. Para tanto, irei explorar a questão analisando a dinâmica das parcelas dedicadas à agricultura na região nos últimos 30 anos.

4.1.3.1 Análise das clareiras no Médio Catrimani de 1988 a 2020

Com o objetivo de estudar a dinâmica agrícola dos últimos 30 anos no Médio Catrimani, calculei a área das clareiras abertas pelas comunidades yanomae através de interpretação de imagens de satélite (LandSat 5 e 8) para os anos de 1988, 1993, 1998, 2003, 2008, 2013 e 2018. Adotei o intervalo de cinco anos considerando que o período máximo de utilização de uma mesma área é de até seis anos, e o valor médio é de três.

Para os cálculos, considerei separadamente as áreas de clareiras relativas a cada um dos dois conjuntos comunitários, e dividi a área total pela população dos anos estudados, chegando a um valor de área de clareira *per capita* por ano. Esses valores encontram-se na figura abaixo.

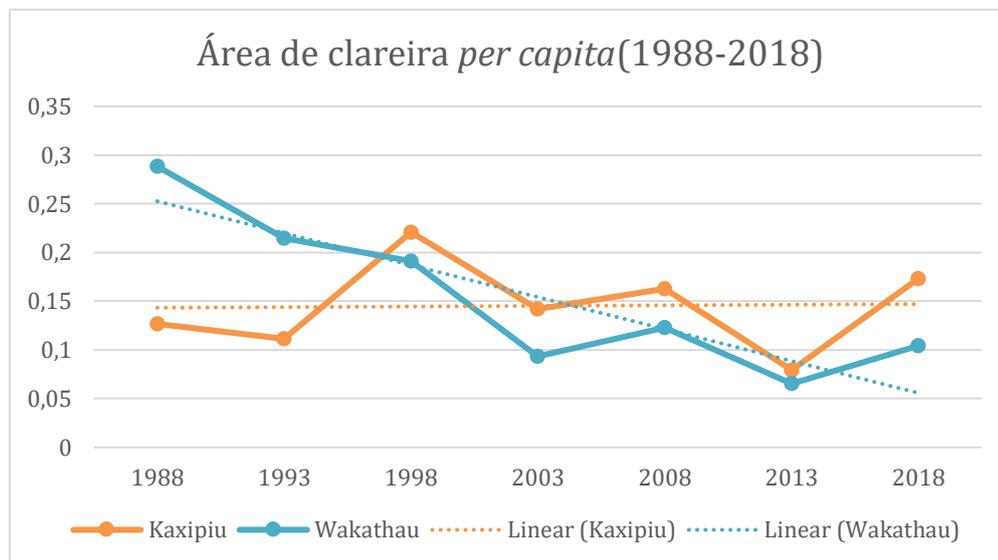


Figura 12 – Evolução da área de clareira per capita em dois conjuntos comunitários do Médio Catrimani ao longo de 30 anos (1988 a 2018)

Fonte: Elaborado pelo autor

Ao analisar o gráfico nota-se que os valores são bastante variáveis, podendo ser dobrados ou reduzidos pela metade de um intervalo a outro. A maioria dos valores, contudo, encontra-se na faixa de 0,1 a 0,2 hectares, não muito distantes dos dados de Nilsson & Fearnside (2011), que utilizando métodos semelhantes, analisaram dados de área de clareira *per capita* de mais de duzentas comunidades Yanomami no Brasil, e chegaram a um valor médio de 0,13 ha/pessoa nas comunidades das terras altas e 0,077 ha/pessoa para a baixada.

Observa-se também que não há indícios de aumento proporcional do tamanho das parcelas com o transcorrer dos anos. A linha de tendência do grupo Kaxipiu tem uma pequena inclinação positiva, enquanto a do grupo Wakathau vai no sentido oposto, indicando uma redução nos últimos 30 anos. O curioso é que este resultado vai de encontro a expectativa inicial, baseada na premissa de que a proximidade das infraestruturas de contato e a menor mobilidade estariam relacionadas a um aumento relativo das parcelas.

Da mesma forma, com o auxílio do mapa que indica a localização das clareiras nos últimos 30 anos, verificamos que são raros os casos de sobreposição das parcelas, e que, portanto, no período analisado, as famílias optaram preferencialmente por áreas de floresta madura, sendo raros os casos de reutilização de capoeiras para a agricultura.

modo, é natural que os valores encontrados a partir da classificação por imagem satélite sejam superiores aos de levantamento de campo.

Abaixo, os valores encontrados para cada uma das casas estudadas.

Tabela 8 – Área de roças “ativas” por casa-coletiva

Comunidade	População	Área total (ha)	Área/população (ha)	Área/trabalhadores (ha)
Mauxiu 1	19	1,2293	0,0647	0,2459
Mauxiu 2	31	1,5182	0,0490	0,3796
Rokoari	28	1,6158	0,0577	0,4040
Narauhi	16	1,6005	0,1000	0,4001
Xuarinapi	46	5,1652	0,1123	0,6457

Fonte: Elaborado pelo autor

Como pode ser observado, as casas do grupo Kaxipiu (Laranja) apresentam uma relação área/população muito superior à do grupo Wakathau (azul), reforçando as informações obtidas a partir da análise de imagens de satélite, que indicam uma tendência de esforço agrícola maior no primeiro grupo. É notável, que, em alguns casos, a razão das casas dos diferentes grupos pode chegar a 100%. Haveria então uma diferença fundamental na estratégia econômica de cada um dos grupos?

Quando se analisam os valores de área divididos pelo número de trabalhadores, entretanto, a diferença entre as casas diminui substancialmente e se verifica que o valor de 0,04 hectares por “trabalhador” pode ser aceito como um valor razoável para ilustrar a medida de esforço agrícola comum à região. E, de fato, analisando a área cultivada pelas famílias, uma a uma, a tendência é encontrar algo próximo a esse número.

Por conseguinte, ainda que exista alguma variação para cima ou para baixo, o que reflete ligeiras diferenças individuais e circunstâncias (como a intensão de sediar uma festa), não seria exagerado dizer que existe uma espécie de “razão ótima” ao modo de produção yanomae, em torno de 0,04 hectares por “trabalhador”. Essa razão, por sua vez, seria produto de uma avaliação subjetiva baseada na experiência de trabalho agrícola de várias gerações, na qual o trabalho não é intensificado para além do equilíbrio entre a satisfação das necessidades familiares e a penosidade do esforço¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Este equilíbrio entre satisfação das necessidade familiares e penosidade do trabalho é conhecido na literatura como Lei de Chayanov (CHAYANOV, 1986).

Vale dizer que entre os yanomae o termo utilizado para o trabalho agrícola *ohotamou* possui a mesma raiz verbal da palavra sofrimento *ni ohotai*¹⁰⁷.

No período que estive em campo, perguntei aos agricultores quais eram as razões para que eles abrissem roçados daquele tamanho, e se eles não gostariam de ter roçados maiores. Eles me responderam que não pretendiam abrir parcelas maiores porque elas exigiam uma manutenção muito dispendiosa, sob o risco de a vegetação selvagem ocupar a porção da roça que não recebe atenção frequente, logo, não valendo a pena o esforço da derrubada.

De fato, não seria correto afirmar que há uma tendência a um aumento do esforço agrícola na região, mas que a ausência de tal fenômeno não se deve a eventuais fatores limitantes de cunho ecológico e/ou tecnológicos. Trata-se de uma maneira particular de se organizar a atividade econômica, visando ao benefício direto dos produtores e não à produção de excedentes para troca.

Se a eficiência das ferramentas, falta de conhecimentos agrônômicos e/ou a baixa fertilidade dos solos fossem o problema, como explicar que os yanomami são capazes de produzir quantidades muito superiores à da produção cotidiana diante da expectativa de uma festa?

A antropologia está repleta de relatos etnográficos que demonstram que em várias sociedades indígenas o tempo social dedicado às atividades produtivas, que visam a suprir as necessidades econômicas do grupo, é substancialmente inferior àquele dedicado ao trabalho nas sociedades industrializadas, sendo de no máximo cinco horas por dia, mais frequentemente de três a quatro horas (SAHLINS, 1972). Além disso, o trabalho raramente se dá de maneira contínua, sendo, muitas vezes, alternado com repouso ou atividades classificadas nas sociedades capitalistas como ócio ou lazer. Por esses e outros motivos, que autores como Sahlins (1972) e Clastres (2004) se referem a esses sistemas como economias da abundância e não de subsistência. Uma vez que, em tempos curtos, de baixa intensidade, elas são capazes de assegurar a satisfação das necessidades materiais das famílias.

Dito isso, concluo a secção sugerindo que não se observa um processo de aumento de esforço ou intensificação agrícola¹⁰⁸ no Médio Catrimani, pelo mesmo motivo que não

¹⁰⁷ Nas línguas latinas a palavra trabalho deriva de *tripalium*, nome de um antigo instrumento de tortura romano.

¹⁰⁸ De acordo com Boserup (1965), os diferentes graus de intensidade na agricultura dependem do número de colheitas por unidade de tempo em uma determinada superfície (portanto do tempo de pousio), e não

se verifica uma aglomeração sedentária em torno da Missão, pois os Yanomae, antes de tudo, prezam pela independência política de seus grupos domésticos. Assim, à medida que são criadas as condições de garantir a sua independência econômica, o grupo em questão opta também pela independência política, mudando-se para um novo sítio e fundando uma nova aldeia. E, de maneira quase que tautológica, para preservar a sua autonomia, as pessoas precisam controlar os seus próprios meios de produção, dominar as habilidades técnicas comuns e ser pluriativas. Devem saber caçar, pescar, buscar alimentos na floresta, cultivar plantas na roça, construir casas e confeccionar objetos (para citar algumas atividades) com razoável desenvoltura.

4.1.3.2 Agricultura e risco

Para além dos aspectos políticos da questão, a relação entre a agricultura e risco também pode auxiliar a compreender a estratégia yanomami de valorizar a mobilidade e a pluriatividade. Vejamos, por exemplo, essa colocação de Kopenawa:

Os brancos não se perguntam de onde vem o valor de fertilidade da floresta. Nós o chamamos *në rope*. Devem pensar que as plantas crescem sozinhas, à toa. Ou então acham mesmo que são tão grandes trabalhadores que poderiam fazê-las crescer apenas com o próprio esforço! Enquanto isso, chegam a nos chamar de preguiçosos, porque não destruímos tantas árvores quanto eles! (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.468-469)

Fui convidado a visitar o Médio Catrimani em janeiro de 2020 para auxiliar os missionários e as comunidades a refletirem sobre a segurança/soberania alimentar na região. Em 2019, uma grande seca, associada a incêndios descontrolados, conduziu muitas aldeias a um estado de carência, que levou várias famílias a se deslocarem para fora da Terra Indígena com o objetivo de acessar benefícios sociais ou realizar pequenos trabalhos para comprar alimentos.

A princípio, tínhamos três hipóteses para o problema: 1) uma possível diminuição da produtividade do solo e impacto no desenvolvimento dos cultivos devido ao sedentarismo das comunidades; 2) escassez de mão de obra e sobrecarga dos agricultores mais velhos em função do menor interesse dos jovens na atividade agrícola; e 3) uma

apenas da quantidade de capital ou trabalho trazido por unidade de superfície, como ocorre com os economistas clássicos.

crise no modelo agrícola indígena pela influência das mudanças climáticas (BRONDIZIO & MORAN, 2008).

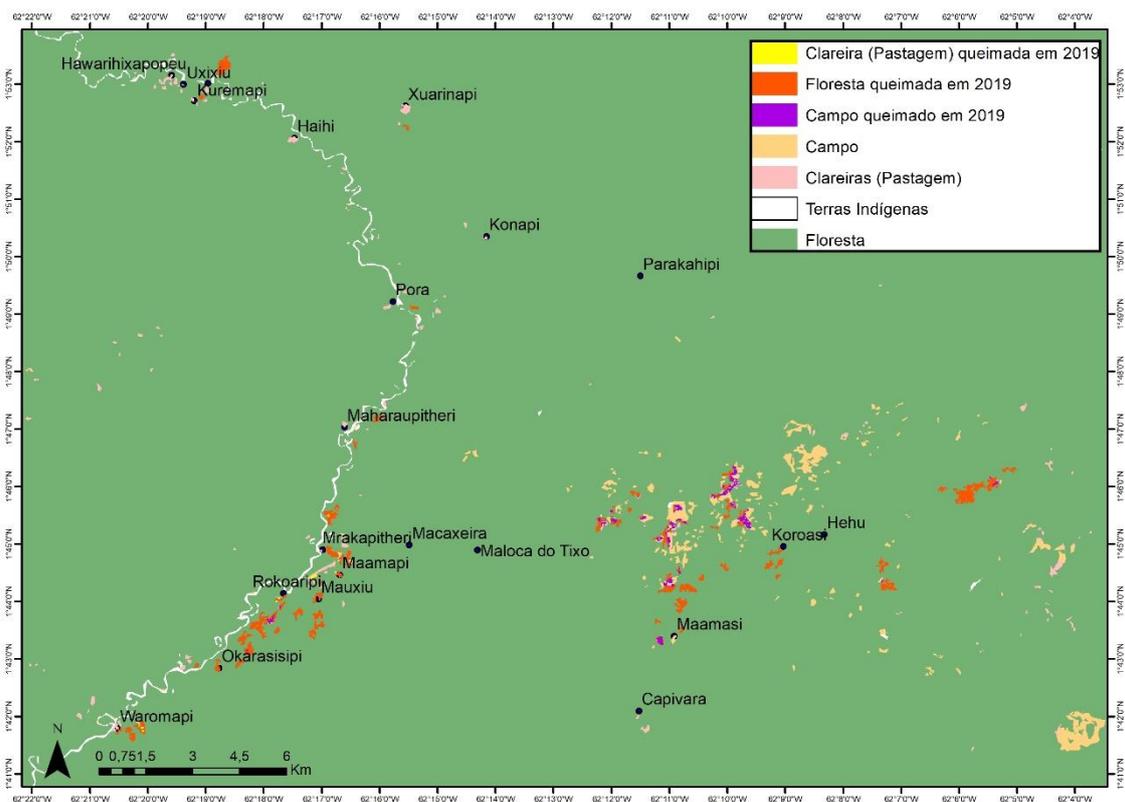
Como é possível constatar neste estudo, a hipótese primeira é rapidamente descartada, pois não apenas não se pode dizer que as comunidades do Médio Catrimani são sedentárias, como são raros os casos de reutilização de áreas de pousio, sendo o estoque de terras da região ainda bastante significativo.

A segunda também é problemática, porquanto vai de encontro ao que se acaba de verificar na secção anterior, isto é, que o modo de produção yanomae funciona abaixo da sua capacidade produtiva. De tal modo, não faz sentido afirmar que existe uma real sobrecarga de trabalho entre os indivíduos “produtivos”, sendo que estes seguem se dedicando ao trabalho agrícola em padrões semelhantes aos de 30 anos atrás, ainda que os efeitos da mudança demográfica não sejam desprezíveis no aumento da demanda da sociedade.

Contudo, é inegável que existam famílias yanomae que enfrentam situações de crise. Como há uma divisão de trabalho por sexo muito bem definida, os núcleos familiares que, por alguma razão, perdem um dos seus membros adultos, geralmente experimentam dificuldades quando não podem contar com o apoio de seus outros parentes. Isso acontece, sobretudo, com viúvas e mães solteiras, uma categoria social que vem se tornando cada vez mais comum em função das grandes mudanças demográficas das últimas décadas.

Antigamente, um jovem yanomami possuía menos opções de casamento do que agora. Tanto a população era menor, quanto o número de aldeias aliadas era inferior ao de hoje. Assim, na aldeia de origem, a maior parte das mulheres estava interdita seja por relações de parentesco, seja porque já eram casadas com outros membros do grupo. Um jovem que desejasse obter uma esposa precisava encontrá-la em outras casas e, para isso, tinha de se submeter à autoridade do seu sogro e da família da sua pretendente. O que, de certa forma, contribuía para que os casamentos acontecessem quando o homem já tivesse atingido certa idade, na qual está mais apto a aceitar as responsabilidades que o matrimônio engendra. Com a antecipação dos casamentos e o aumento de esposas potenciais, tornou-se mais comum a separação e o aumento de crianças que dependem da estrutura econômica dos avós.

Finalmente, a hipótese 3, apesar de formulada de maneira um tanto quanto genérica, tem a virtude de apontar um aspecto fundamental do problema, até então não discutido, que é a importância do risco no planejamento econômico das famílias.



Mapa 12 – Área queimada no Médio Catrimani em 2019

Fonte: Mapa elaborado pelo autor

Conversando com os Yanomae sobre o tema, verifiquei uma percepção coletiva sobre a grande variabilidade do clima¹⁰⁹ regional e seus impactos no sistema agrícola. Embora estes não organizem a sua narrativa a partir do conceito de “Mudanças Climáticas” como o fazem diversos povos indígenas (OLIVEIRA & VALE, 2014;

¹⁰⁹ Os Yanomami, contudo, não respondem passivamente a essa variabilidade. Grande parte do trabalho dos xamãs é destinado à busca de uma estabilidade climática. Duas belas passagens do livro de (KOPENAWA & ALBERT, 2015) descrevem esse esforço:

“Os *xapiri* também trabalham sem descanso para impedir a floresta de retornar ao caos. Quando a chuva cai sem parar e o céu fica coberto de nuvens baixas e escuras durante dias, a um dado momento, não aguentamos mais. (...) Então, acabamos pedindo ajuda aos xamãs mais antigos, conhecedores do ser chuva *Maari*, para que o convençam a parar. Então, logo bebem *yãkoana* e começam a trabalhar. Seus espíritos limpam o peito do céu, e depois vão chamar o sol *Mothokari* e *Omoari*, o do tempo seco. Depois viram a chave das águas de chuva e trazem de volta a claridade do céu (...)” (p. 197).

“As pessoas também se queixam junto aos xamãs quando o tempo seco dura demais, quando as bananeiras e a cana-de-açúcar definham nas roças e os cursos d’água na floresta se esgotam. Então, para pôr fim à seca, eles tratam de trazer de volta para a floresta o se maléfico do tempo úmido, *Toorori*, que é também o dono da chuva. Para convidá-lo a retornar, enviam até ele os *xapiri* das cheias, das chuvas e do caos, que são imagens dos seres maléficos *Riori*, *Maari* e *Xiwãripo*. Depois juntam a eles, como reforço, as imagens dos seres do tempo encoberto e da noite, *Ruëri* e *Tiüri*. Então, *Toorori*, calcinado e encarquilhado, consegue arrancar-se da barriga do ser sol, *Mothokari*, que o tinha engolido. Joga água sobre a própria cabeça e, aos poucos, vai voltando à vida. Aí começa a se vingar, passando a ocupar toda a floresta. Quando isso ocorre, a chuva finalmente volta a cair. (p. 201).

RAMOS, 2012; SÁNCHEZ-CORTÉS & CHAVERO, 2011). Os agricultores argumentaram que a “fome” não é de um problema novo. Ela faz parte da história das comunidades. “Toda a vez que a floresta pega fogo, as plantas na roça não crescem, e nós temos que abandonar nossas casas em busca de outros alimentos na mata”, dizem.

Na literatura etnográfica, há registros de plantas silvestres comestíveis consideradas como “alimentos de fome”: Os frutos de *Geonoma deversa* (*warama si*) e *Socratea exorrhiza* (*manaka si*); as folhas novas de *Heliconia bihai* (*irokoma hanaki*), *Monotagma sp.* (*kopari hanaki*); bem como outras espécies afins e palmitos diversos (ALBERT & MILLIKEN, 2009).

Da mesma forma, a “fome” possui importantes elaborações no corpo mitológico Yanomami. *Ohinari*, é o espírito da fome, e vez ou outra vem tomar o lugar do espírito da fertilidade na floresta. Sobre ele, Kopenawa anota:

“Por mais que plantemos e trabalhemos duro, nada cresce em nossas roças, nem bananeira, nem mandioca, nem cana-de-açúcar! Todas as plantas cultivadas definham e, na floresta, os galhos das árvores continuam vazios. A caça vai rareando. Então, dizemos “Urihi a nē ohi! A floresta tem valor de fome!”. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, P. 210)

Curioso em relação a essa informação, solicitei a alguns indivíduos mais velhos que lembrassem de outros eventos semelhantes aos de 2019 e 2016. Eles, então, listaram os nomes das casas onde as famílias experimentaram esse tipo de carência ao longo de sua trajetória. As referências para o grupo Kaxipiu foram: *Xarakasiki* (1958-1960); *Roroasipi* e *Xaxanapi* (1966); *Makutasihipi* (1966-1977); *Hewenahipi* (1978-1985); e *Uxixiu* (1998). Qual não foi a minha surpresa ao conferir esses dados com os registros de ocorrência do *El Niño*, em forte ou média intensidade, e verificar uma alta correlação entre os episódios citados pelos Yanomami e os registros de aumento anômalo de temperatura das águas superficiais do pacífico: 1957-1959; 1972-1973; 1982-1983; 1997-1998; 2015-2016!

Na Amazônia, os cientistas sugerem que a variabilidade das chuvas está relacionada a fatores locais (evapotranspiração/reciclagem da umidade) e a fatores remotos em escalas interanuais e decadais (variações na temperatura das águas superficiais dos oceanos tropicais), o que determina os períodos de seca e enchente (MARENGO & SOUZA, 2018). As secas de 1972, 1985 e 1998, ano do maior incêndio já registrado no Estado de Roraima, foram associadas à ocorrência do *El Niño* por exemplo (AB’SÁBER, 1998).

Para alguns especialistas, com efeito, o alongamento da estação seca e as mudanças na frequência e intensidade dos episódios de estiagem são provavelmente os fatores mais críticos para a região amazônica em relação aos impactos das mudanças climáticas, à medida que esses eventos tornam a floresta mais vulnerável às queimadas e à ocorrência de grandes incêndios (BARLOW & PERES, 2004). Para se ter uma ideia, o encurtamento da estação chuvosa de 2015-2016, com início mais tardio do que o normal, causou o maior número de focos de queimadas já registrado no século XXI, com mais de 10 mil focos de incêndio em cinco meses, e o maior número de ocorrência de fogo ativo por quilômetro quadrado de terra desmatada (MARENGO & SOUZA, 2018).

Voltando, então, à hipótese 3, nota-se que a influência dos regimes climáticos no sistema produtivo indígena é significativa, não sendo, porém recente. Os Yanomami, pela posição geográfica de sua floresta (ver capítulo 2), historicamente precisam lidar com os efeitos da variabilidade climática, e, por isso, possuem um profundo conhecimento sobre o tema, como atesta o cientista do clima Antonio Nobre (2010). Logo, é bastante provável que, em virtude desse conhecimento e memória, os Yanomae evitem apostar demasiado no trabalho na agricultura, pois, ao contrário do que o senso comum diz, ele é, antes de tudo uma atividade arriscada.

Para finalizar, as idas ocasionais às cidades para a aquisição de alimentos nesse contexto, nada mais são do que um recurso extra que as famílias desenvolveram nos últimos anos para enfrentar o problema. Como discutirei com mais detalhes no próximo capítulo, essas jornadas não implicam em substituição das demais atividades produtivas; aliás, têm funções complementares. Se antes os *trekkings* eram o último expediente diante de uma crise agrícola, hoje há quem prefira tentar a sorte em Santa Maria do Boiaçu ou Caracaraí.

4.2 Caça, pesca e coleta

4.2.1 Caça

A caça, entre os Yanomami, é um fenômeno com tantas nuances atraentes que o mais correto seria dedicar toda uma pesquisa de doutorado ao tema e não apenas uma seção, dentro de um capítulo. Além de grande rendimento na cosmologia, é fascinante o conjunto de técnicas de rastreamento e o profundo conhecimento dos caçadores sobre o comportamento de suas presas. Entretanto, infelizmente para o leitor, vou focar somente aspectos mais gerais dessa atividade, como estratégias e técnicas, instrumentos utilizados e o conjunto de espécies caçadas, para, em seguida, retomar o debate das relações entre o sistema produtivo e a mobilidade, e a maneira com a caça se apresenta neste contexto.

4.2.1.1 Estratégias e instrumentos

A forma de caça mais comum entre os Yanomae é denominada *rama huu*. Trata-se da caça cotidiana individual ou realizada em pequenos grupos nos arredores da casa-coletiva (em média 5 km de raio). Normalmente, os homens são acompanhados de seus cães e despendem em média seis horas na atividade (SAFFIRIO, 1982). O caçador sai ao amanhecer (próximo às 6:00h) por uma das trilhas que irradia da aldeia, na busca de rastros ou sinais sonoros que indicam a presença de alguma presa. As trilhas costumam dar acesso a zonas de concentração de frutíferas, apreciadas por grandes animais, igarapés, lagos e barreiros, onde a chance de encontrá-los é maior.

A baixa densidade populacional, associada à grande dispersão e aos hábitos noturnos da maioria das espécies torna a caça uma atividade altamente imprevisível. Entretanto, a ciência sobre as relações ecológicas entre as caças e as espécies vegetais, aliado ao conhecimento sobre a fenologia e a distribuição das plantas, permite aos caçadores yanomami preverem com grande acurácia os animais com maior probabilidade de serem encontrados em determinados lugares, em diferentes estações do ano (ALBERT & MILLIKEN, 2009).

Outra estratégia importante é o uso de acampamentos (*naa nahi pë*), nos quais, de acordo com Good (1989), a taxa de sucesso nas caçadas sobe de 42% (*no Rama huu*) para até 70%. Essa segunda forma de caça é denominada *Hwenimou*, caça conjunta que acontece em residências temporárias, localizadas distantes das casas-coletivas, e que, na maioria dos casos, está associada às festas *reahu*. É realizada por um grupo de homens adultos e jovens, de tamanho variável, que pode permanecer por até 15 dias caçando, dependendo de o rendimento da caçada atingir a quantidade desejada para a festa.

Tradicionalmente, os acampamentos de *Hwenimou* estão interligados por trilhas terrestres, distantes cerca de 10 km, em linha reta, das aldeias de referência. No Médio Catrimani, afora as trilhas, muitos acampamentos são acessados também pelo rio, diferentemente do modelo da maioria das aldeias nas terras altas, distantes de grandes corpos d'água (ALBERT & TOURNEAU, 2007).

Os animais preferidos, segundo os critérios dos meus interlocutores são o jabuti, o mutum, a queixada, a anta, o macaco-aranha, o caititu e o tatu¹¹⁰. O universo de animais caçados no Médio Catrimani, contudo, é muito mais amplo. Ao todo, contabilizei 81 espécies consumidas¹¹¹, sendo 36 mamíferos, 11 répteis e 34 aves (ver ANEXO C). Além da alimentação, algumas partes de animais caçados, como ossos e penas, são utilizadas para a fabricação de objetos e ornamentação corporal.

Nota-se que, comparado a outros grupos indígenas, como os Parakanã (FAUSTO, 2001), por exemplo, os Yanomami, levando em conta o universo de animais consumidos, podem ser considerados caçadores generalistas, o que imprime menos pressão sobre a população cinegética como um todo.

O principal instrumento utilizado pelos caçadores é o arco e flecha. Os arcos (*Raha sihi a*) são feitos da madeira de algumas palmeiras, especialmente a paxiuba, e de cordas, que podem ser trançadas com a fibra de *Yama asi* (*Ananas sp.*) ou feitas de nylon. As flechas (*Xaraka pë*) são confeccionadas dos pedúnculos das inflorescências da cana-de-flecha (*Gynerium sagittatum*), tendo na sua base penas de mutum, fixas com linha de costura e breu, e três tipos de ponta, que variam conforme a presa. A ponta larga (*Lahaka*), de taboca ou ferro (de facas ou facões antigos), serve para matar caças grandes, como anta e porco. A ponta fina de pupunha (*raxasi*) é utilizada especialmente para matar

¹¹⁰ Único animal que é caçado utilizando o fogo. A fumaça é colocada nos buracos, obrigando-o a sair e se colocar vulnerável à captura.

¹¹¹ A partir de entrevistas coletivas.

macacos e, por isso, recebe um veneno feito à base de *yãkoana (Virola elongata)*¹¹². A terceira ponta (*atahi*) é feita de osso de macaco e é usada para matar aves, peixes e animais de pequeno porte.

As pontas de flecha podem ser rapidamente trocadas na haste das flechas em função das presas, pois as suas amarrações são fáceis de desatar. Os caçadores, quando partem em uma trilha, sempre levam consigo uma aljava de bambu (*wana a*), amarrada ao pescoço, onde guardam os três tipos de pontas de flecha, multiplicando assim suas opções.

Em menor número são utilizadas também espingardas. As primeiras armas de fogo foram introduzidas na região por gateiros¹¹³, no período que antecedeu a instalação da Missão na década de 1960. Em seguida, a FUNAI e os próprios missionários foram fontes importantes de novas espingardas e munição para a população local.

Para diversos povos indígenas da Amazônia, a introdução das armas de fogo modificou completamente a experiência da caça. Em comparação com a tecnologia tradicional, as armas de fogo resultam em um aumento de até dez vezes no sucesso da caçada, o que significa uma enorme economia de tempo e esforço para os caçadores. Por outro lado, elas tornaram a caça uma atividade cara, e em alguns casos, levaram à extinção de espécies sensíveis nas imediações de assentamentos humanos. Alguns autores consideram, portanto, que a difusão das armas de fogo produziu mudanças análogas aos efeitos da introdução de ferramentais de aço na agricultura indígena (SHEPARD, LEVI, *et al.*, 2012).

Nas comunidades do Catrimani, porém, as armas de fogo tiveram uma difusão muito menor do que a observada em outros povos. Saffirio (1982) registra que, no começo da década de 1970, cerca de 20% dos caçadores yanomami da região possuíam uma espingarda. Na década seguinte esse número caiu para 9% dos caçadores e hoje deve ser ainda menor. Haja vista que o número de caçadores cresceu e a quantidade de espingardas não aumentou na mesma proporção.

São vários os fatores que ajudam a explicar a não substituição do arco e flecha pelas espingardas na região. Há naturalmente o problema dos custos de obtenção e manutenção de uma arma. Uma espingarda usada, no mercado regional, custa algo como R\$ 1.300,00 e R\$ 1.500,00, e uma caixa de cartucho sai ao preço de R\$ 250,00. Elas são

¹¹² A substância, quando entra na corrente sanguínea do animal, relaxa os seus músculos, o que faz com que ele solte os galhos onde está agarrado e caia do alto das árvores para ser capturado.

¹¹³ Caçadores de pele.

adquiridas de pescadores ou agricultores em vilas e pequenas cidades de Roraima. Em Boa Vista, por causa das exigências de cadastro, os Yanomae têm mais dificuldade de comprá-las novas.

Outra característica desfavorável das espingardas é o barulho do disparo. Os Yanomae dizem que, muitas vezes, elas mais atrapalham do que ajudam numa caçada, pois o tiro espanta outras presas potenciais. Ademais, como anota Albert, a experiência auditiva é fundamental para a caça:

(...) the thick tangle and great diversity of vegetation in the forest—50,000 species of plants and trees—create a vegetal screen that, beyond a very short distance, is impenetrable to the eye. This means that hunters are only able to discern or, at best, glimpse their ever-elusive prey, after observing possible clues as to their presence on the ground.

Consequently, it is mainly through the experience of listening to their environment that they are able to detect the presence or movement of game in the undergrowth or up in the treetops. It is thus understandable that Amazonian hunters not only acquire an extensive knowledge of the sounds of the forest from a very young age, but also that the concert of animal sounds that constantly surrounds them deeply informs the language and the cosmology of their people¹¹⁴. (ALBERT, 2016, p. 320).

Por fim, eu acrescentaria à questão da não substituição do arco e flecha pela espingarda um terceiro fator, que diz respeito ao valor cultural da caça para os Yanomae. Diferentemente das tarefas agrícolas, a caça não possui o *status* de “trabalho/penúria”. Ela, ao contrário, é fonte de prazer, de experiências corporais e estéticas (BECHELANY, 2018). Assim, a economia de tempo e esforço que a espingarda proporciona ao caçador não pode ser comparada aos ganhos de produtividade com as ferramentas de aço na atividade agrícola, simplesmente porque são pensadas e vividas pelos indígenas como coisas diversas. Apesar de os brancos teimarem em considerá-las apenas como duas dimensões de um suposto sistema econômico¹¹⁵, elas possuem rendimentos sociológicos muito distintos.

¹¹⁴ “o espesso emaranhado e a grande diversidade de vegetação da floresta - 50.000 espécies de plantas e árvores - criam uma tela vegetal impenetrável aos olhos para além de uma curta distância. Isso significa que os caçadores só são capazes de discernir ou, na melhor das hipóteses, vislumbrar sua presa, depois de observar possíveis pistas sobre sua presença no solo.

Conseqüentemente, é sobretudo através da experiência auditiva que eles são capazes de detectar a presença ou movimento de caça no sub-bosque ou na copa das árvores. Compreende-se, portanto, que os caçadores amazônicos não só adquirem um amplo conhecimento dos sons da floresta desde muito jovens, mas também que o concerto de sons de animais que os rodeiam constantemente informa profundamente a linguagem e a cosmologia de seu povo.” (Tradução nossa)

¹¹⁵ *Mea-culpa*.

Garcia (2016) lembra, por exemplo, que as estratégias de caça não são elaboradas pelos povos amazônicos como atividades simplesmente predatórias; em muitos casos, elas são mais bem descritas como um jogo de engano e sedução. Apresento este trecho em que Kopenawa fala sobre a sua formação como caçador e os detalhes da caçada da anta:

Os xamãs daquele tempo também me adornaram com os enfeites do espírito anta, para que eu me tornasse um grande caçador. Pois quando um rapaz usa esses objetos preciosos, as antas se apaixonam por ele. Preferem-no a qualquer outro. Quando o veem andando pela floresta, pensam: “Que caçador magnífico! Está à minha procura, devo ir em sua direção!”. Sem isso, nenhuma anta iria se deixar flechar com tanta facilidade, só para a fome de carne dos anciãos!” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 96)

Mas se a arma de fogo não encontrou grande repercussão na caça yanomae, o mesmo não pode ser dito dos cães, outro “instrumento” de caça introduzido com a chegada dos colonizadores e também muito difundido na Amazônia.

Na Venezuela, devido ao seu grande valor e relativa escassez, os cachorros foram, por muito tempo, o principal objeto de troca entre as aldeias que compunham uma complexa rede de comércio regional que se estendia do norte do rio Orinoco até as comunidades Yanomami localizadas ao sul, perto da fronteira brasileira (GOOD, 1989). Hoje, eles são adquiridos nas cidades ou trocados nas festas *reahu*. Cito um ex-professor da região que refletia sobre as técnicas de caça durante nossa conversa: “Hoje Yanomami não vive sem cachorro”.

Os cães são criados como membros da própria família, alimentando-se de carne, beiju e banana, como os filhos do caçador. Acompanham o homem em todas as viagens que realiza, auxiliando na captura de animais terrestres, servem para proteger as mulheres quando vão sozinhas às roças e para espantar visitas mal-intencionadas (*õka pë*).

Como visto na seção anterior, um número razoável de plantas cultivadas são manejadas com o objetivo de preparar os cachorros para caçada, o que pode ser considerado como um bom indicador da relevância desse animal na vida cotidiana yanomae. De acordo com Albert & Milliken (2009), acredita-se que o cheiro dessas plantas pode aumentar a sensibilidade olfativa dos cães, ou ajudar a disfarçar o seu próprio cheiro, facilitando a sua aproximação da presa.

Os cães, entretanto, assim com as espingardas, são frequentemente acusados de ter um efeito negativo sobre a população da fauna cinegética na Amazônia, à conta do ganho de eficiência que eles proporcionam. Em algumas regiões, como na Terra Indígena

Parakanã, os cachorros chegaram a ser abolidos das aldeias sob essa alegação (EMÍDIO-SILVA, 1998). Há, por outro lado, pesquisas que questionam essa correlação. Para Araujo & Constantino (2018), que investigaram a caça com cachorros entre os Huni Kuin, no Acre, não há evidências que demonstrem um impacto significativo dessa modalidade de caça na conservação dos recursos faunísticos.

Entre os Yanomae, por seu turno, não existe a percepção de que os cães têm afetado a disponibilidade de caça na região. Pelo o que pude observar, existe uma espécie de consenso de que a principal causa para a diminuição de animais no entorno das casas está relacionado ao tempo de permanência das residências em um mesmo lugar e não às técnicas utilizadas. Mas, apesar das queixas de que é preciso ir mais longe para acessar zonas mais abundantes, são raros os indivíduos que consideram que existe uma situação crônica de escassez de caça. E, mais uma vez, as festas, com verdadeiras montanhas de carne moqueada, contribuem para questionar a imagem de uma inópia proteica no interior das casas com décadas de baixa mobilidade residencial.

4.2.1.2 Pensando a sustentabilidade da caça yanomae no Catrimani

No capítulo anterior foi demonstrado como parte importante dos trabalhos que discutem o sistema produtivo Yanomami flerta com a hipótese de que a mobilidade seria uma resposta adaptativa à baixa densidade proteica nas terras firmes da Amazônia. E para esse grupo a ideia de depleção dos recursos faunísticos é crucial.

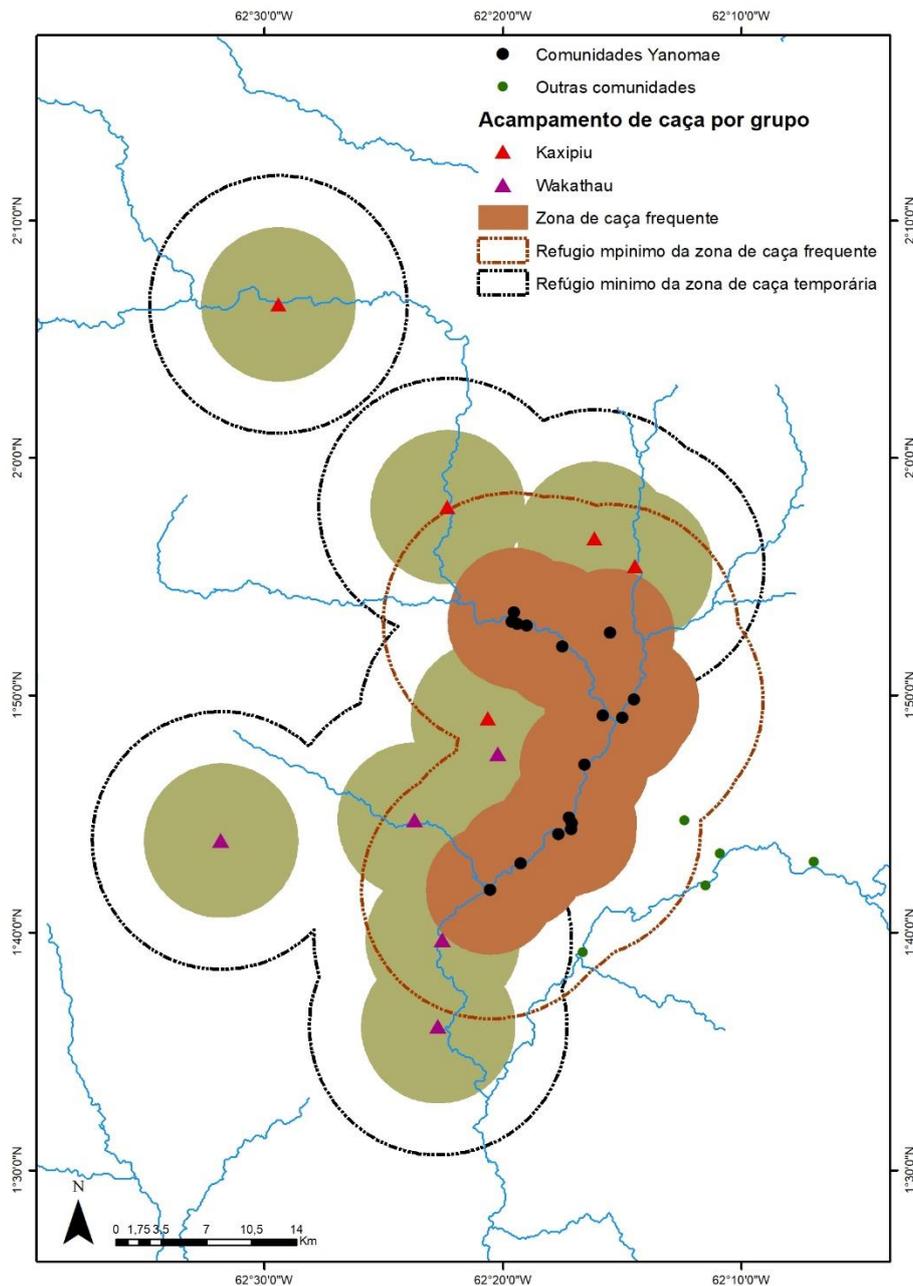
Neste ponto, pretendo retomar o tema, investigando as condições de sustentabilidade da caça yanomae no Médio Catrimani à luz de alguns trabalhos mais recentes sobre Povos Indígenas e caças, que procuram demonstrar a importância das dinâmicas temporais e espaciais no impacto destas últimas.

Até recentemente, boa parte dos estudos baseavam suas conclusões em modelos preditivos muito simplificados, em que o crescimento das populações humanas era tido como principal fator para o esgotamento de animais de caça. Shepard *et al.* (2012) dão o exemplo de um estudo feito entre os Matsigenka, no Peru, que chegou a concluir que a caça de primatas naquele território havia atingidos níveis insustentáveis já em 1991. Não obstante, vinte anos depois do estudo, os Matsigenka seguem se alimentando de macacos com a mesma frequência de antes e a população desses animais não dá sinais de esgotamento, contrariando a profecia dos autores.

Os novos trabalhos, que puderam utilizar um maior volume de dados e um período mais longo de observação, apontam, na prática, para a necessidade de se repensar os critérios dos antigos índices de sustentabilidade. E, a maior parte deles, chama a atenção para fatores associados à dispersão espacial na reconstrução de populações de animais afetadas pela caça, entre os quais podemos citar: a estrutura geográfica do território de caça; o tamanho das áreas com e sem caça; o tamanho da população de animais na área fonte; e o comportamento social das presas (NOVARO; REDFORD; BODMER, 2000). A esse efeito, na literatura, dá-se o nome de fonte-sumidouro.

Em síntese, o que esses trabalhos indicam é que a concentração do esforço de caça em determinadas áreas, preservando zonas onde a caça não é frequente ou mesmo inexistente, pode ser a melhor estratégia para garantir a sustentabilidade da atividade a longo prazo.

A título de experimentação, apliquei o modelo fonte-sumidouro para verificar a área necessária para a manutenção de uma caça em níveis sustentáveis no Médio Catrimani. Para isso, considerei um raio de 5km, a partir das aldeias, como zonas de caça frequente; assumi um comprimento igual desde os acampamentos, como zonas de caça temporária; e tracei um buffer de 10km, tanto das aldeias quanto dos acampamentos, para definir a área mínima de refúgio, considerando que esta deve ter, pelo menos, 0.93 vezes o tamanho da zona de caça para garantir a reprodução de espécies sensíveis, como grandes primatas (CONSTANTINO, BENCHIMOL, *et al.*, 2018). O resulta encontra-se no mapa abaixo.



Mapa 13 – Acampamento, zonas de caça das comunidades yanomae do Médio Catrimani

Fonte: Mapa elaborado pelo autor

Pelo menos dois elementos singulares podem ser constatados nesse exercício. Primeiro, observando os critérios do efeito fonte-sumidouro, deduz-se que não há elementos para supor que a região do Médio Catrimani se encontra em risco de superexploração dos recursos cinegéticos, graças, evidentemente, ao tamanho da área demarcada, que permite a expansão e a mobilidade das comunidades sem ameaçar as zonas de refúgio de caça. Segundo, parece-me bastante interessante verificar a localização dos acampamentos de caça, situados, em sua maioria, na margem das zonas de caça

frequente, possibilitando o acesso às zonas de refúgio imediatas, e permitindo aos caçadores, nas vésperas das festas, aumentar significativamente o seu rendimento.

Nesta discussão, é preciso lembrar que, mesmo nas zonas de caça frequente, há a presença de espaços vazios, que contribuem para a dispersão das populações animais. Como demonstraram Albert & Tourneau (2007), a concepção de áreas de uso em zonas de exploração com intensidades relativas e crescentes é, antes de tudo, uma abstração dos pesquisadores não indígenas. Na verdade, o espaço de uso de recursos Yanomami é melhor representado como um modelo reticular estruturado a partir de nós, redes e tessituras: um sistema de caminhos e lugares articulados à malha hidrográfica regional, produzido por movimentos coletivos e individuais que variam de acordo com o tempo, a paisagem e a distribuição desigual dos recursos.

Esse sistema costuma ser formado por três redes principais. A primeira é constituída por trilhas e locais para as atividades de subsistência do dia a dia (coleta, pesca e caça ocasional). A segunda, associada ao conjunto de caminhos que levam os caçadores para a floresta em busca de caça (*Rama huu*). E, finalmente, a terceira rede que é delineada pelas rotas de expedições coletivas para caça (*Hwenimou*) e coleta (*Wayimi huu*), que ocorrem com menor frequência. Esta última é formada por duas partes: a) o percurso que leva da aldeia até acampamentos na floresta que são escolhidos como destino, b) os caminhos em torno desses acampamentos, utilizados pelos caçadores à procura de caça ou de áreas de floresta com manchas de frutíferas.

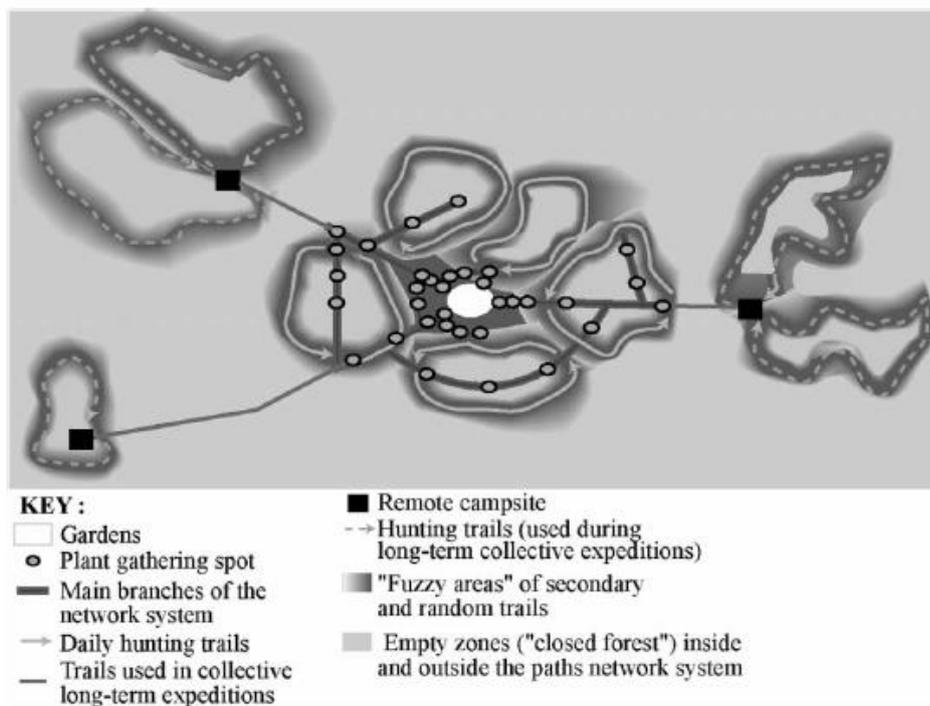


Figura 13 - Modelo espacial de uso da floresta pelos Yanomami.

Fonte: Albert & Tourneau (2007)

Assim, comparando as semelhanças entre as estratégias Yanomami e Kayapó Albert e seus colaboradores sugerem:

(...) the extensive networks of forest paths and rivers enable the villagers to easily access the resources they need to survive, maintaining a low pressure on the available natural resources, and protecting the ecological dynamics of exploited areas. These networks exclude vast areas from the reach of humans, which can then serve, for example, as reproduction and refuge areas for game¹¹⁶. (p. 132)

(...) the reticular and sporadic exploitation of the forest resources by these communities has proved to be particularly flexible insofar as, keeping unused spaces in reserve, it can always offer alternative strategies of use and therefore fit the ecological, social and political contexts as needed. The redeployment of the path networks in these available spaces is thus adjusted depending on the need and according to a varying combination of settlement and mobility at any time¹¹⁷. (Albert, et al. 2008, p.133)

¹¹⁶ "(...) as extensas redes de caminhos florestais e rios permitem aos moradores acessar facilmente os recursos que precisam para sobreviver, mantendo uma baixa pressão sobre os recursos naturais disponíveis e protegendo a dinâmica ecológica das áreas exploradas. Essas redes excluem vastas áreas do alcance dos humanos, que podem servir, por exemplo, como áreas de reprodução e refúgio para jogos." (tradução nossa).

¹¹⁷ "(...) o modelo reticular de exploração esporádica dos recursos florestais tem se mostrado particularmente flexível pois, além de manter espaços não utilizados na reserva, oferece também estratégias alternativas de uso e, portanto, pode se adequar aos contextos ecológicos, sociais e políticos conforme necessário. A

Para concluir, além da restrição de uso de determinados locais, especialistas consideram importantes outros cinco conjunto de práticas sociais de controle da caça, observadas em algumas populações tradicionais. São elas 1) práticas que regulam a retirada de recursos para determinado segmento da população; 2) práticas que regulam o acesso ao recurso em determinados períodos; 3) acordos que regulam os métodos de retirada dos recursos; 4) acordos que regulam a retirada de recursos em estágios vulneráveis da vida das espécies; 5) proteção total de algumas espécies, via interdição de predação e consumo (COLDING, & FOLKE, 2001).

No Médio Catrimani, questioneei meus interlocutores sobre essas práticas e acordos e não verifiquei respostas conclusivas sobre a maioria das tipologias elencadas. Sobre os tabus alimentares, até onde pude averiguar, esta instituição parece estar perdendo força entre os Yanomae. Entre outros grupos Yanomami, principalmente os Sanõma, há trabalhos que exploram esse universo, descrevendo uma infinidade de detalhes alimentares e riscos de adoecimento associados (BISERRA, 2006; TAYLOR, 1979). Cenário muito diferente do Catrimani.

Algumas mulheres mais velhas me disseram que grávidas e moças na sua primeira menstruação devem evitar comer em grande quantidade alguns tipos de animais, como queixadas, mas nenhuma dessas carnes é inteiramente proibida em porções menores

Mesmo o costume de não se alimentar da própria presa tem sido relativizada por alguns caçadores¹¹⁸. A única interdição associada à caça que é notória e generalizada na região é o ataque aos duplos animais (*rixipë*): gavião real (*Harpia harpyja*), e cachorro-vinagre (*Speothos venaticus*).

Em relação a possíveis acordos sobre métodos e técnicas, as falas dos Yanomami não permitem conclusões genéricas. Existe a compreensão de que determinadas práticas, como o abate de filhotes, deveriam ser banidas, por incorrerem em prejuízo a longo prazo, mas essas “regras” não estão sedimentadas em nenhum tipo de instituição formal ou informal. Há quem argumente, inclusive, que alguns caçadores não respeitam aquilo que os brancos chamam de “manejo”, como evitar coletar todos os ovos de tartaruga e matar fêmeas com sinais de gestação (DALMONEGO, 2017).

redistribuição das redes de caminhos nestes espaços é, portanto, ajustada dependendo da necessidade e de uma combinação variável de assentamento e mobilidade.”

¹¹⁸ Tradicionalmente os Yanomami acreditam que o caçador não deve consumir a sua própria presa, sob o risco de tornar-se sonolento e conseqüentemente panema (*Sira*).

Eventuais desentendimentos sobre práticas nocivas de caçadores são tratados nos discursos noturnos (*Hereamou*) ou palestras, como alguns Yanomae gostam de traduzir, e, se envolvem moradores de outras comunidades, são objetos de diálogo nas festas *reahu*. Um tema muito caro aos Yanomae é o respeito às trilhas de caça. De acordo com meus interlocutores, existe um acordo tácito sobre as zonas de uso preferencial de cada grupo multicomunitário. A face sul da serra da abelha (*Xaki hehu*), por exemplo, é considerada uma zona das comunidades próximas à missão, e apenas os caçadores do grupo Wakathau podem usufruir da passagem que leva a essa parte da serra. Eles argumentam que os caminhos não se podem cruzar sob o risco de acabar a caça. Se, por acaso, encontram uma trilha “furado”, isso vira imediatamente objeto de negociação entre as comunidades em festas intercomunitárias.

4.2.2 Pesca

Treze das quatorze aldeias yanomae no Médio Catrimani hoje estão instaladas na beira do rio que dá nome à região. A proximidade dos assentamentos yanomae com os grandes rios, no entanto, só veio acontecer após o contato permanente com a sociedade envolvente. Movimento que teve grandes repercussões no sistema produtivo das famílias, que passaram a investir muito mais na pesca como fonte de alimentos e proteína para o seu cotidiano.

Ademais, a introdução de canoas, motores, linhas de nylon e anzóis de aço teve um impacto tecnológico revolucionário na atividade da pesca.

No período seco, a pesca disputa com a caça o posto de principal atividade à qual os homens mais se dedicam. Algumas pessoas chegam a pescar em média três vezes na semana durante o verão. Ela pode ser realizada individualmente, em família ou em grupos maiores. O mais comum, entretanto, é que os homens sejam acompanhados de suas mulheres e filhos. A decisão de pescar é tomada no dia anterior, e saem por volta das seis horas da manhã, retornando pouco depois de meio-dia. Neste caso, a pesca pode se dar no próprio rio Catrimani, com o auxílio de canoas, ou em igarapés e lagos, acessados por trilhas na floresta. Nos rios, os principais instrumentos utilizados são: linha e anzol, caniço, malhador, espinhel e arpão. Nos lagos e igarapés, é muito comum o uso de

venenos de pesca, como a planta cultivada *Koaxi hanaki* (*Clibadium sylvestre*)¹¹⁹, da qual o sumo das folhas maceradas é derramado à montante com o auxílio de um cesto, e à jusante mulheres e crianças capturam os peixes asfixiados, utilizando as mãos, facas ou arco e flecha.

Nas oficinas de mapeamento, registrei 39 lagos utilizados pelas comunidades, que consistem em formações fluviais criadas pelo aluvião, pelas mudanças no curso do rio ou pelas inundações periódicas de áreas baixas. A importância desses ambientes para a economia yanomae hoje é gigantesca.



Mapa 14– Exemplo de lagos em ferradura utilizados para pesca nas proximidades da Missão

Fonte: Mapa elaborado pelo autor

A pesca, diferentemente da caça, pode também ser feita à noite. Isso acontece quando o caçador não obtém sucesso na mata e precisa buscar alguma carne para complementar a alimentação da família. Nesse caso, o destino preferencial é o rio, e o uso da canoa é recomendado para evitar encontros perigosos com *ōka pē*¹²⁰.

¹¹⁹ Outras plantas utilizadas como veneno de pesca na região são: para para hiki (*Phyllanthus brasiliensis*); kuta atheki (*Lonchocarpus utilis*); e xokopē āthe (*Serjania grandifolia*).

¹²⁰ O risco de encontros perigosos durante a noite é a principal razão para os Yanomae não caçarem nesse período.

Um indicador interessante do aumento relativo da importância dos peixes na alimentação das famílias da região é o fato de os pesquisadores indígenas, vinculados à escola Yano thëã, terem escolhido esse tema como foco de um de seus livros sobre o conhecimento tradicional. O livro, intitulado *Yuri pë siki*, em português “livro dos peixes” apresenta ilustrações e descrições bilíngues de 54 espécies, quase todas utilizadas na alimentação (YANOMAMI & YANOMAMI, *et al.*, 2017).

Entre os peixes mais apreciados estão o mandubé (*Kahiki praukuma a*), o surubim (kurito a), o pacu (*Pako a*), o jundiá (wãna u), o filhote (*Yuri pata a/Romihi a*) e a pirarara (Hãrana a)¹²¹.

O aumento da importância da pesca no sistema produtivo, por outro lado, tem trazido alguns desafios às famílias da região. A dependência de anzóis de aço, que são frequentemente perdidos, de canoas, que não são fabricadas pelos Yanomae, e de motores e combustível, tem estimulado muitas pessoas a buscar outras fontes de renda fora da TIY para garantir o acesso a esses bens. No próximo capítulo discutirei com mais detalhe esse ponto, mas é curioso notar como a importância da pesca é frequentemente evocada como justificativa para a necessidade de se ter dinheiro e de se aventurar nas terras dos brancos.

4.2.3 Coleta

Por último, mas não menos importante, existem os produtos oriundos da coleta, que, apesar de possuírem um peso relativo menor na composição calórica da dieta Yanomami, são de grande relevância na vida cotidiana e na diversificação da alimentação das famílias.

No interior das casas e nas caminhadas pela floresta, é impossível não observar que, a todo momento, as pessoas estão “beliscando” certo produto silvestre. Quando acompanhei algumas famílias do grupo Wakathau na sua viagem para a festa *reahu* dos Opikitheri de *Maimasi*, chamou-me bastante a atenção a maneira como as mulheres e crianças caminham vagarosamente, selecionando frutos, flores e palmitos. Sempre mastigando e experimentando algo.

Sobre a riqueza de espécies consumidas, diversas pesquisas já foram feitas visando a inventariá-la. Em Auaris, Sanuma *et al.*, (2016) registram o uso alimentar de

¹²¹ Note que são todos peixes carnívoros e que, portanto, concentram níveis mais altos de mercúrio na sua carne, quando expostos a este metal devido a atividade garimpeira.

11 espécies de cogumelos¹²², que têm a importante característica de saciar a fome de carne “*naiki*”. Em relação aos animais invertebrados, Paoletti *et al.*, (2000) listam, a partir de levantamentos feitos na Venezuela, cerca de 25 espécies de lagartas comestíveis, cinco de besouro¹²³, quatro de formigas, quatro de cupins, três de crustáceos e cinco de aranhas. Albert & Senra (2021)¹²⁴, apresentam mais de 30 variedades de mel silvestre consumidas no Toototopi.

Finalmente, organizando informações sobre plantas silvestres utilizadas na alimentação (FUENTES, 1980; GERTSCH, STAUFFER, *et al.*, 2002; LIZOT, 1996; MATTEI-MULLER, 2007), Albert & Milliken (2009) elencam mais de 160 espécies comestíveis, alertando ainda que o total de espécies nativas comestíveis é provavelmente muito maior.

No universo de produtos da coleta, os frutos de grandes palmeiras como açai (*Euterpe precatória*), bacaba (*Oenocarpus bacaba*), patauá (*Oenocarpus bataua*), buriti (*Mauritia flexuosa*), tucumã (*Astrocaryum aculeatum*), e inajá (*Attalea maripa*) são, sem dúvida, aqueles de maior relevância para a nutrição das famílias (Ver figura 14), sendo os três primeiros consumidos como “vinhos”, feitos do mesocarpo dos frutos, macerados e diluídos em água.

Muitos caçadores afirmam que os frutos de palmeira são uma importante alternativa quando não se captura nenhum animal nas caçadas. São considerados alimentos gordurosos, que sustentam de “verdade”, diferentemente de outros frutos e sementes que são tidos como “petiscos” ou “comidas de fome”. Por isso, as trilhas de caça frequentemente atravessam áreas ricas em palmeiras, que são monitoradas com zelo pelos caçadores.

Derrubar uma palmeira produtiva para colher os seus frutos ou para comer o seu palmito é uma ação que normalmente incorre em represálias dos mais velhos. Cabe ressaltar, contudo, que o conceito de manejo de plantas silvestres entre os Yanomae deve ser tratado com cautela. Muitas das ações listadas por especialistas (LEVIS, 2018) como práticas de “domesticação” da floresta¹²⁵ não são observadas com frequência entre os

¹²² No Catrimani, registrei apenas seis tipos de cogumelos: *Ara amoko*; *Nãe nama amoko*; *Pihi wayerema amoko*; *Apokara amoko*; *Xokopa amoko*; e *Haya kasiki*

¹²³ Consume-se apenas em estado larval.

¹²⁴ No prelo.

¹²⁵ As oito categorias elencadas por Levis (2018) como práticas de manejo de populações tradicionais que contribuem para domesticação da floresta são: 1. Remoção de plantas não úteis; 2. Proteção de plantas úteis; 3. Atração de dispersores não humanos de plantas úteis; 4. Transporte de plantas úteis; 5. Seleção fenotípica de plantas; 6. Manejo do fogo; e 7. Cultivo e 8. Aprimoramento do solo.

Yanomami. É bastante raro, por exemplo, que alguém transporte de mudas de espécies silvestres para serem cuidadas próximo às aldeias. As palmeiras que se encontram ao redor das casas nascem das sementes descartadas pelas famílias após às refeições, que são transplantadas para a margem da maloca posteriormente. Também são raras práticas de poda ou corte de cipós que possam estar atrapalhando o desenvolvimento de “espécies úteis”, entre outras.

Projetos de Gestão Ambiental e Territorial e geração de renda com base em produtos florestais não madeireiros têm estimulado o debate, nas comunidades, sobre a importância de boas práticas de manejo diante da perspectiva de exaustão de determinados recursos naturais. Entretanto, a ideia de que as coisas da floresta (sobretudo de natureza vegetal) podem se exaurir devido ao seu uso excessivo é estranha para a maior parte das pessoas que participam desses projetos, o que gera muitos desentendimentos no interior das iniciativas. Não obstante, tem surgido um número significativo de cartilhas e publicações que buscam colocar o problema nesses termos¹²⁶.

O que me parece estar em jogo aqui é um conflito entre compreensões de natureza e “meio ambiente” radicalmente distintas. Enquanto o conceito de gestão ambiental baseia-se na premissa de que os recursos naturais são escassos, e que caso não sejam manejados com “racionalidade”, se tornarão ainda mais insuficientes, para os Yanomami a lógica que opera é a da abundância. Enquanto os brancos estão preocupados em saber quem eles vão excluir para preservar os recursos, os yanomami estão preocupados em quem convidar para a festa na qual esses serão consumidos.

Alguns trabalhos já chamaram a atenção para esse desentendimento, inspirados na teoria do perspectivismo ameríndio, mas os exemplos etnográficos focaram sobretudo em iniciativas voltadas ao manejo e domesticação de animais, em que o choque entre a cosmovisão ameríndia e a ocidental é mais evidente (ESTORNILO, 2011, VANDER VELDEN, 2016). Acredito que nesse debate, elementos mais próximos ao que costumamos definir como aspectos “econômicos” podem fornecer novos *insights* sobre a questão, como, por exemplo, as noções de abundância e escassez, e os seus respectivos rendimentos na “teoria” econômica de cada sociedade.

Voltando aos Yanomami, um dos aspectos da atividade de coleta que é bastante destacado na literatura (GOOD, 1989; LIZOT, 1996) é o seu caráter complementar ou suplementar à agricultura, especialmente em períodos de crise. Good (1989) registrou,

¹²⁶ Eu mesmo organizei duas cartilhas em parceria com os Yanomami, uma de boas práticas para coleta de castanha, outra visando o manejo do cipó-titica.

em comunidades da Venezuela, que as famílias podiam passar cerca de 40% do seu ano em *trekkings* pela floresta, chamados no Catrimani de *Waimi huu*. Durante essas temporadas, os carboidratos da mandioca e da banana são substituídos por uma grande variedade de sementes de frutos e tubérculos silvestres, além do grande incremento no consumo de carne. Lizot (1996) chama essa estratégia de nomadismo intermitente.

Uma liderança do grupo Kaxipiu me explicou o *Waimi huu* nos seguintes termos: “Quando a comida do padre acaba na Missão ele vai para Boa Vista buscar mais, não é? Assim também fazemos. Quando a roça ainda está pequena, vamos para floresta comer frutas e caça até ela crescer novamente.”

Outras razões que me foram dadas para a realização dos *trekkings*: a vontade de comer carne em abundância ou quando é tempo de frutificação de alguma espécie que ocorre com fartura em determinado lugar. Em 2019, um grupo de pouco menos de 10 pessoas passou quinze dias na floresta para saciar o desejo de comer *mõra mapë* (*Daclyodes peruviana*).

No Catrimani, muitos acampamentos de *Waimi huu* coincidem com as áreas de *Hwenimou* e parecem ter a mesma dinâmica de uso, no que diz respeito à soberania de cada conjunto multicomunitário sobre os caminhos que conduzem a eles.

A realização de *Waimi huu*, porém, varia bastante entre as comunidades. Algumas pessoas afirmam não praticarem mais, outras disseram que praticam, mas que passam menos tempo acampados agora do que antigamente. Se décadas atrás certas famílias chegavam a ficar de 30 a 40 dias na mata, e a realizar de três a quatro viagens anuais (GOOD, 1989), hoje, os meus interlocutores dizem ir para a floresta uma ou duas vezes ao ano, e permanecer lá por até quinze dias.

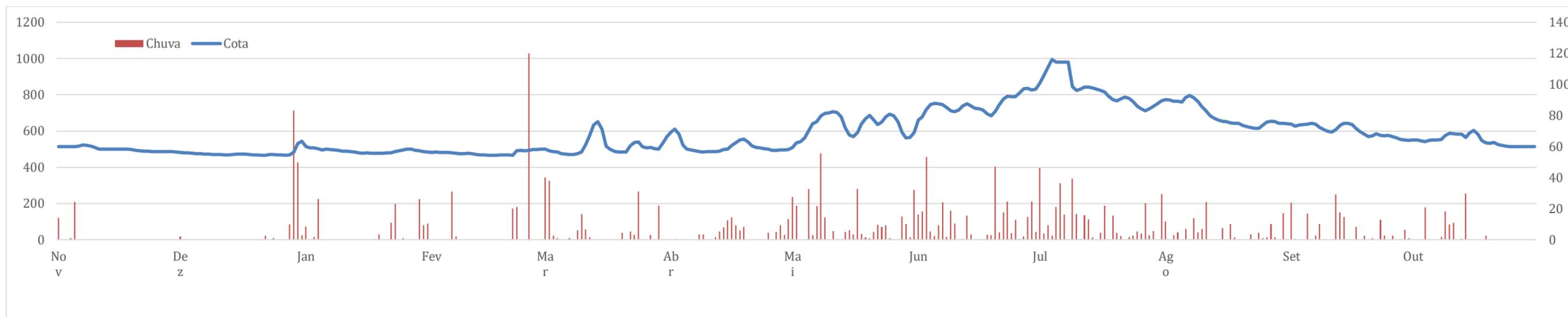
Os motivos apresentados para deixar de realizar o *trekking* ou diminuir a sua frequência são variados. Alguns garantem que simplesmente não possuem mais vontade de fazê-lo, outros argumentam que estão muito ocupados com a manutenção da casa e de das roças, e há quem diga que teme o risco de ser picado por cobras ou ser acometido por outras moléstias¹²⁷.

Para além das motivações particulares, o que me parece mais significativo nessa questão é compreender o *Waimi huu* como uma estratégia econômica, assim como as

¹²⁷ Recentemente durante a pandemia do novo corona vírus, algumas comunidades decidiram por se isolar na floresta praticando o *Waimi huu*. Alguns meses depois, devido sucessivos surtos de malária, essas famílias se viram obrigadas a retornar às suas casas e buscar apoio no posto de saúde (MACHADO, WEIS, et al., 2020). Esse caso corrobora o comentário dos Yanomae do Catrimani sobre os riscos de ficar doente nestas expedições.

demais discutidas aqui, e que pode ser utilizada ou não, dependendo de um amplo conjunto de fatores. Nesse sentido, cabe destacar que, de modo geral, a economia yanomae do Médio Catrimani tem funcionado nas últimas décadas como uma máquina de experimentação e ampliação de possibilidades, na qual nenhuma das atividades tradicionalmente empreendidas chegou a ser completamente substituída por outras soluções, como é o caso das viagens para as cidades e a pesca com novas tecnologias. Assim, cada uma dessas atividades se apresenta como uma ferramenta para melhor produzir as necessidades e interesses das famílias. Talvez a única constante seja que, em todas as famílias, a aposta é sempre na pluriatividade e na circulação.

Figura 14- Calendário de frutos silvestres



Verão				Inverno			
Hoko maki (<i>Oneocarpus bacaba</i>)							
				Mai maki (<i>Euterpe precatória</i>)			
Ēri kiki (<i>Astrocaryum aculeatum</i>)							
				Riō Kosipē (<i>Mauritia flexuosa</i>)			
Raxa kiki (<i>Bactris gasipaes</i>)							
				Okorasi kiki (<i>Attalea maripa</i>)			
Koanari maki (<i>Oneocarpus Bataua</i>)				Koanari maki (<i>Oneocarpus Bataua</i>)			
				Hawari kiki (<i>Bertholletia excelsa</i>)			
Apia Kiki (<i>Micropholis melinoniana</i>)							
				Hota kaxiki (N.I.)			
				Pirima ahi ki (<i>Spondias mombin</i>)			
				Waipora onaki (<i>Theobroma subincanum</i>)			
Mōra mapē (<i>Dacryodes peruviana</i>)		Krepu (<i>Inga spp.</i>)				Mōra mapē (<i>Dacryodes peruviana</i>)	
Wāro uhi muku (<i>couepia caryophylloides</i>)				Xaraka a pē (<i>Manilkara huberi</i>)			
Ruapa Kiki (<i>Caryocar villosum</i>)							
Hera xiki (<i>duroia eriopila</i>)							
				Roa kiki (N.I.)			
Aso asi pē (<i>Pseudomedia laevis</i>)				Ōema pē (<i>Pouroma Bicolor</i>)			
				Poo koko (<i>Gustavia augusta</i>)			
Oruxi pē (<i>Anacardium giganteum</i>)							
				Poroa unaki (<i>Theobroma cacao</i>)			
Werihī siki (<i>Pradosia surinamensis</i>)				Operema axiki (<i>Couma macrocarpa</i>)			

Capítulo 5 – Conexões floresta-cidade: o mundo das mercadorias

*The World was all before them, where to choose
Thir place of rest, and Providence thir guide*

John Milton

No terceiro capítulo anunciei a importância crescente que os deslocamentos para os núcleos urbanos têm no sistema de mobilidade Yanomami contemporâneo. Agora, pretendo descrever as configurações nas quais a mobilidade floresta-cidade acontece, e explorar os sentidos que esses lugares possuem para os Yanomae do Médio do Catrimani.

Tenho como objetivo demonstrar que a relação com a cidade, nesse contexto, possui semelhanças com as experiências de outros povos indígenas da região amazônica já registradas na literatura científica. Sobretudo, no que diz respeito à tendência de construção de territórios multissituados (PELUSO, 2015), nas quais essa vinculação não pressupõe uma ruptura com o território tradicional. Há, no entanto, importantes diferenças na forma como esses espaços se articulam e na maneira como os Yanomae se apropriam deles.

Como nos capítulos anteriores, meu olhar estará voltado aos processos das famílias Yanomae. Todavia, por motivos que serão desenvolvidos ao longo do texto, em certas passagens irei alternar a análise com a história e a descrição das experiências Ÿaroamë. A ideia é discutir aspectos contrastantes nas estratégias dos dois grupos, que nos ajudam a explicar o porquê de observarmos vivências tão diversas em conjuntos multicomunitários tão próximos.

5.1 Mobilidade floresta-cidade na Amazônia: narrativas contrastantes

Embora a organização de grupos humanos em formas citadinas não seja exatamente uma novidade na Amazônia (HECKENBERGER, RUSSELL, *et al.*, 2008), a história urbana da região é usualmente contada em três atos: 1) as primeiras estruturas desenvolvidas pelas missões religiosas e postos militares no século XVII; 2) as cidades formadas e/ou transformadas pela economia da borracha no século XIX; 3) a criação de

novas formas urbanas oriundas da intervenção direta do Estado, na expectativa de promover uma modernização acelerada do território amazônico, a partir da segunda metade do século XX (ALEXIADES & PELUSO, 2016; BECKER, 2004; ELOY, BRONDIZIO, *et al.*, 2015).

O impacto do “terceiro ato” na transformação da organização socioespacial da Amazônia, porém, foi significativamente maior para a conformação da realidade que se observa hoje. Com início na década de 1960, sob o incentivo das políticas de desenvolvimento regional dos militares, a urbanização na Amazônia brasileira assume diferentes formas e dimensões, que incluem desde a expansão das cidades pré-existentes (normalmente ribeirinhas), e a criação de novos assentamentos associados a eixos de desenvolvimento viário, extrativo e agropecuário¹²⁸, até a conversão das comunidades rurais, que, progressivamente, foram adquirindo feições urbanas¹²⁹ (ALEXIADES & PELUSO, 2016).

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), entre 1970 e 2010, a população urbana da Amazônia cresceu a taxas superiores a 500%. E, presentemente, cerca de 75% da população vive em cidades. Não por acaso, a geógrafa Bertha Becker (2004), cunhou o termo “floresta urbanizada” para se referir a essa nova realidade.

Entre os povos indígenas também se observou uma tendência à urbanização, ainda que tardia em relação aos demais grupos sociais. No censo de 1990, registrava-se que 8% da população autodeclarada indígena vivia em ambientes urbanos. E, em 2010, esse número subiu para 40% (IBGE, 2012). Vale ressaltar, contudo, que parte importante desse incremento se deve a um aumento no número de pessoas que passaram a se autodeclarar

¹²⁸ Em Roraima, por exemplo, dos 15 municípios do estado, oito têm sua origem relacionada à construção de rodovias federais (BR-174 e BR- 210) e instalação de colônias agrícolas, como é o caso de Mucajaí, Cantá e Alto Alegre, ou à criação de projetos de assentamento rurais, no caso de Iracema, São João da Baliza, São Luiz do Anauá, Rorainópolis e Caroebe (LACERDA, 2020)

O urbanismo rural do período militar assentava-se na Teoria dos Lugares Centrais de Walter Christaller (1966), e por isso previa a formação de uma rede de lugares, hierarquizados conforme o conjunto de bens e serviços que oferece a sua área de influência. Assim, uma zona de colonização deveria ser formada por três níveis: 1) agrovilas, onde se agrupariam as residências dos trabalhadores rurais, dotadas de escola primária, posto de saúde e pequenos comércios; 2) Agrópolis, núcleos intermediários que englobariam diversas agrovilas, com escolas secundárias, unidades de saúde e comércios mais complexos; e 3) Rurópolis, centro urbano que estenderia sua zona de influência para várias agrópolis, oferecendo bens e serviços superiores (LACERDA, 2020).

¹²⁹ Grande parte dos centros urbanos amazônicos hoje (cerca de 80%) são formados por pequenos núcleos, com menos de 20.000 habitantes, conectados por rios ou estradas, e marcados pela precariedade e escassez de infraestrutura básica.

indígenas, fenômeno conhecido como “etnogênese”, e não a uma efetiva migração de grupos indígenas já recenseados para as cidades (MCSWEENEY & JOKISCH, 2015).

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

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

El proceso de urbanización indígena se conforma a partir de una multiplicidad de movimientos y flujos de personas, objetos e ideas entre múltiples espacios y en múltiples direcciones, siguiendo distintos modos de desplazamiento (circulares, de ida y vuelta, semi-permanentes, etc.), calendarios escolares y productivos, y patrones de residencia, desde asentamientos dispersos a barrios, algunos efímeros, otros más estables (ALEXIADES & PELUSO, 2016, pg. 6)

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

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

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

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

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

Their main territorial strategy is multi-locality, characterised by multi-sited residential and production systems linked by high mobility patterns. Cash income from wage labour and welfare plays a crucial role in these processes: the money is invested in transport, enabling households to extend their swidden area and residential locations. This monetary resource, often seen as creating acculturation and dependence on a globalised lifestyle, allows the Wajãpi and Teko to adjust their resource management strategies and to reconnect with indigenous mobility. (TRITSCH, MARMOEX, et al., 2015, p. 29).

Tal estratégia é descrita também para a organização espacial das famílias Ye'kwana em Roraima, onde a mobilidade floresta-cidade e a diversificação da renda têm permitido o investimento de recursos no próprio território com vistas à dinamização do sistema produtivo (LAURIOLA, 2003).

Trocando em miúdos, os territórios multisituados, seriam então um expediente capaz de oferecer a esses povos o “melhor dos dois mundos” (STOIAN, 2003).

É curioso, porém, o contraste entre a imagem descrita nesses estudos e a maneira como o fenômeno é abordado nos debates públicos. Em alguns, menos informados, não é raro se escutarem elaborações como: “os índios precisam ir à cidade pois não sabem trabalhar a terra”; “estão na cidade porque não têm o que comer na floresta”; “Se possuem tanta terra, por que precisam vir à cidade?”...

Na tentativa de encontrar um marco temporal para o “problema” dos Yanomami na cidade, fiz uma investigação no banco de dados do Instituto Socioambiental (<https://acervo.socioambiental.org/>), que, desde a década de 1970, organiza um *clipping* de notícias sobre os povos indígenas brasileiros. Filtrei a busca por povo, e pesquisei a palavra “cidade”. Naturalmente, esse comando carrega diversos documentos que não tratam exatamente do tema enfocado, mas que no seu texto empregam a palavra cidade por alguma outra razão. O total de resultados foi de 665 itens. Desse número, fiz uma seleção manual a partir dos títulos e de uma leitura “diagonal” das matérias com manchetes ambíguas. A primeira menção ao tópico data de 2008 e foi publicada pelo jornal Folha de Boa Vista com o título “Índios yanomami perambulam em Caracaraí”.

Refletindo sobre o porquê dessa data, cheguei à conclusão de que ela possivelmente está associada a dois fatores principais: 1) uma combinação de vetores internos e externos que conduziram a um aumento na frequência de visitas à cidade por parte dos Yanomami; e 2) uma retomada do debate público acerca dos direitos territoriais indígenas, articulado a pressões do setor minerário e do agronegócio.

Vale lembrar que, naquele período (2006-2010), o impacto das obras do PAC sobre as Terras Indígenas na Amazônia foi um importante ponto em disputa na opinião pública, tendo na hidroelétrica de Belo Monte o seu objeto mais polêmico. Da mesma forma, o julgamento da homologação da TI Raposa Serra do Sol pelo Supremo Tribunal Federal, ocorrido em março de 2009, foi marcado por fortes embates entre narrativas anti- e pro-direitos territoriais indígenas.

Parece-me, pois, bastante evidente que se tornassem mais recorrentes na imprensa peças jornalísticas que viessem a questionar o modelo de demarcação de grandes Terras Indígenas, reciclando a velha máxima “muita terra para pouco índio”. Nesse novo momento, as opiniões contrárias às grandes demarcações de terra construíram o seu argumento com base no suposto paradoxo entre a pobreza material dessas sociedades e o grande potencial de aproveitamento econômico dos seus territórios.

Um exemplo emblemático dessa articulação de ideias é a reportagem publicada no jornal o Estado de São Paulo, no dia 31 de dezembro de 2017, intitulada “pobres bilionários em terras”. Em uma prosa cheia de armadilhas, o autor chega a sugerir que, apesar das amplas áreas, os indígenas “não têm qualidade de vida, mesmo para os seus modestos padrões”, que são “incapazes de prover sua alimentação”, e, por isso, cada vez mais dependem de cestas básicas para sobreviver. Ele, porém, não é capaz de apontar no texto dados que comprovem sua argumentação.

No caso específico das reportagens sobre os Yanomami verifica-se também a articulação desses juízos, isto é, o fato aparentemente contraditório dos indígenas possuírem muitas terras e serem ao mesmo tempo sujeitos de poucas posses materiais. É curioso notar que, além disso, os jornalistas e os entrevistados do poder público recorrem frequentemente à imagem dos Yanomami como povo nômade e errante para explicar sua presença nesses espaços.

Sobre a permanência de alguns Yanomami em Caracaraí por semanas, o Diretor substituto do Serviço de Assistência da FUNAI afirma: “São nômades e mesmo sendo aconselhados a não permanecerem na cidade, eles não possuem um padrão lógico” (Folha de Boa Vista, 14/02/2008, ANEXO E).

Ora, como se destacou nos capítulos anteriores, apesar de os Yanomami serem um povo de alta mobilidade, o termo nômade não se ajusta à forma socioespacial como eles se organizam. Tampouco existem evidências ou razões para afirmar que o deslocamento para as cidades está relacionado a problemas estruturais do sistema produtivo indígena (ver capítulo 4), como as peças jornalísticas insistem em alegar.

Nota-se, portanto, que o conceito de nomadismo neste contexto deriva menos de uma observação atenta do modo de vida indígena e mais de preconceitos disponíveis no senso comum, que são reciclados com objetivos políticos específicos¹³⁰. O sentido de nômade, como vimos no capítulo 3, está vinculado à representação de povo errante, dependente da extração de recursos e incapaz de manejar e produzir paisagens, reforçando a opinião de que as Terras Indígenas seriam uma espécie de “desperdício social”, e não o reconhecimento de uma forma própria de relação com o espaço.

¹³⁰ Sobre isso, Ramos (1995, nota 2) sublinha: “Talvez oriundo do Crescente Fértil, quando as primeiras cidades-estados da Suméria e Caldéia se esconderam atrás de muralhas e deixaram de fora os ‘bárbaros nômades’, esse conceito (e outros como tribo, povos marginais, ou caçadores e coletores) vem sendo usado para estabelecer a diferença entre civilizados e primitivos e reforçar um valor ocidental que a vida sedentária representa. O caso do nomadismo é mais um exemplo do que Bourdieu (1989:36) chamou de ‘persuasão clandestina’ do senso comum sobre a linguagem e, evoco Whorf, no pensamento antropológico.”

Em toda esta pesquisa, busquei demonstrar a falsidade desses pressupostos e a completa ausência de evidências objetivas que podem sustentar esse tipo de argumentação. Nos capítulos 2 e 3, destaquei os aspectos sociopolíticos da mobilidade Yanomami, no sentido de desconstruir a ideia de que ela seria uma mera resposta a constrangimentos ambientais. Apontei também como a mobilidade se atualiza no decorrer da história, variando em um gradiente que teria como polos o sedentarismo e o nomadismo, polos que nunca são atingidos em estado absoluto. No capítulo 4, examinei o sistema produtivo yanomae e suas relações com a mobilidade, concluindo que os deslocamentos permanentes são estratégias econômicas importantes tanto à agricultura, quanto à caça e à coleta, e que não há indícios de que os ajustes realizados pelos Yanomae ao longo dos anos, em função do contato, tenham conduzido as famílias a uma crise no seu modelo produtivo, muito pelo contrário.

Inspirado pelas descrições da mobilidade-floresta em outros grupos indígenas e pela trajetória desta análise, buscarei explorar as formas como essa articulação se produz e reproduz no nosso contexto, e assim tentar aproximar o leitor dos possíveis sentidos da cidade para os Yanomae do Médio Catrimani.

5.2 O caminho das mercadorias

If friends make gifts, gifts make friends

Marshall Sahlins

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

Na nossa língua, demos aos objetos dos brancos o nome de *matihî*. Usamos essa palavra para falar das mercadorias, mas ela existia muito antes de esses forasteiros chegarem até nossa floresta. É uma palavra do começo. Antigamente, eram outras coisas que nossos maiores nomeavam com ela. Chamavam de *matihî* todos os adornos com que se arrumavam para as festas *reahu*: os tufos de caudais de arara, os rabos de tucano, as braçadeiras de cristas de mutum e jacamim que ornavam seus braços e as pequenas penas de

papagaio e cujubim que enfiavam no lobo das orelhas. Também caçavam pássaros *sei si*, *hērīma si* e *wisawisama si*, pela beleza de seus despojos, que também nomeavam *matihi*. Assim, antes de uma festa *reahu*, os grandes homens que convidavam seus aliados nunca deixavam de exortar os rapazes de suas casas, chamando: “Vão flechar *matihi*, para não parecerem feios e maus caçadores em suas danças de apresentação!”. As moças cheias de admiração, diziam dos rapazes que usavam muitos desses adornos de penas: “Como está lindo! Está coberto de *matihi*!”. E os outros habitantes da casa aprovavam: “*Awei*! Ele é um ótimo caçador de *matihi*!” Assim era. Para nós, xamãs, essa palavra é também muito valiosa porque nomeia bens que pertencem a *Omama* e aos *xapiri* que ele criou. A visão desses enfeites torna nosso pensamento claro e forte. Por essa razão, a palavra que os designa também tem valor de espírito: ela evoca a beleza dos *xapiri* que são seus donos e nos faz pensar neles.

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

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

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

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

Os objetos industrializados são valorizados em virtude de sua utilidade, ao bem-estar que geram e aos ganhos de produtividade que proporcionam. Um machado, por exemplo, diminui de oito a dez vezes o tempo necessário para abrir uma clareira de

mesmo tamanho utilizando as técnicas tradicionais (CARNEIRO, 1979). Uma rede manufaturada é mais confortável que uma rede de casca de árvore, e é muito menos demandante em tempo de produção do que uma rede de algodão confeccionada por uma mulher Yanomami, que precisaria plantar, colher, descaroçar, transformar em fio e depois trançar a rede.

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

Além da utilidade prática, digamos assim, nota-se também a finalidade estética de alguns desses objetos. Os calções esportivos, a lã vermelha e as miçangas são exemplos desse tipo de proveito. Nas danças de apresentação das festas *reahu*, as moças exibem belas tangas e colares de contas multicoloridas, e os jovens, com suas bermudas de surfista e relógios Casio F 91 W, sugerem ares cosmopolitas, cada qual com o seu trunfo no jogo de sedução que travam uns com os outros.

Os não indígenas costumam pensar o processo de incorporação de objetos estrangeiros como algo que levaria a uma gradual perda de cultura, primeiro pela perda da cultura material para depois levar à substituição dos modos de vida e da maneira de imaginar o mundo. No Catrimani, porém, esse não parece ser o caso. Em certo sentido, os objetos manufaturados, na visão nativa, têm o potencial de torná-los Yanomami “melhores”, e não “menos” Yanomami. Um indivíduo dotado desses objetos é um melhor agricultor (facões e machados), melhor caçador (cachorro), melhor pescador (motor rabeta e anzol), e uma pessoa mais exuberante (acessórios diversos), isto é, um Yanomami aperfeiçoado. Nas suas falas, os Yanomami não expressam especial saudosismo em

relação a certos utensílios, como a panela de barro ou o anzol de osso... Muito pelo contrário, são, muitas vezes, jocosos quando se referem à tecnologia dos antigos. Na perspectiva Yanomami, portanto, os objetos dos brancos fazem parte da sua vida, assim como qualquer outro elemento de sua cultura material. Veja-se por exemplo a colagem realizada pelos Yanomae na oficina do PGTA que tinha por objetivo discutir a ideia de “bem viver”.



Figura 15 – Colagem produzida pelos Yanomae sobre conjunto de elementos importantes ao seu “bem viver”

Fonte: Arquivo Missão Catrimani, 2016

As mercadorias foram, então, um elemento-chave na construção da relação entre os missionários da Consolata e os Yanomami, e ainda que cada uma das partes tivesse interpretações muito diferentes sobre seus objetivos e desdobramentos, o resultado parecer ter cumprido as expectativas de ambos, pelos menos parcialmente.

Desde os primeiros anos da Missão, os padres buscaram estabelecer um sistema de trocas que estivesse lastreado no trabalho. Um de seus fundadores, Padre Calleri, na época da construção da pista de pouso, implementou um modelo de troca baseado em fichas de plástico coloridas, apelidadas de *mamo*¹³¹, que representariam o esforço empregado em determinada atividade, e que poderiam ser permutadas por objetos disponíveis em uma cantina da Missão. Se fosse do interesse do trabalhador, as fichas poderiam ser depositadas em pastas, permitindo-o acumular recursos e adquirir artigos mais valiosos com o passar do tempo (DALMONEGO, 2015).

Para o religioso, esse sistema teria a finalidade de ensinar aos indígenas o valor do próprio trabalho¹³² e torná-los propensos a poupar, visando à sua autonomia no médio prazo. No entanto, mesmo com o passar dos anos a “lógica do *mamo*” não foi incorporada pelos Yanomami, e o sistema acabou extinto na década de 1970, quando foi introduzido o dinheiro pelos trabalhadores da Perimetral Norte, que faziam pouco-caso da “moeda” da Missão (DALMONEGO, 2015).

Nesse ponto, entendo que seria interessante promover uma pequena interrupção na história das mercadorias para assinalar alguns aspectos fundamentais da economia indígena, e discutir os equívocos de Padre Calleri em seu empreendimento. Utilizarei como ferramenta de análise as elaborações teóricas de Marshall Sahlins (1972) sobre o sistema de troca das sociedades indígenas, o qual ensina que, nesses grupos, a troca funciona pela lógica da reciprocidade. Para o autor, existe um contínuo de variações na experiência da troca que obedece sobretudo a critérios sociais, ou seja, não se trata de uma permuta absolutamente equilibrada em todos os casos; a reciprocidade admite graus.

Esquemáticamente, Sahlins propõe pensarmos a reciprocidade a partir de três pontos na extensão de um eixo horizontal. Na metade do eixo, estaria a chamada “reciprocidade equilibrada”, em que a retribuição é feita quase que imediatamente e equivale, no seu valor, aos bens recebidos em troca. Exemplos dessa categoria incluem desde transações matrimoniais - com permuta “coisas” idênticas, ao comércio - que faz a troca bens diferentes, com valores proporcionais. Em um extremo do eixo está a “reciprocidade generalizada”, cujas transações baseiam-se em linhas de assistência gratuita, em que não há expectativa de retorno material direto. O autor exemplifica essa modalidade com o compartilhamento voluntário de alimentos no interior do núcleo

¹³¹ *Pei mamo* na língua yanomami quer dizer olho, que faz referência ao formato circular das fichas que eram entregues em troca de tempo de trabalho.

¹³² A laboriosidade é um dos princípios do Instituto da Consolata.

familiar e a famosa generosidade dos chefes tribais, tão comentada nos diários de viagens e livros de antropologia. No outro extremo, estaria a “reciprocidade negativa”, definida como a tentativa de conseguir alguma coisa sem dar nada em troca, em uma situação que os participantes possuem interesses opostos. Na literatura etnográfica, situações atribuídas à reciprocidade negativa aparecem frequentemente como regateio, trapaça ou roubo.

De acordo com o antropólogo americano, as trocas nas sociedades indígenas variam, pois, dentro desse quadro, e a disposição de praticar uma ou outra forma de reciprocidade depende de circunstâncias sociais e econômicas específicas. Conforme o autor, o primeiro filtro que se impõe é o parentesco e a distância social: entre os parentes próximos, existe a tendência a compartilhar; entre os parentes distantes ou não parentes, a disposição ao comércio, e, entre os inimigos, práticas ladinas. Há, com efeito, uma relação diretamente proporcional entre parentesco e reciprocidade.

O parentesco, todavia, não é a única estrutura que se relaciona com o sistema de trocas. Soma-se a ele critérios como diferenças hierárquicas, na qual a reciprocidade caminha da generalizada para a negativa na direção da alta à baixa hierarquia, o que explicaria o comportamento generoso nos chefes ameríndios, e a desigualdade de riqueza, que segue a mesma lógica: “*The greater the wealth gap, therefore, the greater the demonstrable assistance from rich to poor that is necessary just to maintain a given degree of sociability.*”¹³³ (SAHLINS, 1972, p. 211).

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

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

¹³³ Quanto maior a diferença de riqueza, maior a necessidade de assistência dos ricos para com os pobres, para garantir certo grau de sociabilidade. (Tradução nossa)

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

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

Os objetos que fabricamos, e mais ainda os dos brancos, podem durar muito além do tempo que vivemos. Eles não se decompõem como as carnes do nosso corpo. Os humanos adoecem, envelhecem e morrem com facilidade. Já o metal dos facões, dos machados e das facas fica coberto de ferrugem e sujeira de cupim, mas não desaparece tão depressa! Assim é. As mercadorias não morrem. É por isso que não as juntamos durante nossa vida e nunca deixamos de dá-las a quem as pede. Se não déssemos, continuariam existindo após nossa morte, mofando sozinhas, largadas no chão de nossas casas. Só serviriam para causar tristeza no que nos sobrevivem e choram nossa morte. Sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldade. Já que somos mortais, achamos feios agarrar-se demais aos objetos que podemos vir a ter. Não queremos morrer grudados a eles por avareza. Por isso ele nunca ficam muito tempo em nossas mãos! Nem bem acabamos de consegui-los e logo os damos a outros que, por sua vez, os querem. E assim as mercadorias se afastam de nós depressa e vão se perder nas lonjuras da floresta, carregadas pelos convidados de nossas festas *reahu* ou por outros visitantes. (KOPENAWA & ALBERT, 2015. Pp. 409-410)

O segundo aspecto que pode ser extraído da historietta é o funcionamento do filtro da desigualdade de riquezas na minha relação com minha “irmã” yanomae. Além do fato

de que ao ser adotado pela sua família o direito de uso das minhas posses se estenderia a ela, como *napë* sou reconhecido pelos meus interlocutores indígenas como alguém dotado de fortuna, com acesso inesgotável a fontes de *matehi pë*, e, portanto, com a obrigação moral de doá-las. Isto é, na visão yanomae eu tinha a dupla obrigação de abastecê-los de mercadoria.

Voltando então à história das mercadorias no Catrimani, vê-se que, ao contrário do que Padre Calleri imaginava, a aquisição dos bens na cantina era vista pelos Yanomami não como uma remuneração justa pelos seus esforços na manutenção das estruturas da Missão, mas sim como uma obrigação moral dos padres em distribuir sua riqueza entre seus novos aliados. Nada mais natural, pois, que a “lógica do mamo” não fosse corretamente incorporada pelos indígenas.

Da mesma forma, não é por acaso que a cantina, sempre tenha sido alvo de inúmeros pequenos furtos e arrombamentos noturnos (DALMONEGO, 2015). Pode-se, nesse caso, considerar que os roubos se constituíam em uma espécie de protesto contra o descumprimento das regras da reciprocidade por parte dos missionários, uma sanção ao seu comportamento sovina (*xi imi*)¹³⁴.

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

Em outros locais, onde os Yanomami não haviam tido experiências semelhantes, de manifestações contínuas de recusa à reciprocidade generalizada por partes dos brancos, a projeção do comportamento generoso aos estrangeiros teve um impacto fatal, como foi o caso da aproximação dos primeiros garimpeiros no auge da corrida do ouro¹³⁵. Ou mesmo na relação entre os *ÿaroamë* e os trabalhadores da Perimetral Norte.

¹³⁴ Kelly & Matos (2019) citam também um caso de um Yanomami na Venezuela que tentou abrir um pequeno comércio nas proximidades da aldeia e teve de fechá-lo devido aos contínuos “roubos” efetuados pelos seus parentes.

¹³⁵ Como vimos no primeiro capítulo para o caso do Papiu, quando os Yanomami se deram conta de que a chegada dos garimpeiros não era equivalente ao fluxo permanente de mercadorias, as doenças já haviam levado boa parte da população e suas condições sanitárias e ambientais eram terríveis.

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

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

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

Nós havíamos nos instalado no Ajarani e, pouco depois, começamos a notar mudança no comportamento dos índios: eles começavam a se afastar de nós, na missão, porque nossa situação financeira era precária, nossas posses eram poucas ... A construtora da estrada era rica ... Tudo era abundância, então os índios vinham nos dizer que não tínhamos nada e que o negócio que eles chamam de cantina tinha muitas coisas: “a cantina tem muito açúcar, doces, conservas, remédios, tem tudo”, era o que diziam, “tem carros” eles começaram a se habituar a andar de caminhão, de pick-up ... Por outro lado, o pessoal da construtora era agradável com eles, lhes davam muita comida porque não queriam que os atacassem enquanto trabalhavam na abertura da estrada, de modo que, logo que os índios chegavam no canteiro de obras, os trabalhadores lhes davam açúcar, sal, doces. Em muitas casas indígenas, cheguei a ver 4 ou 5 caixas intactas de açúcar, que os índios podiam comer quando quisessem; os funcionários da construtora me diziam que era porque temiam o ataque dos índios, por isso se sentiam obrigados a não lhes recusar nada ... (Entrevista com pastor, março 1984, filme A2, Antenne 2, arquivo pessoal de Bruce Albert In: FARAGE, 1999, p. 7).

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

A cantina existiu por mais de 30 anos no Catrimani. Com o fim do “*mamo*”, ela passou a funcionar no sistema de trocas diretas. Além de pequenos serviços, os Yanomami podiam trocar *matehi pë* por objetos fabricados por eles e que podiam ser comercializados como artesanato, ou por produtos da roça, como cachos de banana, cestos de macaxeira e frutas diversas. Os missionários usavam os alimentos trocados para manter

os pacientes alojados no posto de saúde ou como fonte de alimentação da equipe. A produção artesanal acumulada era levada para Boa Vista e vendida para lojinhas localizadas na orla da cidade. Às vezes era preciso ir até Manaus para conseguir vender todo o estoque e conseguir o recurso para adquirir mais objetos manufaturados. Ainda assim, a manutenção da cantina dependia de doações e apoio financeiro de projetos ligados à igreja católica.

Alguns motivos contribuíram para o fechamento da cantina em meados dos anos 2000. Entre eles, a proibição do comércio de artesanato com partes de animais silvestres, reduzindo drasticamente a quantidade de artefatos yanomami que podiam ser vendidos, e tornando o balanço da loja ainda mais deficitário. Mas, segundo os missionários, a principal razão para o fim da cantina foi o processo de assalariamento de funcionários indígenas da saúde e da educação que trouxe grandes mudanças para a relação entre os Yanomami, as cidades e o mundo das mercadorias.

Os primeiros Yanomami assalariados foram os profissionais indígenas de saúde, no contexto de transição do modelo de prestação de serviço dos convênios para a FUNASA (Ver notas sobre a história do Distrito no capítulo 2). Inicialmente, os AIS e microscopistas recebiam o seu ordenado em dinheiro vivo, que lhes era enviado mensalmente em envelopes, com a troca da equipe de saúde. Eles foram incentivados pelos missionários a guardarem o dinheiro e a criarem um Fundo Comunitário para comprar os objetos demandados pelas famílias. O argumento dos missionários era que esses Yanomami tinham a responsabilidade de abastecer suas respectivas casas-coletivas com os artigos necessários, uma vez que tinham sido escolhidos como representantes dessas comunidades para o trabalho.

O fundo seria gerido por um representante de cada conjunto multicomunitário. Os representantes deveriam somar os salários da região e estabelecer uma espécie de quota para os pedidos das famílias. Depois, ir de fogo em fogo¹³⁶ anotando os objetos de interesse em uma lista de compras. Geralmente as encomendas superavam o valor da quota, o que colocava os responsáveis sob grande constrangimento. De um lado, os missionários cobrando rigor matemático; do outro, seus parentes exigindo um comportamento generoso¹³⁷.

¹³⁶ As famílias nas casas-coletivas se organizam em torno de fogueiras.

¹³⁷ Situação semelhante é relatada por Pimenta (2006) entre os Ashaninka do rio Amônia. O autor conta que em determinado momento, uma liderança indígena da região, vendo o sucesso da cooperativa de uma família proeminente desse povo, buscou apoio para reproduzir o empreendimento entre os seus. No entanto, seguindo a etiqueta indígena, distribuiu as mercadorias disponíveis na sua loja para os seus corresidentes

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

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

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

Pouco antes da extinção do fundo, os professores também começaram a ser remunerados, inicialmente com uma bolsa de R\$150,00 e, anos depois, com um salário de R\$1.500,00. Conforme um ex-professor, com quem tive a oportunidade de conversar, a remuneração dos docentes é tida como uma espécie de conquista histórica da classe¹³⁸. Em uma oficina de formação, que reunia pessoas de diferentes regiões, os professores do Catrimani pela primeira vez tiveram notícias de que essa atividade poderia ser recompensada com dinheiro: “Vimos os parentes de outras regiões recebendo dinheiro. E então pensamos, será que todos os participantes do curso vão ganhar? Depois descobrimos que só os professores da CCPY recebiam. Ai, começamos a lutar pela nossa contratação”.

Com o aumento do número de salários e a ideia do fundo naufragando, a pressão sobre a cantina aumentou. Os profissionais indígenas deixavam de poupar os salários e fazer viagens com fins coletivos e passaram a comprar os objetos diretamente no Catrimani atendendo às exigências imediatas dos seus parentes por objetos úteis no dia a dia. A demanda de trabalho na cantina crescia e era preciso que os missionários

sem exigir uma contrapartida em produtos agrícolas ou artesanato. Tal gesto provocou a indignação dos brancos que apoiaram o seu projeto, que entenderam a ação da liderança como um ato de irresponsabilidade econômica.

¹³⁸ A luta pelo direito ao Salário é evidente nos relatos do Projeto Político Pedagógico do centro de Formação Yano thëã (YANO THËÃ, 2019).

dedicassem mais tempo ao estabelecimento. Da mesma forma, o estoque precisava ser renovado com mais rapidez, mas o custo de transporte impedia que isso fosse feito.

Diante desse dilema, os missionários apostaram que a cantina poderia sobreviver se algumas reformas fossem feitas. A primeira delas seria incorporar no preço dos objetos o custo de seu transporte, o que permitiria diminuir o prejuízo do estabelecimento e garantir a renovação do estoque de maneira mais ágil.

Essa manobra, porém, foi vista com grande desconfiança pelos Yanomami. Eles comparavam os preços praticados na cidade e na floresta, e acusavam os padres de os estarem enganando. Por mais que os missionários tentassem explicar a taxa e a sua importância para a sobrevivência da cantina, os Yanomami não deixavam de interpretá-la como uma espécie de trapaça.

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

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

Não custa lembrar o importante papel que a circulação dos objetos desempenha na consolidação das alianças políticas. As trocas, durante as visitas e as festas, ajudam a atualizar as relações amistosas entre pessoas e comunidades, sempre na direção do mais abastado para o menos, em certo sentido, das terras baixas às terras altas. Como as conexões entre as comunidades se estendem virtualmente para a totalidade da terra-floresta, isto é, mais de 600 aldeias e 22 milhões de hectares (TILLET, SENRA, *et al.*, 2014), a influência sobre as fontes de *matehi pë* são enormes e quase infinitas. Os indigenistas costumam brincar dizendo que os objetos presenteados são rapidamente sugados por uma espécie de “buraco negro” Yanomami. Ademais, acrescenta-se ao fato de a população estar em franco crescimento a nova condição histórica de

compartilhamento de uma identidade étnico-territorial, que tem estimulado a ampliação do campo das alianças.

Quando o caminho que leva a uma outra casa não é para nós uma trilha de mercadorias, dizemos que tem valor de inimidade. Nesse caso, podemos guerrear contra as gentes às quais ele leva, se acharmos que uma das nossas mulheres ou velhos pode ter sido morto por seus feiticeiros *ōka*. Ao contrário, quando entramos pela primeira vez em contato com os habitantes de uma casa desconhecida para fazer amizade, trocamos com eles tudo o que temos.

Quando somos generosos, visitantes e convidados voltam para suas casas satisfeitos e alegres. Se, ao contrário, ficamos avarentos, eles partem com o peito cheio de raiva, porque recusar-lhes bens equivale a uma declaração de inimidade. (KOPENAWA & ALBERT, 2015 p. 414.)

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

Isto posto, eu diria que, tal como nos Xikrin, grupo Kayapó do sudeste do Pará, a afluência de objetos industrializados tem ajudado a promover uma espécie de “esquentamento” da vida ritual yanomami (GORDON, 2006), que, por sua vez, contribui para a atualização das alianças entre aldeias e pessoas. Entretanto, em vez de produzir uma estrutura em espiral, em que um meio mundo de objetos é acumulado, produzindo grande coerção inflacionária no sistema econômico indígena, entre os Yanomami, a ausência de uma estrutura política hierárquica promove uma dinâmica centrífuga, na qual os objetos que circulam costumam ser os mesmos, com pequenos acréscimos e substituições ao longo do tempo.

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

Naturalmente, tentativas de construir alternativas de acesso direto aos bens industrializados já vinham sendo feitas antes mesmo do fim da cantina. Não pretendo sugerir que foi unicamente o fechamento desse posto de troca que estimulou os yanomami do Catrimani a se aventurarem nas cidades. Entendo que a crise da cantina foi apenas um

dos fatores que contribuiu para isso e, de certa forma, ela também está conectada a outros processos mais amplos que influenciavam a maneira como os Yanomami passaram a se organizar política e economicamente.

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

Os Yanomami do Catrimani contam que, nas primeiras viagens para acessar o dinheiro no banco e fazer compras, os missionários os acompanharam para ensiná-los a manusear o caixa eletrônico e lidar com a burocracia que a contratação por CLT envolve. Pouco tempo depois, porém, desacordos sobre o que deveria ser comprado levou-os a se descolarem de seus ajudantes. Os missionários incentivavam os Yanomami a comprar ferramentas agrícolas e eles, muitas vezes, queriam investir o dinheiro em itens como tênis e relógio de pulso.

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

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

A minha hipótese, portanto, é que a experiência “bem sucedida” dos assalariados contribuiu para que as demais famílias passassem a ver, na cidade, um espaço de

reprodução econômica possível, e que, com a ausência de uma outra fonte de *matehi pë* disponível, essa possibilidade foi se transformando em algo imprescindível.

Finalmente, é fundamental citar o papel que os benefícios sociais tiveram na ampliação e no impulsionamento desse processo. A aposentadoria, o auxílio-maternidade e o Bolsa Família não só permitiram o acesso a uma renda às famílias que não possuem assalariados, como também mudaram as condições econômicas em diversos núcleos urbanos ao redor da TI Yanomami. Os benefícios sociais lograram um efeito muito significativo na dinamização da economia de vilas e pequenas cidades, praticamente ressuscitando o comércio desses lugares¹³⁹. Ao mesmo tempo, esses recursos facultaram a muitas famílias não indígenas investirem em suas propriedades ou pequenos negócios, contratando mão de obra barata e intermitente indígena.

A economia do açaí é o melhor exemplo desse arranjo. Hoje, alguns jovens Yanomae, durante a safra dessa palmeira, vão à Caracará e Santa Maria do Boiaçu para trabalhar colhendo a fruta para pequenos “empresários” que processam e congelam a polpa para comercializar localmente.

Outro caso, de ares menos simpáticos, é a utilização da mão de obra indígena na ocupação de áreas de florestas em terras públicas não destinadas. Os *Yaroamë*, que possuem uma longa história de relação com fazendeiros e colonos desde a abertura da perimetral, são contratados para instalar cerca, roçar e ocupar, como “caseiros”, fazendas abertas entre o rio Ajarani e Apiaú, região que nos últimos anos tem tido uma das maiores taxas de desmatamento do estado, devido a uma corrida para ocupar as glebas que devem ser repassadas, pela União, para o controle de Roraima, como resultado do acordo com Governo Federal para a demarcação da TI Raposa-Serra do Sol.

A seguir descreverei as diferentes cidades frequentadas, as formas de deslocamento, as principais atividades desenvolvidas e serviços utilizados pelos Yanomami. Como se verá, o acesso a bens manufaturados não é a única razão para esse deslocamento, mas é seguramente a mais relevante.

¹³⁹ A título de ilustração, segundo o Plano de Manejo do Parque Nacional Serra da Mocidade, a renda per capita média de Caracará cresceu 8,46% nas últimas duas décadas, passando de R\$ 309,85, para R\$ 336,05, em 2010. Neste mesmo município, a proporção de pessoas pobres, ou seja, com renda domiciliar per capita inferior a R\$ 140,00 (a preços de agosto de 2010), foi de 47,75%, em 1991, para 35,46%, em 2010. Em Rorainópolis, município que abriga Santa Maria de Boiaçu, a renda per capita média cresceu 28,37%, subindo de R\$ 221,41, em 1991, para R\$ 284,22, em 2010. Já a proporção de pessoas pobres passou de 65,39%, em 1991 para 42,66%, em 2010 (ICMBIO, 2018).



Figura 16 - Grupo Yaomae do Kaxiapiu em trecho da Perimetral Norte.

Crédito: Acervo de Bruce Albert, 1975.



Figura 17 - Notícia do portal G1 sobre a presença de indígenas yanomami na cidade de Boa Vista.

Fonte: disponível em < <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2014/08/sem-comida-em-aldeia-indigenas-buscam-apoio-nas-ruas-de-boa-vista.html>>

5.3 Do Catrimani às cidades

5.3.1 Pela terra e pelo ar

Hoje, existem pelo menos cinco núcleos urbanos de referência para os Yanomami do Catrimani, a saber: Mucajaí; Vila Campos Novos; Caracaraí; Santa Maria do Boiaçu; e Boa Vista (ver Mapa 15 e Mapa 16). As formas de acesso e as razões para o deslocamento variam para cada tipo de lugar e para cada tipo de pessoa ou grupo que realiza o movimento.

Boa Vista, capital do estado de Roraima, possui certo destaque nesse panorama, pois é onde estão localizadas as principais estruturas de serviços urbanos utilizados pelos Yanomami. Aqueles que necessitam receber um atendimento de saúde mais complexo são levados à cidade nas aeronaves da SESAI e, a depender do quadro de saúde e do seu perfil etário, são internados nos hospitais (Hospital Geral de Roraima, Hospital da criança Santo Antônio e Hospital Materno Infantil Nossa Senhora Nazareth), ou na Casa de Apoio do Índio Yanomami (CASAI Y). Nesta última ficam os pacientes que realizam exames de alta e média complexidade ou que se encontram em fase de recuperação esperando o voo de volta. Normalmente, junto do paciente segue um acompanhante. O mais comum é que este seja alguém do sexo masculino e que tenha certa familiaridade com a língua portuguesa. Às vezes, os Yanomami usam esse recurso como uma oportunidade para ir à capital resolver problemas de outra natureza, como retirar documentos, assinar contratos ou fazer compras, mas para isso eles devem ter autorização da coordenação do Distrito Sanitário, o que é cada vez mais difícil.

Pessoas que precisam de tratamentos frequentes e complexos ou de cuidados especiais costumam viver na CASAI Y, o que configura uma experiência de grande tormento e melancolia para os Yanomami. Diferentemente de outras situações relatadas na literatura sobre indígenas que vivem na cidade por causa de problemas de saúde (HORTA, 2017), entre os Yanomami de Roraima não tenho ciência de famílias inteiras que tenham se mudado para a cidade por essa razão.

Ir a Boa Vista por motivos de saúde é a forma de visita à cidade mais democrática na TI Yanomami. E, para alguns segmentos da população, como idosos e mulheres, trata-se da única razão para se fazer uma viagem como essa. Não sistematicamente, perguntei a diversas pessoas no Catrimani se elas já tinham feito qualquer excursão para fora da TIY. A grande maioria afirma que não, ou que foi raras vezes, todas em função de tratamentos de saúde.

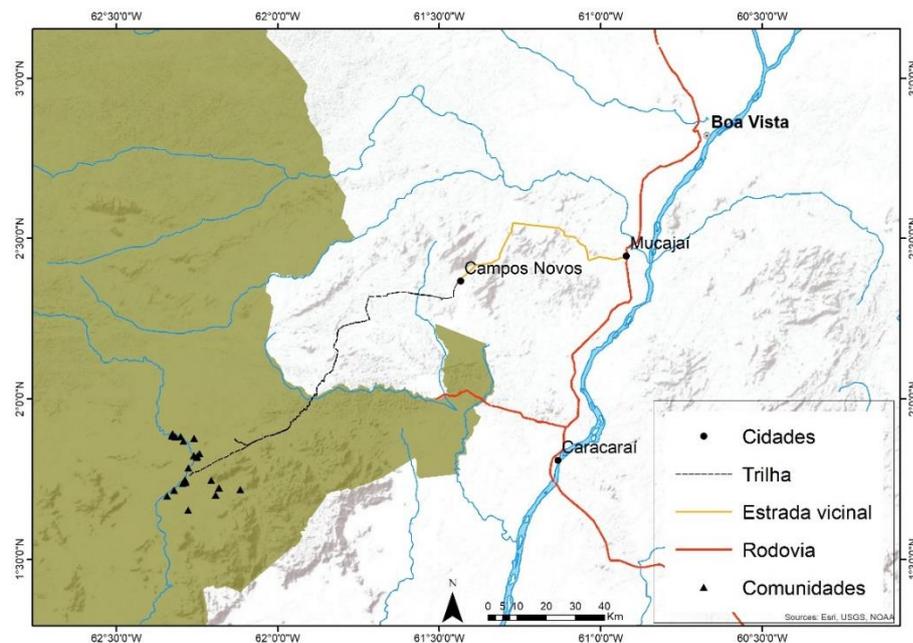
É importante dizer que ir a Boa Vista e ficar na CASAI Y não necessariamente se constitui em uma experiência urbana autêntica. Como a CASAI Y está localizada na periferia da cidade, já na transição com a zona “rural”, para a maior parte das pessoas é muito difícil se deslocar dali até a região central. Não existe transporte público que faça tal itinerário e o taxi custa de R\$ 80,00 a R\$ 120,00. Assim, o mais comum é que as pessoas passem todo o período de internação sem sair da CASAI Y.

Os profissionais indígenas de saúde são vistos pelos demais yanomami como figuras altamente privilegiadas por poderem contar com a estrutura logística da SESAI para viajar a Boa Vista. Com certa frequência AIS, microscopistas e barqueiros aproveitam os voos para ir à cidade sacar o seu salário e fazer compras. A SESAI disponibiliza um encarregado que os auxilia nessas compras e organiza uma casa, onde eles podem pernoitar em troca de uma contribuição em dinheiro, proporcional aos dias de estadia.

O cargo de professor, apesar dos vencimentos superiores aos dos cargos da saúde, tende a ser menos ambicionado pelos jovens, justamente pela ausência de apoio logístico. Os professores devem ir a Boa Vista para entregar os diários de classe e renovar os seus contratos anualmente¹⁴⁰, mas para isso não recebem nenhum suporte da Secretaria de Educação do Estado de Roraima. As opções que eles possuem são: conseguir uma carona nos aviões que transportam mantimentos para os missionários ou realizar uma longa caminhada de seis dias até a Vila de Campos Novos¹⁴¹, onde conseguem contratar um transporte para a capital. A van que faz a rota Campos Novos-Boa Vista custa algo como R\$ 30,00, e o frete da caminhonete, que pode avançar nas vicinais para além da vila vale R\$ 1.800,00.

¹⁴⁰ Como não são concursados os professores indígenas de Roraima devem se submeter ao processo seletivo anual. No início do ano os professores são (re)contratados e no final do ano são demitidos, ainda que a mesma pessoa vá ocupar o mesmo cargo nos anos seguintes.

¹⁴¹ Para se chegar a Campos Novos saindo da Missão o trajeto é o seguinte: no 1º dia, caminha-se até o rio Arapari, onde se pernoita; no 2º dia, vai-se até a antiga casa dos Xexenatheri para lá dormir; no 3º dia, caminha-se por uma trilha na direção do limite da TIY, dormindo em um acampamento improvisado; no 4º dia, atinge-se uma vicinal, já fora da TIY, e se pernoita em um outro acampamento improvisado; no 5º dia, passa-se pela porteira 30 e dorme-se na vicinal 6. Apenas no sexto dia chega-se em Campos Novos.



Mapa 15– Conexões terrestres entre as comunidades do Médio Catrimani e as cidades de Roraima

Fonte: Mapa elaborado pelo autor

Uma vez em Boa Vista os professores pernoitam em hotéis, na casa de apoio do Conselho Indígena de Roraima (CIR), por um valor simbólico, ou na sede do Instituto Socioambiental (ISA), onde podem permanecer sem custos.

Como já visto, nem sempre foi assim. No início do processo de assalariamento, os professores contavam com o apoio dos missionários para fazer suas compras e resolver problemas burocráticos, contudo, por diversas razões, acabaram optando por uma maior autonomia na cidade, ainda que ela custe mais e, às vezes, ofereça riscos.

O fato é que justamente por não disponibilizarem de maior suporte na capital os professores são aqueles que mais circulam pela cidade e a desbravam. Os salários costumam se acumular nas contas bancárias durante os meses em que estão nas aldeias, e por isso, quando chega a oportunidade de sacá-los, os yanomami contam com uma pequena fortuna que lhes permite experimentar tempos de abundância em Boa Vista. É comum escutar nas ruas algumas pessoas dizendo que frequentemente veem “índios garimpeiros” esbanjando nos comércios do centro. Mal sabem eles que essas figuras são, na verdade, professores indígenas usufruindo do seu ordenado de maneira pouco convencional.

Uma relação insólita que nasce dessa experiência é aquela entre taxistas e Yanomami. Ela começou com os professores e hoje se estende para os demais assalariados. Os taxis foram a maneira que esse grupo encontrou de ganhar a maior

mobilidade possível pela cidade e ao mesmo tempo não precisar prestar contas a ninguém sobre o seu comportamento. Depois da ajuda dos missionários, os indígenas experimentaram o apoio de outros possíveis aliados, ex-funcionários da saúde, colaboradores de organizações não governamentais, mas a assistência dessas pessoas costuma vir associada de um discurso moral sobre como eles deveriam se comportar fora de casa. Com os taxistas é precisamente o contrário. A cidade é incentivada a ser experimentada como uma grande festa, o que, na visão Yanomami, significa viver o excesso e celebrar a abundância.

O recurso empenhado para sustentar os passeios de taxi é de arrepiar qualquer *napë* com noções básicas de economia doméstica. Para se ter uma ideia, em apenas um dia, um Yanomami pode gastar mais de R\$ 300,00 em corridas de taxi por Boa Vista. Isso, sem considerar as oportunidades em que os taxistas inflam as taxas maliciosamente.

Conversando sobre o tema com amigos yanomae questionei se eles não se sentiam explorados pelos taxistas, e se não se preocupavam com esse gasto excessivo. Eles responderam que não identificam outra solução melhor. Entendem esta relação como um jogo de trapaças: ganha quem é o mais esperto. Muitos associam a exploração da cidade como uma espécie de caçada, dotada de truques de sedução e subterfúgios.

Um exemplo desse jogo é o truque do cartão bancário. Segundo me contaram, alguns Yanomae, depois de dias circulando de taxi pela cidade, no momento de ir embora alegam não ter mais dinheiro para pagar pelo serviço e deixam o seu cartão com o motorista, para que ele possa sacar o valor específico no próximo mês. Na maioria dos casos, o taxista que aceita tal situação tem a expectativa de sacar não apenas o valor que lhe cabe, mas também “uma taxa de administração” assim que o salário cair na conta. Uma vez feito o acordo, o Yanomami, antes de voltar para a floresta, pega seu telefone e liga para o banco pedindo a suspensão do seu cartão, alegando ter sido roubado. Dali a três meses, quando volta à cidade, solicita outro cartão e recorre a outro profissional para transportá-lo.

Boa Vista oferece as experiências mais atraentes na terra dos brancos, mas é também a mais exigente. Custa mais e apresenta mais riscos. Muitos assalariados tiveram aventuras que acabaram sendo mais frustrantes do que emocionantes, como a de uma AIS que saiu decidido a comprar um barco de alumínio, perdeu todo o seu dinheiro em uma noite com um de seus “amigos” taxistas, e voltou apenas com pacotes de sal para distribuir entre os parentes na aldeia. Assim, alguns Yanomae buscam atualmente soluções intermediárias, como é o caso de Mucajáí.

Mucajá é uma cidade com menos de dez mil habitantes em sua sede, localizada nas margens da rodovia BR-174. Possui uma infraestrutura de serviços urbanos menor do que a da capital, porém suficiente para algumas necessidades das famílias Yanomami, que dependem apenas de agências bancárias e comércio varejista. Desta forma, quando não há perspectiva de carona para Boa Vista nos aviões da Sesai ou dos missionários, alguns assalariados ou representantes de aposentados vão à cidade para sacar dinheiro e fazer compras. O trajeto para acessar a cidade por terra é o mesmo citado anteriormente, passando pela Vila Campos Novos.

De acordo com os relatos dos Yanomae, Mucajá e Campos Novos têm o inconveniente de ser alguns dos destinos preferenciais dos Ÿaroamë e por isso a relação com a população local tem ficado cada vez mais hostil. Desde o final dos anos 2000 esse grupo, em especial os Xexenatheri e parte dos Opikitheri, deram início a um novo ciclo de incursões nas cidades que tem sido marcado por muitas mortes e incidentes violentos, que acabam transbordando para os Yanomae, que cada vez mais querem marcar a sua diferença em relação a eles.

Para melhor entender essa dinâmica, proponho uma breve digressão, na qual percorreremos parte da história Ÿaroamë, explorando as principais razões que explicam a sua dramática experiência urbana.

5.3.2 A diáspora Ÿaroamë

Comentei acima que a experiência yanomae apresentava diferenças em relação à Ÿaroamë, muito em função do seu aprendizado sobre o comportamento dos brancos e a capacidade de calibrar suas expectativas nesse encontro. Pois bem, essas diferenças se traduzem tanto no número de pessoas que hoje se encontram vivendo fora dos limites da TIY quanto no número de Ÿaroame mortos em acidentes ou conflitos.

Estimo, a partir do censo dos missionários de 2020, que cerca de 40% da população Ÿaroamë do Catrimani encontram-se atualmente vivendo fora da TIY, habitando temporariamente vilas e fazendas do entorno. Embora este não seja um fenômeno novo entre os Ÿaroamë, posto que, desde a abertura da perimetral norte, pesquisadores vêm registrando movimentos semelhantes entre indivíduos e famílias dos

grupos do Ajarani¹⁴², existe a percepção entre indigenistas e lideranças indígenas de que essa situação se agravou no final dos anos 2000, especialmente com a chegada dos benefícios sociais.

Outro dado impressionante é a quantidade de mortes de pessoas Ÿaroamë em conflitos e acidentes que ocorreram nas cidades. Pelo o que pude averiguar, entre 2016 e fevereiro de 2020 vinte pessoas dos grupos Opiktheri e Xexena morreram fora da TIY, o que corresponde a quase 5% do total de falantes da língua Ÿaroamë. Como causa de morte há desde atropelamento a assassinatos e coma alcoólico¹⁴³.

Entre as razões que ajudam a entender esse quadro tão dramático, eu destacaria três: 1) os impactos do contato e seus desdobramentos; 2) a adesão a programas de benefícios sociais; 3) conflitos internos e intercomunitários recentes. Esses motivos, por sua vez, combinam-se entre si, potencializando negativamente um ao outro.

Os Ÿaroamë são considerados a ponta de lança da grande expansão yanomami em direção às terras baixas, processo associado, na literatura antropológica, ao *boom* demográfico, atribuído ao impacto da introdução de ferramentas de aço na produtividade da agricultura, e ao processo de depopulação das demais etnias ao redor da serra do Parima em contato com a frente de expansão colonial e seus impactos sociais e epidemiológicos, intensificados pela economia da borracha.

Os primeiros exploradores não indígenas na região do Catrimani relatam que, no início do século XX, os Ÿaroamë constituíam um grupo bastante numeroso que ocupava boa parte do interflúvio Mucajaí-Catrimani (DIAS DE AGUIAR, 1940; HOLDRIDGE, 1933; MEYER, 1956), desde o alto curso do rio Catrimani até a cabeceira dos rios Ajarani e Apiaú.

Dias de Aguiar, membro da Comissão Brasileira de Demarcação de Limite (CBDL), ao viajar pela região em 1939, registrou, a partir da informação de outros grupos indígenas¹⁴⁴, a presença de pelo menos 28 núcleos “Jauri” (como os Ÿaroamë são chamados pelos demais grupos) vivendo no vale do rio Catrimani.

¹⁴² Em 1975, logo após o início das obras da estrada, Alcida Ramos realizou um levantamento censitário entre os grupos locais do Ajarani e verificou que cerca de 25% da população sobrevivente encontravam-se “dispersa”, sendo que as cinco casas-coletivas identificadas não apresentavam mais de 20 habitantes cada (RAMOS & TAYLOR, 1979).

¹⁴³ Dados obtidos através de entrevistas com os missionários e de consultas aos censos da região.

¹⁴⁴ Famílias da etnia Pauxiana

A aproximação da frente pioneira, por seu turno, expôs os *Yaroamë* a uma miríade de novas doenças que penetravam a floresta através dos grandes rios, trazidas por representantes da sociedade nacional.

Vale dizer que, desde a década de 1920, mudanças tecnológicas (lanchas a vapor) permitiram reduzir a viagem entre Manaus e Boa Vista de 90 para quatro dias, o que estimulou a ocupação da região, que além da produção de gado de corte para o mercado manauara, recebia incentivos para exploração de produtos extrativistas como sorva, balata, seringa e castanha, bem como para a comercialização de peles de animais.

Em 1944, pouco tempo depois da criação do Território Federal do Rio Branco¹⁴⁵, ocorreram as primeiras tentativas de colonização dirigida na nova unidade federativa. Ao sul de Boa Vista, fundou-se a colônia Fernando Costa, na margem esquerda do rio Mucajaí, para onde muitas famílias da região Nordeste foram trazidas para se instalarem. Entretanto, devido às precárias condições de infraestrutura, a maioria abandonou o projeto que só seria retomado cinco anos depois com a construção do trecho rodoviário que liga a capital a Caracarái. Além da colônia Fernando Costa foi criado, na década de 1950, um assentamento ao longo da nova estrada (futura BR-174). Mais uma vez, a falta de apoio do Estado contribuiu para o baixo nível de desenvolvimento agrícola dos povoados, o que direcionou muitos chefes de família a investirem na exploração de recursos silvestres no entorno dessas áreas, conduzindo-os a adentrar as florestas ocupadas pelos povos indígenas (VERDUM, 1995).

Em seu trabalho de pesquisa sobre os grupos *Yaroamë* da região do Ajarani, Verdum (1995) registra relatos de epidemias e “envenenamentos”, que impactaram significativamente a demografia do grupo já nas décadas de 1940 e 1950, e que possivelmente estão associados ao aumento da circulação de membros da frente pioneira nessa parte da floresta. Da mesma forma, o autor lista alguns episódios de disputas internas e conflitos com comunidades yanomae do Médio Catrimani, que levaram os *Yaroamë* a se deslocarem para leste.

Na década de 1960, os grupos *yaroamë* experimentaram diversas situações de troca e encontro com os brancos, chegando a fazer uma visita às obras da BR-174 em 1963 (VERDUM, 1995). Todavia, esses encontros se davam de maneira intermitente e parcial, situação que seria alterada drasticamente com a construção da rodovia BR 210, cujo traçado avançava para dentro de seu território.

¹⁴⁵ Decreto nº 5.812 de 13 de julho de 1943.

Os impactos das obras da perimetral no quadro sanitário dos grupos Yanomami já foram descritos nos capítulos anteriores (1 e 3) e, por isso, não serão novamente listados para poupar o leitor de repetições. O que nos interessa chamar a atenção nesse momento, contudo, é o fato de que os Ŷaroamë, devido a sua posição geográfica, intermediária entre os demais grupos Yanomami e a fronteira nacional, já vinham experimentando um longo processo de instabilidade política, demográfica e econômica, que foi aprofundado ainda mais com a chegada da estrada.

Como demonstrado no capítulo 3, para se compreender corretamente a dinâmica migratória yanomami no século XX, é fundamental se ter em conta que os Yanomami tendem a interpretar toda manifestação de doença como uma forma de agressão infringida por alguém por meio de feitiçaria e que, por isso, em períodos de intensificação de epidemias há um aumento correlativo na atividade guerreira. Fenômeno este que Albert (1992) dá o nome de “teoria política dos poderes patogênicos”.

Pouco antes da chegada da estrada, levantamentos realizados pelos missionários católicos do Catrimani identificaram cerca de 110 pessoas vivendo no vale do Ajarani, distribuídas em duas comunidades, que, no momento de início das obras, já haviam sido reduzidos a 76 em quatro comunidades. Além dessas quatro aldeias, os missionários citam um grupo de 30 pessoas, os Rainathauxtheri, que viviam rio acima (RAMOS, TAYLOR, 1979). De 1973 a 1975, 11 rainathauxi foram mortos por ataques inimigos. Os sobreviventes se juntaram posteriormente aos Opikitheri, Ŷaroamë que viviam na serra homônima e depois foram habitar as margens da estrada.

O caso mais evidente desse processo registrado na literatura aconteceu em setembro de 1986, quando um grupo Yanomami do Médio Catrimani atacou a aldeia flechal no rio Ajarani, resultando em um óbito e três feridos, e ocasionando na mudança de mais de 50% da população do Ajarani para o baixo Mucajáí. Alguns dias antes da agressão, o padre e antropólogo Giovanni Saffírio presenciou um ritual fúnebre em homenagem a um jovem de 16 anos, morto, na opinião dos missionários, vítima de malária. Da festa, participaram membros das aldeias Hëwënahipi, Wakathau, e algumas famílias do rio Pacu e dos Opikitheri. Conforme Saffírio, durante o ritual foram queimadas as pontas de flecha que o rapaz utilizava, indicando a decisão de seus parentes de vingá-lo. Nesta mesma noite, os parentes da vítima sugeriram aos seus aliados que o responsável pela morte do rapaz tinha sido um homem Ŷaroamë da região do Ajarani, que havia realizado um feitiço mortal contra o jovem. Seis dias depois, cerca de 22 guerreiros deferiram o ataque (VERDUM, 1995).

Esse é apenas um exemplo que está disponível nos textos sobre a região, mas é bastante provável que os inúmeros relatos de conflitos narrados pelos *Yaroamë*, desde a década de 1940, estejam associados direta ou indiretamente a acusações de feitiçaria, alimentadas pela disseminação de epidemias e suas consequências¹⁴⁶.

Uma vez acionada a engrenagem do sistema de agressões entre comunidades, ela pode seguir funcionando por vários anos. Da mesma forma, depois de um período de relativa estabilidade, alguns incidentes ou desentendimentos quase banais são capazes de ativar os conflitos novamente.

Faço notar a antiguidade dos conflitos na história *Yaroamë* para demonstrar sua continuidade com os eventos que vieram a ocorrer no princípio da década de 2010, e que tiveram um papel fundamental para a dispersão das comunidades e a mudança de muitas pessoas e famílias para fora da Terra Indígena.

Tal como me foi narrado, as viagens coletivas dos *Yaroamë* para as cidades ganharam escala com a disseminação dos benefícios sociais. Um evento organizado pela FUNAI, no final dos anos 2000, é tido localmente como um marco para adesão das comunidades do Catrimani ao bolsa família e ao salário maternidade. Após a AGU ter questionado a baixa participação dos Yanomami nesses programas, algumas famílias pioneiras tiveram apoio do órgão indigenista para realizar o seu cadastro e depois os próprios *Yaroamë* incentivaram e auxiliaram outras famílias a fazer o mesmo.

Para entender o que significou o Bolsa Família para os *Yaroamë* em um primeiro momento sugiro ao leitor a imagem de um bilhete de loteria premiado. Eles, desde o princípio, conheceram a riqueza desproporcional dos brancos e a experimentaram no início das obras da Perimetral. Depois, por motivos que não compreendem, deixaram de usufruí-la. Em seguida, veio o garimpo¹⁴⁷, e a promessa de fortuna se reatualiza. Com a saída dos invasores, foi a vez da própria FUNAI assumir o papel de fornecedor de benesses... Existe um folclore na região de que, em determinada época, havia um chefe de posto tão generoso no Ajarani, que quando os indígenas de um acampamento próximo ao posto tinham fome, ele saía para caçar macaco com sua espingarda.

¹⁴⁶ Verdum (1995) fala de “ataques frequentes” dos Yanomae do Kaxipiu aos *Yaroamë* na década de 1950; e anota também um outro deferido pelos Maraxiteri e Kasilapai, em 1968, que derivou em uma grande dispersão dos grupos que viviam no Ajarani e rio Repartimento. Após a construção da estrada, o autor relata outros dois ataques realizados pelos Yanomae e Opikitheri aos grupos do Ajarani antes desse descrito no exemplo, e que ocorreram em 1978 e 1979.

¹⁴⁷ Ver Capítulo 15, “comedores de terra”, onde Kopenawa (KOPENAWA & ALBERT, 2015) fala do líder dos garimpeiros Zeca Diabo, Mais informações sobre esse personagem podem ser encontradas no trabalho de Dalmonego (2015).

O Bolsa família, com efeito, repete a promessa. Seria o prêmio final por tantos anos acreditando que um dia a justiça da distribuição material seria realizada. Acontece que os benefícios sociais são destinados justamente às classes de pessoas que menos possuem experiência e interesse pela cidade: os velhos e as mulheres. E, como estas não viajam sem seus filhos, lá se vai a família inteira para a terra dos brancos.

De repente, pela primeira vez, as longas viagens para a cidade se tornam um plano familiar. Mulheres, crianças e velhos andando por mais de seis dias para chegar à vila mais próxima e sacar de R\$ 89,00 a R\$ 205,00, no caso do bolsa família. Se se dividir o valor máximo por cinco pessoas, supondo que essa seja a média em uma família indígena, tem-se algo como R\$ 40,00 por indivíduo, um recurso que não chega a ser suficiente para pagar os custos de alimentação de ninguém durante sua permanência na cidade, menos ainda para adquirir as mercadorias desejadas.

Pode-se somar a esse valor o montante da aposentadoria rural, R\$ 1.039,00, que é significativamente mais robusto que o bolsa família, mas, nesse caso, o número de pessoas para dividi-lo é ainda maior, considerando que um velho deveria subsidiar suas filhas casadas, genros, netos e eventuais filhos solteiros.

Em resumo, os recursos raramente são suficientes para cumprir a expectativa dos indígenas, que acabam se colocando em uma situação de grande vulnerabilidade física e social, sem ter onde dormir, sem meios para se alimentar, sem orientação sobre as estruturas de apoio dos municípios etc.¹⁴⁸. Assim, depois de caminhadas exaustivas, dias de má nutrição e condições precárias de acomodação, alguns indivíduos do grupo acabam adoecendo. As doenças, por sua vez, são interpretadas também como formas de agressões de grupos antagônicos, e as relações intercomunitárias são envolvidas por um clima de tensão e desconfiança.

Um homem Yanomae, casado com uma mulher opikitheri, atribui a escalada de conflitos e violência que tomou conta da região recentemente a um episódio em particular, ocorrido em 2012. Dois jovens Ỹaroamë de comunidades diferentes passavam uma temporada na cidade, quando, depois de uma forte bebedeira, foram atropelados na BR-147. Um deles teve ferimentos leves, mas o outro precisou se submeter a procedimentos cirúrgicos e ser internado na UTI. Depois de dias respirando com ajuda de aparelhos, não resistiu e faleceu. O Distrito Sanitário, então, devolveu o corpo à comunidade em uma aeronave, para que seus parentes pudessem fazer os devidos rituais fúnebres. Contudo,

¹⁴⁸ Um cenário semelhante é descrito para alguns grupos Hup'däh em São Gabriel da Cachoeira, também atraídos para a cidade pela possibilidade de usufruir de benefícios sociais (MARQUES, 2015).

nenhuma palavra sobre a causa da morte e o período no hospital foi dita no momento da entrega do cadáver. Os parentes do morto, vendo a cicatriz da traqueostomia e as marcas no corpo, não tiveram dúvida: ele tinha sido assassinado. Poucos dias depois, um grupo de guerreiros da serra dos Opiktheri desceu até o Ajarani e deflagrou um ataque que resultou na morte do grande homem da comunidade. O companheiro de acidente do finado, que era o alvo do ataque não foi localizado. E, por isso, o pai foi morto em seu lugar. Meses adiante, para se vingar, o sobrevivente do atropelamento e filho do assassinado encontrou um dos jovens que participou do ataque e o degolou ao lado do cemitério de Mucajáí.

Desde então, os *Yaroamë* encontram-se mergulhados em um cenário de guerra iminente. Os conflitos ora se arrefecem, ora se intensificam. Não é preciso muito esforço para se imaginar quão difícil é para essas famílias ajustarem a sua rotina à normalidade. Muitas vezes, com medo de ataques ou represálias, elas deixam suas casas e vão passar temporadas na cidade. Esse movimento, porém, acaba tendo repercussões no seu sistema produtivo, quando coincidem com a temporada de se abrir roças novas e plantar. Assim, muitas famílias se veem em uma situação concomitante de instabilidade política e crise econômica: vão aos centros urbanos como uma alternativa à ausência de roça, mas indo, não conseguem recuperar o ciclo agrícola. Esse é o atual paradoxo que alimenta a diáspora *Yaroamë*.

5.3.3 Pelo rio

Chamou a minha atenção a maneira como os Yanomae elaboraram o contraste da sua experiência nas cidades com a dos *Yaroamë*. Para aqueles, “os Yawari (*Yaroamë*) não sabem lidar com os brancos”, “não sabem cuidar dos seus”, “não se preocupam com a roça, antes de ir à cidade”, “eles querem morrer sozinhos.”

Note-se que “ir à cidade” não é um problema em si. Não há uma condenação moral coletiva em relação a esse comportamento. Mesmo entre aqueles que não possuem tanto interesse nos brancos, há a opinião de que “às vezes as famílias ficam carentes de objetos e precisam ir à cidade para buscá-los”¹⁴⁹. No entanto, é possível dizer que existe um sentimento compartilhado pelos Yanomae de que é melhor ir à cidade em

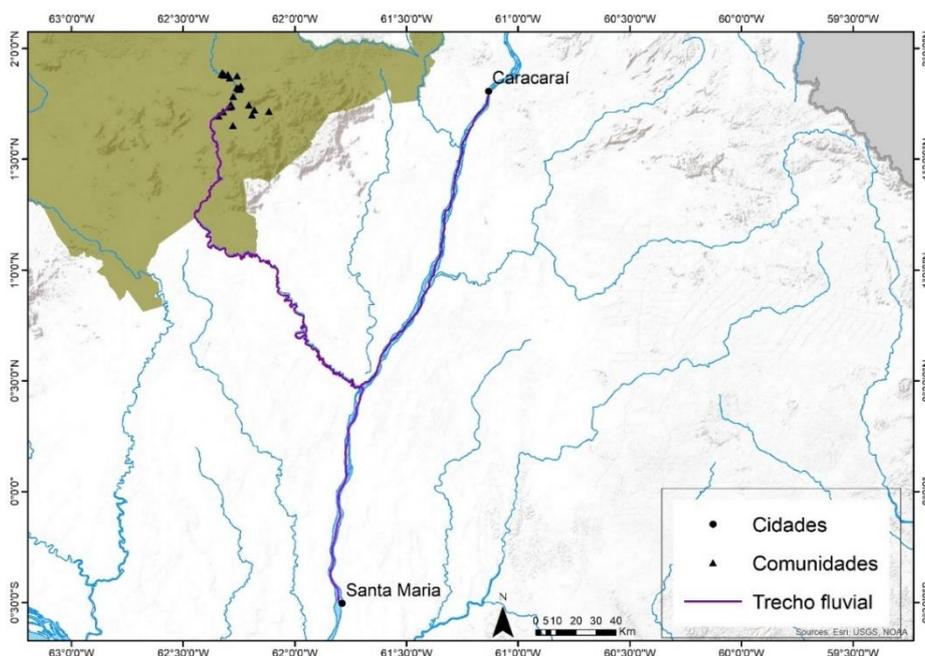
¹⁴⁹ *Horiprai* = tornar-se carente.

determinadas temporadas do que em outras. Que, antes de empreender a viagem, é importante cumprir as suas obrigações agrícolas.

Outra maneira de elaborar esse contraste entre os dois grupos é a segmentação geográfica da experiência. “Enquanto os Yawari vão para Campos Novos, os Yanomae preferem ir a Santa Maria”.

Santa Maria do Boiaçu e Caracaraí apresentam-se ,na visão yanomae, como uma opção mais digna, em comparação às aglomerações urbanas situadas na estrada. Ambas podem ser acessadas por via fluvial¹⁵⁰, descendo o rio Catrimani e depois navegando pelo rio Branco. Essas viagens podem levar de quatro a sete dias, dependendo do nível do rio e do tipo de motor, conquanto não sejam descritas necessariamente como jornadas de penúria.

Quando viajam, raramente vão sozinhos. O mais comum é navegarem em pequenos grupos. Ao longo do caminho, vão pernoitando em acampamentos improvisados na margem do rio ou em comunidades aliadas, como é o caso das aldeias do Baixo Catrimani, antes de se atingir o rio Branco. O percurso pelo rio oferece melhores recursos, pode-se pescar diariamente, além de outras surpresas que as praias oferecerem, como caça fácil (capivaras e jacarés) e ovos de quelônios.



Mapa 16 – Conexões terrestres entre as comunidades do Médio Catrimani e as cidades de Roraima

Fonte: Mapa elaborado pelo autor

¹⁵⁰ Caracaraí pode ser acessada por caminhada, por uma trilha no antigo trecho da perimetral norte que adentra a Terra Indígena.

Entretanto, a diferença fundamental é que Caracaraí e Santa Maria do Boiaçu, são lugares onde os Yanomae não só vão para gastar o seu dinheiro, como também para realizar trabalhos temporários. Por esta razão, aqueles que não possuem salário optam frequentemente por elas em detrimento de Boa Vista e Mucajaí. Pelo mesmo motivo, as temporadas nesses lugares costumam ser maiores, de um a três meses, a depender das oportunidades.

Em ambos os lugares, os trabalhos feitos pelos Yanomae são serviços de manutenção de propriedades rurais (colocar cerca, cavar poço, capinar terreno), coleta de castanha e frutos de palmeira, sobretudo açaí, e pescaria. Segundo fui informado, o valor da diária varia entre R\$ 30,00 e R\$ 50,00, às vezes pagos mensalmente, outras por serviço, como é o caso de roçar juquirá. Junto com o pagamento, comumente o patrão banca a alimentação do trabalhador.

É importante destacar o fato de que nesses lugares, os viajantes usufruem de uma história de décadas de relação entre os Yanomae do Baixo Catrimani e membros da frente extrativista. E, através de casamentos e alianças com membros dessas comunidades, os Yanomae foram se apropriando da expertise Yanomae e de sua rede de contatos, facilitando assim a sua inserção na economia extrativista regional.

Na narrativa yanomae, com efeito, Caracaraí e Santa Maria são destinos preferenciais porque lá eles possuem “amigos”, isto é, pessoas de referência que lhes oferecem um abrigo e alimentação em troca de trabalho. Nota-se que nessas duas cidades a memória das relações comerciais do período da exploração da balata é ainda bastante presente, e se atualiza nos vínculos entre os Yanomae e os ribeirinhos. A lógica do compadrio, por seu turno, possui certa ressonância com o idioma econômico praticado pelos Yanomami, o que faz com que as experiências nesses contextos sejam menos disruptivas daquelas experienciadas em Boa Vista ou Campos Novos.

Não quero desenhar um quadro ingênuo o suficiente para romantizar as circunstâncias nas quais os Yanomae se inserem nas cidades ribeirinhas. Como disse, boa parte das relações ali se realizam reproduzindo a lógica do compadrio e do aviamento, que, diga-se, não são necessariamente favoráveis aos indígenas. Um exemplo é o fato de os patrões se recusarem a pagar os trabalhadores yanomami quando viajam junto sua esposa e filhos. De acordo com os empregadores, o valor da diária seria correspondente

ao que ele precisa gastar para alimentar mais de uma boca¹⁵¹. No entanto, acredito ser interessante destacar essa diferença, que os próprios indígenas apontam, e que em última análise, tem a ver com a possibilidade de se controlar melhor as condições em que estas relações são construídas. Como disse um jovem yanomae: “Santa Maria é floresta igual aqui.”

5.4 Os sentidos da cidade para os Yanomae

Como apresentado, a mobilidade floresta-cidade praticada pelos Yanomae do Médio Catrimani é essencialmente um movimento pendular, realizado por indivíduos ou pequenos grupos e, em casos excepcionais, pela família nuclear. Sua principal motivação é a aquisição de mercadorias e por isso não se desdobra em residências secundárias na cidade, apesar de ser possível afirmar que existe uma espécie de multilocalidade produtiva, uma vez que alguns indivíduos exercem trabalhos temporários nesses lugares.

Nesse sentido, verifica-se que, para os Yanomae, assim como para outros povos amazônicos (ELOY, 2005; NUNES, 2010; SÁEZ, 2015; TRITSCH, MARMOEX, *et al.*, 2015), a cidade é vista como algo complementar ou como uma extensão da floresta, e não um espaço que a nega. Vai-se à cidade para que se possa viver melhor na floresta, e não para deixar de viver nela¹⁵².

De maneira semelhante aos Wajãpi (TRITSCH, MARMOEX, *et al.*, 2015) é possível dizer que há uma tendência à diversificação das atividades econômicas, sem que ela implique em um processo de desagrarialização. Muito pelo contrário, parte dos recursos auferidos são investidos na agricultura, com a compra de ferramentas e a aquisição de novas variedades. A maior parte do investimento, todavia, é direcionada para tecnologias que possam favorecer a mobilidade pelo território e o seu uso extensivo

¹⁵¹ Quando a principal motivação é passar temporadas para comprar mercadorias, costumam viajar só os homens. Quando é “esperar a roça crescer” diante de uma crise agrícola associada aos períodos secos, a família inteira se desloca para a cidade, sem expectativa de conseguir voltar com muitos objetos.

¹⁵² Exceções dentro desse quadro mais geral são os casos de alguns indivíduos que escolhem viver longas temporadas fora da TIY, depois de passar por uma situação de conflito interno. Entre os Yanomae, registrei pelo menos quatro pessoas que experimentaram ou experimentam tal situação. Sendo que dois deles se encontram hoje vivendo nas aldeias da região, depois de anos com destino desconhecido. Nesse caso, a ida à cidade seria uma espécie de autoexílio, uma maneira de romper relações com a comunidade de origem e se lançar no mundo. Há registro de experiências semelhantes em outros povos, normalmente associadas a acusações de feitiçaria.

Quando esses indivíduos retornam às comunidades, eles costumam receber ofertas de casamento, como uma estratégia de reincorporá-los à dinâmica de solidariedade política e econômica que opera no interior das famílias extensas.

(Ver capítulo 4). A canoa de alumínio e o motor de popa “particulares” são os maiores “sonhos de consumo” dos Yanomae, acrescidos de um estoque ilimitado de gasolina, é claro.

Vale destacar, entretanto, que o volume dinheiro realmente aplicado na economia das famílias ainda é pequeno se comparado ao total recebido. Parcela importante permanece nas cidades sob a forma de noitadas e corridas de taxi.

Alguns autores assinalam de que, muitas vezes, as mudanças proporcionadas pela mobilidade cidade-floresta são menos de natureza técnica e mais de natureza institucional, alterando regimes de propriedade e regras de uso de recursos (ELOY, BRONDIZIO, *et al.*, 2015). Não verifiquei indícios de que transformações dessa natureza estejam ocorrendo no Médio Catrimani de maneira evidente. Acredito que isso se deve à manutenção de um modo próprio de relação com o território, em que a ideia de propriedade da terra é conflitante com a visão de um mundo vivo, composto por um conjunto de seres, no qual os humanos se inserem (ver capítulo 1).

A imersão no universo das mercadorias, contudo, tem produzido um fenômeno que talvez aponte para mutações mais radicais a longo prazo. Refiro-me à existência dos objetos órfãos (*hamihi*), que são aqueles marcados pelo toque do seu antigo dono, mas que não foram destruídos durante o ritual funerário. A espingarda, pela sua raridade e importância em conflitos, foi uma das primeiros mercadorias a atingir esse status. Em vez de ser incinerada junto aos demais pertences do morto, podia ser transmitida a um parente querido que ficava com o direito moral de preservá-la.

Logo depois que uma pessoa morre, como eu disse, seus próximos começam a destruir tudo o que ela possuía ou tocava quando em vida. As plantas de sua roça são cortadas e arrancadas, as árvores em que subiu são derrubadas. A casca dos postes da casa onde pendurava a rede e aterra em que pisava na sua casa são raspadas. As folhas *paa hana* do telhado acima da sua fogueira são retiradas e queimadas. Os cabelos de sua esposa e filhos são cortados. Apenas algumas de suas coisas são guardadas: pontas de flecha, adornos de plumas, uma aljava de bambu. Todas serão destruídas mais tarde, durante as lamentações das festas *reahu* em que suas cinzas serão postas em esquecimento. Assim todos os rastros do que tocou devem ser apagados. Porém, aqueles que costumam chorá-lo podem, se quiserem, guardar os bens que o defunto lhes deu antes de morrer. Diz-se então que são objetos órfãos, *hamihi*. Quem os detém deve cuidar bem deles e não dá-los a ninguém, sobretudo não a visitantes de longe. Deve conservá-los por muito tempo, até estragarem ou, às vezes, até ele mesmo morrer. Depois serão queimados pelos seus próximos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 416-417)

Hoje, um conjunto maior de objetos vem ganhando esse prestígio, como a canoa de alumínio, o motor de popa e o cartão de banco. Sobre este, último, há um relato curioso: diante do dilema do que fazer com os objetos de um ex-professor falecido, seus parentes foram incentivados a queimar o cartão, sob o argumento de que o morto o havia manuseado inúmeras vezes. Antes de jogá-lo no fogo, porém, um familiar encontrou outra solução: “O finado tocou no cartão, mas não tocou no dinheiro que está no banco! Assim, podemos usá-lo uma última vez para sacar o recurso e então queimá-lo.”

É possível, desse modo que outras adaptações sejam estimuladas com o aumento da circulação nas cidades, com repercussões ainda mais importantes para a maneira como os Yanomami se organizam socialmente. Em algumas comunidades nota-se uma tendência à edificação de casas monofamiliares próximas às casas-coletivas. Elas normalmente pertencem a jovens que alegam buscar privacidade para o seu casamento, mas que também têm o desejo de proteger os seus objetos dos olhares alheios. A construção de condições físicas e morais para a acumulação, por sua vez, teria um impacto profundo na economia da região e, conseqüentemente, na organização espacial das comunidades. Como sugerido no capítulo 3, talvez seja esta a diferença fundamental entre o Catrimani e Maturacá.

Finalmente, um aspecto que me parece muito interessante enfatizar sobre a mobilidade cidade-floresta yanomae é a relação paradoxal que esse movimento possui com a ideia de Terra Indígena. Pois, se, por um lado, os deslocamentos para fora da TIY contribuem para a fragilização do território político Yanomami, ao alimentar preconceitos da sociedade dominante, que teimam em querer fixar fronteiras para a territorialidade indígena, por outro, ao permitir o fluxo permanente de *matihî pë*, concorre para a dinamização da vida ritual yanomae. Por conseguinte, favorece o fortalecimento das alianças entre as comunidades e contribui à formação da unidade étnico-territorial que as lideranças da TIY são desafiadas a permanentemente construir.

Conclusão

Agora sim
Me enfio nessa pele de seda elástica
E saio a correr mundo

Raul Bopp

Busquei, com este trabalho, refletir sobre a mobilidade floresta-cidade tal como praticada contemporaneamente pelos Yanomae da região Médio Catrimani, na Terra Indígena Yanomami. Procurei pensar o fenômeno de maneira articulada aos sistemas produtivo e de mobilidade desse grupo, e não como prática isolada, alheia à organização socioespacial yanomami. Argumentei que, assim como observado em outros contextos amazônicos, a mobilidade floresta-cidade dos Yanomae não se realiza como uma tentativa de ruptura com o seu local de origem, mas através da construção de espaços de vida que encadeiam formas urbanas e espaços “tradicionais”, com o objetivo de diversificar as estratégias econômicas das famílias e ampliar as possibilidades de relação com o mundo dos brancos.

Tal observação se faz pertinente nesse momento em que os direitos territoriais indígenas se encontram sob forte ameaça, e a presença desses grupos e/ou indivíduos no ambiente urbano é frequentemente utilizada como argumento contra a relevância das áreas demarcadas para a sua reprodução física e cultural - para usar os termos da Constituição Federal de 1988. Vulgarmente, a presença dos Yanomami nas cidades tem sido explicada como a) manifestação de seu comportamento errante, reciclando a imagem de “tribo” nômade, incapaz de produzir as suas próprias condições de existência, e portanto, dependente dos caprichos da natureza; ou b) produto de uma crise estrutural no seu sistema produtivo, e que, portanto, para aqueles mais bem intencionados, seria preciso proporcionar uma intervenção de cunho tecnocientífico para garantir a sustentabilidade dos recursos naturais e a permanência das famílias yanomae no interior do território para elas definido.

Como demonstrado nesta pesquisa, uma análise atenta da mobilidade yanomami nos indica que “nomadismo” e “sedentarismo” são termos incorretos para caracterizar

com acurácia o comportamento espacial yanomae nos últimos anos. No Catrimani, a mobilidade residencial varia em um gradiente de permanência e movimento, respondendo a estratégias políticas e econômicas específicas, bem como a contingências históricas bem determinadas. Inclusive, proponho que a acentuada mobilidade residencial, observada no século XX, não deve ser tomada como linha de base para comparar a intensidade e o alcance dos deslocamentos das comunidades atuais, pois, tal período foi caracterizado por inúmeros conflitos internos e intercomunitários, fomentados pelo avanço das epidemias que ceifaram boa parte dessa população durante o estreitamento do encontro com a sociedade nacional.

Da mesma forma, ainda que se observe uma tendência à diminuição da mobilidade residencial em algumas comunidades, paralelamente nota-se também um incremento na mobilidade individual ou familiar, contribuindo para o alargamento do espaço de vida yanomae como um todo e para a manutenção do uso extensivo da floresta.

O Estado brasileiro tende a tratar questões importantes que atravessam esse território de maneira fragmentada. Problemas de saúde com os especialistas em saúde, questões ambientais com os especialistas em meio ambiente, e assim por diante. Tal postura, porém, tem produzido sérias distorções como é o caso de se buscar associar situações de baixo peso e desnutrição infantil a supostos problemas na composição da dieta das comunidades, sem considerar o fato de que a TIY registrou, apenas em 2019, 16.613 casos de malária, além dos altíssimos índices de Síndromes Respiratórias Agudas Graves (SRAG) e verminoses (MACHADO, WEIS, *et al.*, 2020).

Uma narrativa muito comum, presente em cartilhas e publicações oficiais que pretendem abordar aspectos da saúde e da territorialidade indígena, é a de que, devido a mudanças de base tecnológica e ao tamanho das populações, boa parte dos territórios demarcados estaria diante de um processo eminente de degradação ambiental com importantes repercussões no sistema produtivo desses povos. Ou seja, que o baixo impacto dos povos indígenas sobre seu ambiente, verificado por imagens de satélite¹⁵³, estaria associado, somente, ao fato de eles serem pouco numerosos e detentores de tecnologias de pouca eficiência. E, uma vez que essas variáveis fossem alteradas, com a introdução de novas ferramentas, por exemplo, esses povos inexoravelmente tenderiam a

¹⁵³ Estudos sobre mudanças no uso da terra na Amazônia Legal demonstram, por exemplo, que a taxa de desmatamento no interior de Terras Indígenas é significativamente menor do que nas áreas vizinhas (CRISOSTOMO, ALENCAR, *et al.*, 2015, NOLTE, AGRAWAL, *et al.*, 2013, SOARES-FILHO, RAJÃO, 2018), assim como a frequência de incêndios florestais (NEPSTAD, SCHWARTZMAN, *et al.*, 2006).

produzir um impacto ambiental muito mais significativo, podendo atingir, inclusive, estágios severos de degradação e sobre-exploração de recursos estratégicos.

É difícil não notar a continuidade desse argumento com as teorias tradicionais que tratam das relações população-ambiente, passando por Malthus (1798), Ehrlich (1968), e Hardin (1968), nas quais a demografia e a tecnologia são as variáveis centrais dos modelos construídos para explicar fenômenos de transição ambiental nos mais diversos contextos ecológicos. E não são poucos os exemplos de aplicação de tal visão na construção do conhecimento ambiental contemporâneo sobre os territórios indígenas.

Possivelmente, isso se verifica de maneira mais evidente nas discussões sobre a exaustão de recursos cinegéticos e pedológicos. Em relação à caça, apesar de existirem poucas pesquisas com uma série significativa e confiável de dados, é comum se encontrar publicações que partem do pressuposto de que a caça de subsistência tem sido realizada a níveis insustentáveis em diversos territórios tradicionais. Shepard *et al.* (2012) dão o exemplo de um estudo realizado na década de 1990, que concluiu que a caça de primatas dos Matsigenka de Yomybato já acontecia em níveis insustentáveis naquela época e que, se assim se mantivesse, em pouco tempo, esse recurso estaria comprometido. Vinte anos depois do estudo, entretanto, os Matsigenka mantiveram altas taxas de sucesso e não há indicativos de que os animais estejam de fato sendo extintos naquele território.

No caso da agricultura, também não são raros os trabalhos que apontam para uma tendência à exaustão do solo, como consequência de uma suposta redução no tempo de rotação das parcelas. Na própria TI Yanomami esse diagnóstico foi dado para a região do Médio Catrimani por um estudo de caráter etnopedológico, que se baseava na premissa de que existiria ali um processo de intensificação agrícola associado à sedentarização das comunidades (MELO *et al.*, 2010). Premissa que se demonstrou incorreta.

Não pretendo sugerir que inexistem problemas ligados às mudanças de padrões de assentamento e ao relativo esgotamento de recursos naturais em certas porções da TIY, ou que as observações realizadas no Médio Catrimani podem ser facilmente generalizadas para toda a área Yanomami. Em Auaris e Maturacá¹⁵⁴ é bastante provável que a alta densidade populacional imponha novos desafios para as famílias que ali vivem, com consequências importantes para a economia indígena. A minha ponderação é no sentido

¹⁵⁴ Regiões onde um estudo recente da Fiocruz apontou uma alta incidência de baixo peso entre crianças de até cinco anos (BASTA, ORELLANA, 2019). No médio Catrimani, segundo o enfermeiro chefe do polo base, registram-se apenas dois casos de crianças abaixo do peso para uma população com mais de 900 pessoas.

de chamar a atenção para a necessidade de se questionar determinadas premissas do conhecimento ambiental, que tomadas como “verdades” sem o devido exame crítico, mais contribuem para ocultar as causas do problema do que para revelá-las.

No caso do Médio Catrimani, os resultados de meu levantamento sobre o sistema produtivo yanomae indicam que não há elementos objetivos para supor que essas comunidades estejam experimentando uma crise econômica de caráter estrutural. Muito pelo contrário. Os dados sugerem que o modo de produção indígena tem funcionado abaixo da sua capacidade produtiva, precisamente por ser capaz de gerar satisfatoriamente as condições necessárias para a reprodução das famílias. A análise da dinâmica de roças nos últimos 30 anos indica que a rotação das parcelas para a agricultura não enfrenta maiores dificuldades, o que inviabiliza a hipótese de declínio da fertilidade do solo, e sugere que o esforço agrícola se manteve relativamente constante ao longo do tempo.

Isso não quer dizer que as famílias yanomae não estejam sujeitas a crises eventuais. Justamente por dependerem exclusivamente da força de trabalho doméstica, famílias que sofrem a perda de algum membro adulto tendem a enfrentar dificuldades econômicas até conseguirem se reestruturar novamente. Eventos extremos, como o alongamento anômalo do período seco e grande incêndios, também podem desencadear perdas agrícolas importantes e exigir alternativas. É nesse cenário que o trabalho temporário fora da TIY torna-se uma opção para aqueles que precisam esperar sua roça crescer. E por que não poderia ser assim?

No que diz respeito à disponibilidade de proteína, o levantamento sugere que tanto as estratégias de caça correntes quanto o investimento na pesca, impulsionado por novas ferramentas, têm sido suficientes para assegurar a alimentação diária e sustentar grandes festas anuais, quando verdadeiras montanhas de carne são consumidas coletivamente.

É fundamental ter em conta, porém, que esse cenário é possível porque a região está localizada em uma porção da Terra Indígena onde as invasões ainda são pouco expressivas¹⁵⁵, o que se traduz em um quadro sanitário estável e uma relativa estabilidade

¹⁵⁵ Nos últimos cinco anos, os Yanomami vêm denunciando a invasão de sua terra-floresta por milhares de pessoas, sem que o poder público responda à crise de maneira efetiva. Hoje as lideranças indígenas calculam que o número de garimpeiros trabalhando ilegalmente na TIY seja próximo ao auge da primeira corrida do ouro na virada das décadas de 1980 e 1990. E nem a eclosão de uma nova epidemia entre os brancos foi capaz de refrear o processo.

De acordo, com os dados de monitoramento remoto realizado pelo Instituto Socioambiental, de janeiro a setembro de 2020, a área degradada associada ao garimpo na TIY cresceu cerca de 20% (MACHADO, WEIS, *et al.*, 2020), com um aumento expressivo nas zonas já impactadas, e o aparecimento de novas cicatrizes em regiões em que os efeitos da atividade ainda não haviam sido registrados, como é o caso do Xitei e do Médio Catrimani.

política¹⁵⁶, e o espaço manejado pelas comunidades é suficiente para seus objetivos, permitindo os ajustes territoriais necessários.

A antropóloga australiana Deborah Bird Rose (1996), ao ser interpelada com a questão: “afinal de contas, os aborígenes são ou não conservacionistas?”; sugere que no interior desse problema parece haver um confronto entre duas visões sobre a humanidade. Entre aqueles que responderiam à pergunta com uma negativa, haveria uma ideia de fundo de que a humanidade, independentemente do seu contexto histórico e cultural, é guiada sempre pelos mesmos interesses, isto é, seríamos todo *homo economicus*, agindo com vistas a maximizar nossa utilidade marginal. Já entre o grupo de pessoas que acreditam que a resposta pode ser sim, existe o reconhecimento de que as diferenças sócio culturais são significativamente diferentes, de modo que é possível considerar outras formas de relações autênticas com o aquilo que nós ocidentais costumamos chamar de natureza.

Obviamente a antropóloga não considera que os aborígenes australianos sejam conservacionistas ao pé da letra. Simplesmente porque eles nunca precisaram se colocar esse problema. Mas, em alguma medida, ela faz parte do grupo que entende que outras visões de mundo podem efetivamente contribuir para a construção de estratégias menos disruptivas de convivência com o ambiente.

Na última década, o tema da gestão ambiental e territorial ocupou boa parte da agenda das associações indígenas e organizações indigenistas Brasil afora. Na Terra Indígena Yanomami não foi diferente. De 2015 a 2018, lideranças indígenas, representantes de órgãos governamentais e pessoas de organizações da sociedade civil trabalharam na construção do Plano de Gestão Ambiental e Territorial da TIY (VIEIRA,

Em maio de 2020, enquanto se observava a curva de contágio da COVID-19 subir vertiginosamente em todo país, as lideranças da Hutukara me escreveram solicitando um mapa para ilustrar uma denúncia sobre a chegada de dezenas de garimpeiros, fortemente armados, no Médio Catrimani. Com uma logística que combinava voos de helicóptero e transporte fluvial, o grupo havia se instalado a poucos minutos de duas comunidades localizadas à jusante da Missão, onde buscavam ouro com o auxílio de bombas hidráulicas flutuantes.

Um mês depois, uma nova carta foi encaminhada à Associação, informando que o número de invasores havia duplicado. Agora os focos de garimpo haviam se espalhado, o ruído das dragas e o vaivém dos garimpeiros se tornou impossível de ser ignorado nas malocas, e os primeiros conflitos começavam a se desenhar.

¹⁵⁶ Ao destacar a agência yanomami nas relações com a sociedade envolvente, construídas por sua própria iniciativa ou não, muitas vezes, há o risco de se subestimar a assimetria de poder que está colocada em todo e qualquer contexto colonial, e que tende invariavelmente a posicionar os povos indígenas em franca desvantagem.

Como vimos a partir do contraste das experiências yanomae e ãaroamẽ, não é que as formas urbanas, por si só, se constituem forçosamente como elementos de desestruturação social, como se a mera presença nesses ambientes fosse suficiente para se contrair o “vírus” da “desterritorialização”. Entretanto, em função da intensidade de relações que as cidades encerram, elas podem contribuir para aprofundar conflitos e contradições já existentes, conduzindo assim para situações de abuso e violência.

LIMA, 2019). Esses documentos costumam ser compostos por um conjunto de propostas que devem orientar as ações no território em questão, considerando o bem viver das comunidades e a conservação de seus recursos naturais. Na grande maioria dos documentos produzidos nas TIs brasileiras, pode observar dois grandes grupos de orientações: a) acordos internos visando a resolução de conflitos locais sobre formas de uso e gestão dos recursos; e b) recomendações de criação ou ajuste de políticas públicas. No caso do PGTA Yanomami, o que mais me chamou a atenção foi o peso relativo que esse segundo grupo possui. No fundo, acredito que os Yanomami buscaram informar, com esse gesto, que, para garantir a conservação de sua floresta, em vez de importar técnicas de “gestão ambiental” e formalizá-las em um pedaço de papel, é mais importante que os brancos ofereçam uma assistência sanitária digna, protejam a terra de invasores e respeitem as formas próprias de se manejar o território. O PGTA da TIY, como bem afirmou Davi Kopenawa ao entregar o documento no Congresso Nacional, é, pois, uma ferramenta para os brancos, e não o contrário.

Assim, junto à discussão sobre a sustentabilidade das atividades produtivas procurei demonstrar que a “economia” Yanomae se organiza a partir de critérios diversos daqueles inerentes à racionalidade capitalista. Seu idioma é o do parentesco e da reciprocidade, e seu objetivo, o benefício direto dos produtores e não a produção de excedentes. Para que isso seja possível, então, os produtores devem ter o controle sobre seus próprios meios de produção, dominar as habilidades técnicas necessárias e ser pluriativos. A autonomia econômica, por sua vez, é fundamental para a autonomia política, possivelmente um dos mais importantes valores dessa sociedade.

A mobilidade cidade-floresta Yanomae, portanto, se orienta por essa lógica, isto é, promover a autonomia das famílias, por meio da diversificação de suas opções econômicas. Nesse caso, o caminho da cidade é o caminho das mercadorias, objetos importantes para a reprodução das famílias e para as relações entre pessoas e comunidades, que se atualizam por meio da circulação de bens. É claro que tal movimento também supõe uma boa dose de aventura e excitação, o que não deve ser desconsiderado. Mas, o fundamental é que ele não deve ser confundido como um sintoma de crise socioeconômica, ou como um processo de “degradação cultural” e desterritorialização. Trata-se de uma nova estratégia para a reprodução da vida e do espaço yanomae.

Referências

AB'SÁBER, A. N. "Roraima: os paradoxos de um grande incêndio ao fim do milênio", **Estudos Avançados**, v. 12, n. 33, p. 227–231, 1998.

ALBERT, B. "Temps du sang, temps des cendres : représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)", **Tese de doutorado**. Paris: Université de Paris, 1985.

ALBERT, B. "On Yanomami Warfare: Rejoinder", **Current Anthropology**, v. 31, n. 5, p. 558–563, 1990.

ALBERT, B. "Terras Indígenas, Política Ambiental e Geopolítica Militar no desenvolvimento da Amazonia: a proposito do caso Yanomami", **Museu Paraense Emílio Goeldi: Coleção Galvão**, Nov., 1991.

ALBERT, B. "A fumaça do metal: História e representações do contato entre os Yanomami", **Anuário Antropológico**, v. 89, p. 151–189, 1992.

ALBERT, B., "Native Land: Perspectives from Other Places". In: VIRILIO, P., DEPARDON, R., SCOFIDIO, D., *et al.* (Org.), **Native land: Stop eject**, Paris, Actes Sud/Fondation Cartier pour l'art contemporain, 2009. p. 37–58.

ALBERT, B., "The Polyglot Forest". In: CHANDÈS, H. (Org.), **Le Grand Orchestre des Animaux: The Great Animal Orchestra**, Paris, Fondation Cartier pour l'Art Contemporain, 2015. p. 320–325.

ALBERT, B., MILLIKEN, W. **Urihi a: a terra-floresta Yanomami**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2009.

ALBERT, B., ROBERT, P. de, LAQUES, A., *et al.*, "Territorialités amérindiennes et Terres indigènes en Amazonie brésilienne: continuité ou rupture ?". In: AUBERTIN, C., RODARY, E. (Org.), **Aires Protégées, espaces durables?**, Par, IRD Editions, 2008.

ALBERT, B., SENRA, E. B. "**Puu naki oni: conhecimento yanomami sobre a abelhas**". São Paulo; Boa Vista, Instituto Socioambiental; Hutukara Associação Yanomami, 2021 (NO PRELO).

ALBERT, B., TOURNEAU, F.-M. Le. "Florestas Nacionais na Terra Indígena Yanomami - um cavalo de Troia ambiental?", In: RICARDO, F. (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo, Instituto Socioambiental, p. 372–383, 2004.

ALBERT, B., TOURNEAU, F.-M. Le "Ethnogeography and Resource Use", **Current Anthropology**, v. 48, n. 4, p. 584–592, 2007

ALEXIADES, M. N. "Mobility and migration in indigenous Amazonia: Contemporary ethnoecological perspectives-an introduction", **Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives**, v. 11, n. September, p. 1–43, 2009.

ALEXIADES, M. N., PELUSO, D. "La urbanización indígena en la Amazonia. Un nuevo contexto de articulación social y territorial", **Gazeta de Antropologia**, v. 32, n. 1, 2016.

AÇÃO PELA CIDADANIA (ACP). **Yanomami: A Todos os Povos da Terra**. . São Paulo, 1990.

ARAUJO, P., CONSTANTINO, L. "Subsistence Hunting with Mixed-Breed Dogs Reduces Hunting Pressure on Sensitive Amazonian Game Species in Protected Areas", **Environmental Conservation page**, p 1-7, 2018.

ARAÚJO, M. **Do corpo à alma: Missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima**. São Paulo, Associação Editorial Humanitas : Fapesp, 2006.

ARIAS, H. C. "Primeros encuentros : Los Yanomami en las representaciones post-coloniales de la primera mitad del siglo XX", **Antropologica**, v. 104, p. 5–34, 2005. .

ARIAS, H. C., CARDOZO, J. I. "Políticas territoriales, memoria histórica e identidad : los Yanomami ante la demarcación de sus tierras", **Antropologica**, v. 105–106, p. 99–130, 2006.

AZEVEDO, M. **Quantos eram? Quantos serão?** 2010. Instituto Socioambiental. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quantos_eram%3F_Quantos_serão%3F.

AZEVEDO, M., SANTOS, M., VENTURA, R., *et al.* "A Dinâmica Demográfica dos Mucajá Yanomami : uma entrevista com John Early", **Demografia dos povos indígenas no Brasil [online]**, .Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, p. 167-192, 2005.

BARBOSA, R. I. **Incêndios florestais em Roraima: implicações ecológicas e lições ao desenvolvimento sustentado.** . Boa Vista, CCPY. , 2003

BARLOW, J., PERES, C. A. "Ecological responses to El Niño-induced surface fires in central Brazilian Amazonia: Management implications for flammable tropical forests", **Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences**, v. 359, n. 1443, p. 367–380, 2004.

BECHELANY, F. C. "Hunting paths in the Amazon: technics and ontogenesis among the Panará", **Vibrant**, v. 16, p. 1–24, 2018.

BECKER, B. K. **Amazônia: geopolítica na virada do III milênio.** Rio de Janeiro, Garamond, 2004.

BOSERUP, E. **The conditions of agricultural growth.** London, George Allen & Unwin LTD: Ruskin House Museum Street, 1965.

BRONDIZIO, E. S., MORAN, E. F. "Human dimensions of climate change: The vulnerability of small farmers in the Amazon", **Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences**, v. 363, n. 1498, p. 1803–1809, 2008.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **História dos índios no Brasil**. 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, M. "Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes", **Journal of Ethnographic Theory**, v. 9, n. 1, p. 1–11, 2019.

CARNEIRO, R. L. Forest clearance among the Yanomamo, observations and implications. **Antropológica** , 1979

COMISSÃO BRASILEIRA DE DEMARCAÇÃO DE LIMITES - CBDL. **Limites com a Venezuela: Relatório do serviço técnico, campanha 1940-1941.**, 1941.

CHAGNON, N. A. **Yanomamö – The Fierce people**. 1. ed. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1968.

CHAGNON, N. A. "Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population", **Science (New York, N.Y.)**, v. 239, p. 985–992, 1 mar. 1988.

CHAYANOV, A. V. **The Theory of Peasant Economy**. Madison, University of Wisconsin Press, 1986.

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo, Cosac & Naify, 2004.

COLCHESTER, M. "Ecological Modelling and Indigenous Systems of Resource Use: Some Examples from the Amazon of South Venezuela", **Antropologica**, v. 55, p. 51–72, 1981.

COLCHESTER, M. The economy, ecology and ethnobiology of the Sanema Indians of South Venezuela. **Tese de doutorado**. University of Oxford, 1982.

COLCHESTER, M. "Rethinking Stone Age Economics: Some especulations Concerning the Pre-Colombian Yanoama Economy", **Human Ecology**, v. 12, p. 219–314, 1984.

COLDING, J., FOLKE, C. "Social taboos: "Invisible" systems of local resource management and biological conservation", **Ecological Applications**, v. 11, n. 2, p. 584–600, 2001.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE - CNV. **Relatório da Comissão Nacional da Verdade**, VOL II, Brasília, 2014.

CONSTANTINO, P. de A. L., BENCHIMOL, M., ANTUNES, A. P. "Designing Indigenous Lands in Amazonia: Securing indigenous rights and wildlife conservation through hunting management", **Land Use Policy**, v. 77, n. June, p. 652–660, 2018.

CORTES, G. "Migrations, systèmes de mobilité, espaces de vie : à la recherche de modèles", **Espace géographique**, v. 27, n. 3, p. 265–275, 1998.

CORTES, G., PESCHE, D. "Multi-sited territories", **L'Espace géographique**, v. 42, p. 289–292, 2013.

COURGEAU, D. **Le concept migration**. IVe colloque de démographie africaine. Ouagadougou, INSD. , 1975

DALMONEGO, C. **"Paeterepê: Quem são são esses napêpê?"**: Elementos para o estudo da construção Yanomami da alteridade dos missionários. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São paulo, Departamento de Antropologia, 2015.

DALMONEGO, C. (Org.). **Material de reflexão e estudo para contribuição na elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Yanomami Vol. 2**. Caracará, Missão Catrimani, 2017.

DALMONEGO, C., MIOLA, P. (Org.). **O encontro - Nohimayou: Memórias da Missão Catrimani: contruindo relações de aliança com o povo Yanomami**. São Paulo, Paulinas, 2017.

DENEVAN, W. M., TREACY, J. M., ALCORN, J. B., *et al.* "Indigenous agroforestry in

the peruvian Amazon: of swindden fallows", **Interciencia**, v. 9, n. 6, p. 346–357, 1984.

DESCOLA, P. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia", **Mana**, v. 4, n. 1, p. 23–45, 1998.

DIAS DE AGUIAR, B. **Trabalho da Comissão Demarcadora de Limites nas Fronteiras da Venezuela e Guiana britânica e neerlandesa de 1930 à 1940. Anais do IX Congresso Brasileiro de Geografia.** Rio de Janeiro, 1940

EARLY, J. D., PETERS, J. F. **The Xilixana Yanomami of the Amazon: History, Social Structure, and Population Dynamics.** Gainesville: University Press of Florida, 2000.

EHRlich, P. **The Population Bomb.** New York, Ballantine Books, 1968.

ELOY, L. "Entre ville et forêt : le futur de l' agriculture amérindienne en question . Transformations agraires en périphérie de São Gabriel da Cachoeira , Nord-ouest amazonien , Brésil. Tese de Doutorado. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2005.

ELOY, L., BRONDIZIO, E. S., DO PATEO, R. "New Perspectives on Mobility, Urbanisation and Resource Management in Riverine Amazônia", **Bulletin of Latin American Research**, v. 34, n. 1, p. 3–18, 2015.

ELOY, L., LASMAR, C. "Urbanisation and transformation of indigenous resource management: The case of upper rio negro (Brazil)", **International Journal of Sustainable Society**, v. 4, n. 4, p. 372–388, 2012.

EMÍDIO-SILVA, C. **A caça de subsistência praticada pelos índios Parakanã (Sudeste do Pará): Características e sustentabilidade.** Dissertação de Mestrado. Departamento de Ciências Biológicas, Universidade Federal do Pará, 1998.

EMPERAIRE, L., ELOY, L. "Amerindian Agriculture in an Urbanising Amazonia (Rio Negro, Brazil)", **Bulletin of Latin American Research**, v. 34, n. 1, p. 70–84, 2015.

EMPERAIRE, L., PERONI, N. "Traditional Management of Agrobiodiversity in Brazil: A Case Study of Manioc", **Human Ecology**, v. 35, n. 6, p. 761–768, 2007.

ESCOBAR, A. **Sentirpensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellin, Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA, 2014.

ESTORNILOLO, M. "Manejo de quê? algumas equívocas em projetos de manejo na Amazônia", **Avá**, v. 19, 2011.

FARAGE, N. **Laudo antropológico requisitado pela justiça federal - Secção Roraima**. . [S.l: s.n.], 1999.

FAUSTO, C. **Inimigos fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo, Edusp, 2001.

FEGURSON, B. **Yanomamy Warfare: a Political History**. School of American Research Press, 1995.

FERREIRA, H. P., MACHADO, A. M. A., SENRA, E. B. **As Línguas Yanomami no Brasil: Diversidade e Vitalidade**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2019.

FUENTES, E. "Los Yanomami y las plantas silvestres", **Antropologica**, v. 54, p. 3–138, 1980.

GALLOIS, D. T., "Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?". In: RICARDO, F. (Org.). **Terras indígena e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004. p. 37–41.

GARCIA, U. "Caça (um Verbetes)", **Teoria e Cultura**, v. 11, 2016.

GERTSCH, J., STAUFFER, F. W., NARVAEZ, A., *et al.* "Use and significance of palms (Arecaceae) among the Yanomamĩ in Southern Venezuela", **Journal of Ethnobiology**, v. 22, n. 2, p. 219–246, 2002. .

GOLDMAN, M. J., NADASDY, P., TURNER, M. D. (Org.). **Knowing Nature**. Chicago, The University of Chicago Press, 2011. v. 369.

GOOD, K. **Yanomami Hunting Patterns: Trekking and garden relocation as an adaptation to game availability in Amazonia, Venezuela**. Tese de Doutorado. University of Florida, Anthropology Department, 1989.

GORDON, C. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin - Mebêngôkre**. São Paulo, Editora UNESP, 2006.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, R. "Da multiterritorialidade aos novos muros: paradoxos da desterritorialização contemporânea", In: JESUS, E. (org.) **Arte e novas espacialidades: relações contemporâneas**. Rio de Janeiro, F10, p. 1–15, 2011.

HARDIN, G. "The Tragedy of the Commons", **Science**, v. 162, p. 1243–1248, 1968.

HARRIS, D. R. "The ecology of swidden cultivation in the Upper Orinoco rain forest, Venezuela", **Ekistics**, v. 34, n. 202, p. 150–154, 1972.

HARVEY, D. **Condição Pós-moderna**. São Paulo, Edições Loyola, 1992.

HECHT, S., COCKBURN, A. **The fate of the forest: Developers, Destroyers and Defenders of the Amazon**. New York, Penguin Books, 1990.

HECHT, S., YANG, A. L., BASNETT, B. S., *et al.* **People in motion, forests in transition: Trends in migration, urbanization, and remittances and their effects on tropical forests**. Bogor, CIFOR, 2015.

HECKENBERGER, M. J., RUSSELL, J. C., FAUSTO, C., *et al.* "Pre-Columbian urbanism, anthropogenic landscapes, and the future of the Amazon", **Science**, v. 321, n. 5893, p. 1214–1217, 2008.

HEINEN, D., GARCÍA-CASTRO, A. "The multi-ethnic network of the lower Orinoco in early colonial times", **Ethnohistory**, v. 47, n. 3–4, p. 561- 579., 2000.

HOLDRIDGE, D. "Exploration between the Rio Branco and the Serra Parima", **The Geographical Review**, v. XXIII, p. 372–84, 1933.

HORTA, A. "Indígenas em Canarana: notas citadinas sobre a criatividade parque-xinguana", **Revista de Antropologia**, v. 60, n. 1, p. 216, 2017.

HORTA, A. Relações indígenas na cidade de Canarana (MT). **Tese de Doutorado**. PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

IBGE. **Censo Demográfico 2010: Características Gerais dos Indígenas**. Censo demográfico, Rio de Janeiro, 2012

ICMBIO. **Plano de Manejo: Parque Nacional Serra da Mocidade - Volume I** . Brasília, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, 2018

KELLY, J. A. "Notas para uma teoria do “virar branco”", **Mana**, v. 11, n. 1, p. 201–234, 2005.

KELLY, J. A., MATOS, M. D. A. "Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do sul", **Mana**, v. 25, n. 2, p. 391–426, 2019.

KELLY, R. L. "Mobility/Sedentism: Concepts, Archaeological Measures, and Effects", **Annual Review of Anthropology**. n. 136, p. 43–66, 1992.

KOPENAWA, D., ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

LACERDA, E. G. "Gênese urbana na Amazônia Setentrional: Considerações a partir do município de Rorainópolis - RR", **ACTA Geográfica**, v. 14, n. 34, p. 216–241, 2020.

LADEIRA, M. I. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya: Significado, constituição e uso.** Maringá; São Paulo, Eduem; Edusp, 2008.

LAURIOLA, E. M. "Amazônia em movimentos: “redes” e percursos entre os índios Ye'kuana, Roraima", **Cadernos de Campo**, v. 11, p. 21–35, 2003.

LEVIS, C. Domestication of Amazonian Forests. **Tese de Doutorado**, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Wageningen University, 2018.

LIZOT, J. "Histoire, organisation et évolution du peuplement yanomami", **L'Homme**, v. 24, n. 2, p. 5–40, 1984.

LIZOT, J., "L'exploitation des ressources naturelles chez les Yanomami: une stratégie globale". In: HLADIK, C. M., HLADIK, A., PAGEZY, H., *et al.* (Org.), **L'alimentation en forêt tropicale: Interactions bioculturelles et perspectives de développement**, Paris, UNESCO, 1996. p. 749–758.

LIZOT, J. "La agricultura Yanomami", **Antropologica**, 1980.

LIZOT, J. "Population , Resources and Warfare Among the Yanomami", **Man**, v. 12, n. 3, p. 497–517, 2010.

MACHADO, A. M. A. “Lutamú”: Relações interétnicas e protagonismo feminino no Papiu no contexto de um conflito intercomunitário Yanomami. **Dissertação de Mestrado**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

MACHADO, A. M. A., WEIS, B., JABRA, D., *et al.* (Org.). **Xawara: rastros da COVID-19 na Terra Indígena Yanomami e a omissão do Estado**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2020.

MACMILLIAN, G. **At the end of the Rainbow?: Gold, Land and People in the Brazilian Amazon**. London, Earthscan Publications Limited, 1995.

MALTHUS, T. R. **Essay on the principle of population(an)**. London, Printed for J. Johnson, in St. Paul's Church-Yard, 1798.

MARENGO, J. A., SOUZA, C. J. **Mudanças Climáticas: impactos e cenários para a Amazônia**. São Paulo, [s.n.], 2018.

MARQUES, B. R. Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro. 2015. **Tese de Doutorado**. PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

MATTEI-MULLER, M. C. **Lengua y cultura Yanomami: dicionário ilustrado**. Caracas, [s.n.], 2007.

MAZOYER, M., ROUDART, L. **História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea**. São Paulo; Brasília, Editora Unesp; NEAD, 2010.

MCSWEENEY, K., ARPS, S. "A "Demographic Turnaround", The Rapid Growth of Indigenous Populations", **Latin American Research Review**, v. 40, n. 1, p. 3–29, 2004.

MCSWEENEY, K., JOKISCH, B. "Native amazonians' strategic urbanization: Shaping territorial possibilities through cities", **Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 20, n. 1, p. 13–33, 2015.

MEGGERS., B. J. "Enviromental limitation on the development of culture", **American Anthropologist**, v. 56, p. 801–824, 1954.

MELO, V. F., FRANCELINO, M. R., UCHÔA, S. C. P., *et al.* "Solos da área indígena yanomami no médio rio Catrimani, Roraima", **Revista Brasileira de Ciencia do Solo**, v. 34, n. 2, p. 487–496, 2010.

MEYER, A. **Pauxiana: Pequeno ensaio sobre a tribo Pauxiana e sua língua, comparada com a língua Macuxi**. Rio de Janeiro, Ministério da Justiça e negócios interiores, 1956.

NASUTI, S., ELOY, L., TOURNEAU, F. M. Le "Construction of multi-sited territories in Amazonia . The case of the Quilombolas of Trombetas (Pará , Brazil)", **L’Espace géographique**, v. 42, p. 324–339, 2013.

NEVES, E. G., HECKENBERGER, M. J. "The Call of the Wild: Rethinking Food Production in Ancient Amazonia", **Annual Review of Anthropology**, v. 48, n. 1, p. 371–388, 2019.

NILSSON, M. S. T. Mobilidade Yanomami e os seus efeitos à paisagem florestal de seu território. **Dissertação de Mestrado**. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 2011.

NILSSON, M. S. T. Mobilidade Yanomami e Interculturalidade : Ecologia histórica , Alteridade e Resistência Cultural. **Tese de Doutorado**. Programa de Pós-graduação em Humanidades. Universidade de São Paulo, 2017.

NOBRE, A. D., "Floresta e Clima: saber indígena e ciência". In: CABALZAR, A. (Org.), **Manejo do mundo**, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2010. p. 38–45.

NOVARO, A. J., REDFORD, K. H., BODMER, R. E. "Effect of Hunting in Source-Sink Systems in the Neotropics\rEfectas de la Cacería en Sistemas Fuente-Sumidero del Neotrópico", **Conservation Biology**, v. 14, n. 3, p. 713–721, 2000.

NUNES, E. S. "Aldeias Urbanas Ou Cidades Indígenas? Reflexões Sobre Índios E Cidades", **Espaço Ameríndio**, v. 4, n. 1, p. 9, 2010.

OLIVEIRA, A. R. De, VALE, S. B. do (Org.). **Amazad Pana’adinhan: Percepções das comundiades indígenas sobre as mudanças climáticas: Região Serra da Lua - RR**. Boa Vista, Conselho Indígena de Roraima, 2014.

PADOCH, C., BRONDIZIO, E., COSTA, S., *et al.* "Urban Forest and Rural Cities : Multi-sited Households , Consumption Patterns , and Forest Resources in Amazonia", **Ecology and Society**, v. 13, n. 2, 2008.

PAOLETTI, M. G., DUFOUR, D. L., CERDA, H., *et al.* "The importance of leaf- and

litter-feeding invertebrates as sources of animal protein for the Amazonian Amerindians", **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**, v. 267, n. 1459, p. 2247–2252, 2000.

PATEO, R. D. do. Niyau: Antagonismo e Aliança entre os Yanomami da Serra das Surucucus (RR). Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de São paulo, 2005.

PEDROSO-JUNIOR, N. N., ADAMS, C., MURRIETA, R. S. S. "Slash-and-Burn Agriculture: A System in Transformation", **Current Trends in Human Ecology**, p. 12–34, 2015.

PELLEGRINI, M. Discursos dialógicos: intertextualidade e ação política na performance e autobiografia de um intérprete Yanomami no Conselho de Saúde. **Tese de Doutorado**. Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

PELUSO, D. M. "Circulating between rural and urban communities: Multisited dwellings in amazonian frontiers", **Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 20, n. 1, p. 57–79, 2015.

PERROT, M. **História dos Quartos**. São Paulo, Paz e Terra, 2011.

PIMENTA, J. "Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia", **Série Antropologia**, p. 1–34, 2006.

PINEDO-VASQUEZ, M., PADOCH, C., SEARS, R. R., *et al.* "Urbano e rural : famílias multi-instaladas , mobilidade e manejo dos recursos de várzea na Amazônia", **Novos Cadernos NAEA**, p. 43–56, 2008.

PORTO-GONÇALVES, C. W. "Da Geografia às Geo-grafias: Um Mundo Em Busca de Novas Territorialidades". In: CECEÑA, A. N., SADER, E. **La guerra infinita Hegemonía y terror mundial**, p. 217–256, 2002.

POSEY, D. A., "Manejo da floresta secundária, capoeiras e campos cerrados (Kayapos)". In: RIBEIRO, B. G. (Org.), **Suma Etnológica Brasileira, Vol 1 - Etnobiologia**, Belém, UFPA, 1987. v. 1. p. 173–185.

POSEY, D. A., BALÉE, W. L. (Org.). **Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies**. Bronx, New York Botanical Garden Press, 1989.

RADAMBRASIL. **Folha NA.20 Boa Vista e parte das folhas NA.21 Tumucumaque, NB.20 Roraima e NB.21**. . Rio de Janeiro, [s.n.], 1975.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo, Editora Ática S. A., 1993.

RAMIREZ, H. Le parler Yanomami des Xamatauteri. **Tese de Doutorado**. Université de Provence, 1994.

RAMOS, A. "Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias", **Série Antropologia**, v. 147, p. 1–10, 1993a. .

RAMOS, A. "O papel político das epidemias: o caso Yanomami", **Série Antropologia**, v. 153, p. 2–21, 1993b.

RAMOS, A. "Por falar em paraíso terrestre", **Série Antropologia**, n. 191, 1995.

RAMOS, A., TAYLOR, K. I. **The Yanoama in Brazil**. . Copenhagen, IWIGIA, 1979.

RAMOS, C. de M. Percepções sobre mudanças climáticas entre o Baré no alto rio Negro. **Dissertação de Mestrado**. Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Rural, Universidade Federal de São Carlos, 2012.

ROBERT, P. De, GARCÉS, C. L., LAQUES, A., *et al.* "A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização", **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi: Ciências Humanas**, v. 7, n. 2, p. 339–369, 2012.

ROOSEVELT, A. **Parmana: Prehistoric maize and manioc subsistence along the**

Amazon and Orinoco. New York, Academic Press, 1980.

ROSE, D. B. **Nourishing Terrains: Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness.** Australian Heritage Commission, 1996.

SÁEZ, O. C. "O território, visto por outros olhos", **Revista de antropologia**, v. 58, n. 1, p. 257–284, 2015.

SAFFIRIO, G. Some social and economic changes among the Yanomama of northern Brazil (Roraima): A comparison of “forest” and “highway” vilages. **Dissertação de Mestrado.** Faculty of Arts and Sciences, University of Pittsburgh, 1980.

SAFFIRIO, G. "Hunting Efficiency in Acculturated and Unacculturated Yanomama Villages", **Journal of Anthropological Research**, v. 38, n. 3, p. 315–327, 1982.

SAFFIRIO, G. Ideal and actual kinship terminology among the Yanomama Indians of the Catrimani river basin (Brazil). **Tese de Doutorado.** Faculty of Arts and Sciences, University of Pittsburgh, 1985.

SAHLINS, M. **Stone age economics.** Chicago : New York, ALDINE· ATHERTON, INC., 1972.

SÁNCHEZ-CORTÉS, M. S., CHAVERO, E. L. "Indigenous perception of changes in climate variability and its relationship with agriculture in a Zoque community of Chiapas, Mexico", **Climatic Change**, v. 107, n. 3, p. 363–389, 2011.

SANTOS E SOUZA, F., PY-DANIEL, V. **Caracterização de ocupação e uso no sistema de plantio indígena (Yanomami - Xitei / RR).** [S.l.: s.n.], 2001.

SANUMA, O. I., TOKIMOTO, K., SANUMA, C., *et al.* (Org.). **Enciclopédia dos alimentos Yanomami (Sanöma) : Cogumelos.** São Paulo, Instituto Socioambiental, 2016.

SENRA, E. B., ALBERT, B. Moxihatëtêma: os Yanomami isolados da Serra da

Estrutura" IN: RICARDO, F. GONGORA, M. F. (orgs.). **Cercos e Resistências: povos indígenas isolados na Amazônia Brasileira**. São Paulo, Instituto Socioambiental, p. 62-71, 2019.

SENRA, E. B., HERNADEZ, M. L., BECERRA-RUIZ, J. **Garimpo ilegal nos Territorios Yanomami e Ye'kwana (Brasil-Venezuela)**. Rede de Informacao Geografica Binacional Yanomami e Ye'kwana. São Paulo, Instituto Socioambiental.

SENRA, E. B., INGARICO, L. M. S., AMARAL, M. V. R., WILLIAMS, S. C. **Mapa da agrobiodiversidade na região Ingarikó Serra do Sol, Área Única e Sauparu**. Boa Vista, COPING, 2017.

SHAPIRO, J. R. Sex roles and Social structure among the Yanomama indians of Northern Brazil. **Tese de Doutorado**. Faculty of Political Science, Columbia University, 1972.

SHEPARD, G., LEVI, T., EDUARDO, G. N., *et al.* "Hunting in Ancient and Modern Amazonia: Rethinking Sustainability", **American Anthropologist**, Vol. 114, No. 4, pp. 652–667, 2012.

SILVA, C. C. da. Transformações socioespaciais das comunidades indígenas Ye'kuana e Sanumã na região de Auaris - Roraima. **Dissertação de Mestrado**. Departamento de Geografia, Universidade Federal de Roraima, 2017.

SMILJANIC, M. I. "Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil)", **Journal de la Société des Américanistes**, v. 88, n. 88, p. 137–158, 2002.

SMOLE, W. J. W. J. **The Yanoama Indians: a cultural geography**. Austin, University of Texas Press, 1976.

SPIELMAN, R. S., MIGLIAZZA, E. C., NEEL, J. V., *et al.* "The Evolutionary Relationships of Two Populations: A Study of the Guaymi and the Yanomama (and Comments and Reply)", **Current Anthropology**, v. 20, p. 377–388, 1979.

STEWART, J. H., "South American Cultures: An interpretative summary". In: STEWART, J. H. (Org.), **Handbook of South American Indians**, Washington, Government Printing Office, 1949. p. 669–782.

STOIAN, D. "Making the best of two worlds : rural and peri-urban livelihood options sustained by non-timber forest products from the Bolivian Amazon", **International Conference on Rural Livelihoods, Forests and Biodiversity**, Bonn, 19–23 May, 2003.

SURRALLÉS, A., HIERRO, P. G. (Org.). **The Land Within: Indigenous territory and perception of the environment**. Copenhagen, IWGIA, 2005.

TILLET, A., SENRA, E. B., BECERRA-RUIZ, J., *et al.* **Território e Comunidades Yanomami Brasil-Venezuela 2014**. São Paulo, Insituto Socioambiental, 2014.

TOTTI, B. C. "Os Yanomami, a Hutukara E Os Desafios De Seu Pacto Político". **Dissertação de Mestrado**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

TOURNEAU, F.-M. Le. **Les Yanomami du Brésil: géographie d'un territoire amérindien**. Paris: Belin, Coll. Mappemonde, 2010.

TOURNEAU, F.-M. Le, ALBERT, B., "Homoxi (1989-2004): o impacto ambiental das atividades garimpeiras na Terra Indígena Yanomami (roraima)". **Roraima: Homem, Ambiente e Ecologia**, Boa Vista, FEMACT, 2010. p. 155–170.

TRITSCH, I., MARMOEX, C., DAVY, D., *et al.* "Towards a Revival of Indigenous Mobility in French Guiana? Contemporary Transformations of the Wayãpi and Teko Territories", **Bulletin of Latin American Research**, v. 34, n. 1, p. 19–34, 2015.

VANDER VELDEN, F. F. "Dessas galinhas brancas, de granja - Ciência, técnica e conhecimento local nos equívocos da criação de animais entre os Karitiana (RO)", **Caderno Eletrônico de Ciências Sociais**, v. 3, n. 1, p. 11, 2016.

VERDUM, R. Os Yawaripë: Contribuição a história do povoamento Yanomami.

Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1995.

VIEIRA, M. A. R. M., LIMA, L. P. N. S. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental: Terra Indígena Yanomami (Yanomae-Português)**, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2019.

VILAÇA, A. "Indivíduos celestes - Cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia", **Religião e Sociedade**, v. 27, p. 11–23, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada", **Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5, p. 247–264, 2018.

WHITEHEAD, N. D. **Lords of the Tiger Spirit: a history of the Caribs in Colonial Venezuela e Guyana (1498-1820)**. Dordrecht, Foris Publications, 1988.

YANO THËÃ, E. E. I. Y. **Projeto Político Pedagógico Yanomami - Escola**. Caracarái, Missão Catrimani, 2019.

YANOMAMI, K. A., YANOMAMI, M., MWANGI, M. A. N., *et al.* (Org.). **Yuripë siki**. Belo Horizonte, Traço fino, 2017.

Anexos

Anexo A – Pirâmide etária da TI Yanomami e da região do Médio Catrimani

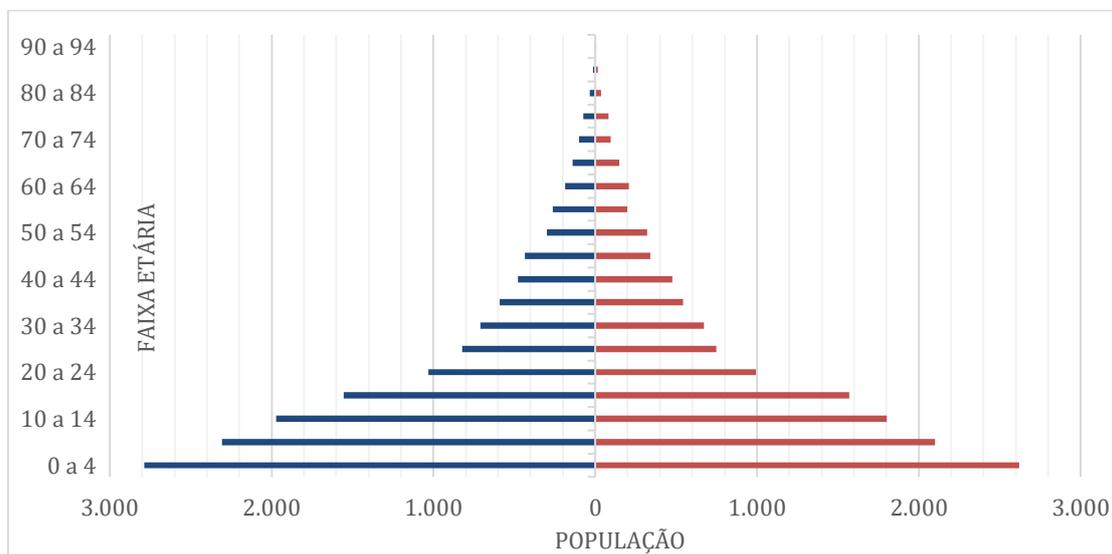


Figura 18- Pirâmide etária da população da TI Yanomami

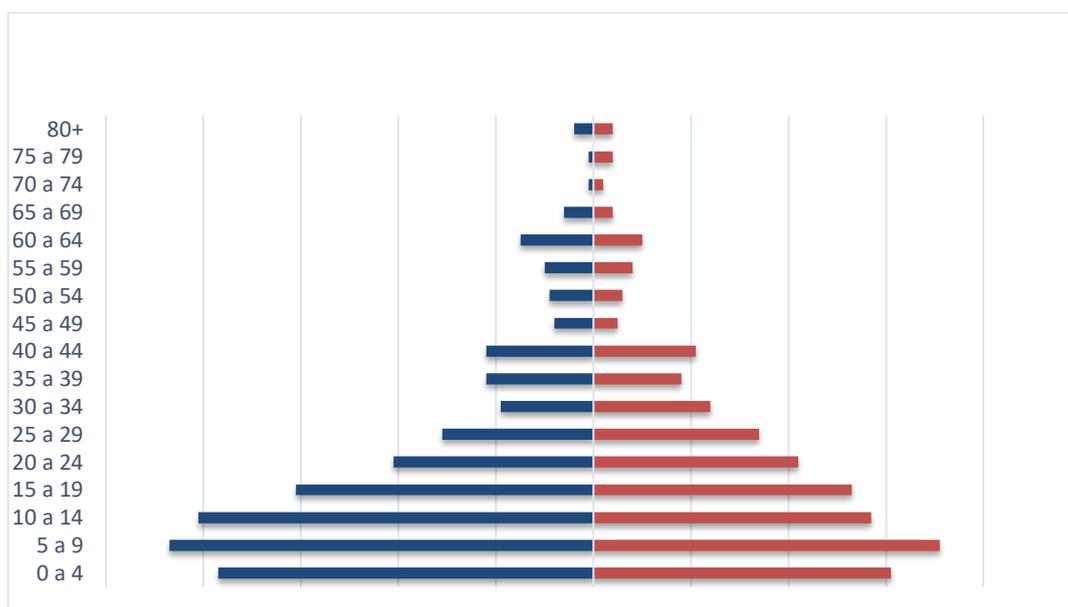


Figura 19 - Pirâmide etária da população do Médio catrimani

Anexo B – Quadro de atividade por geração, gênero e unidade de paisagem

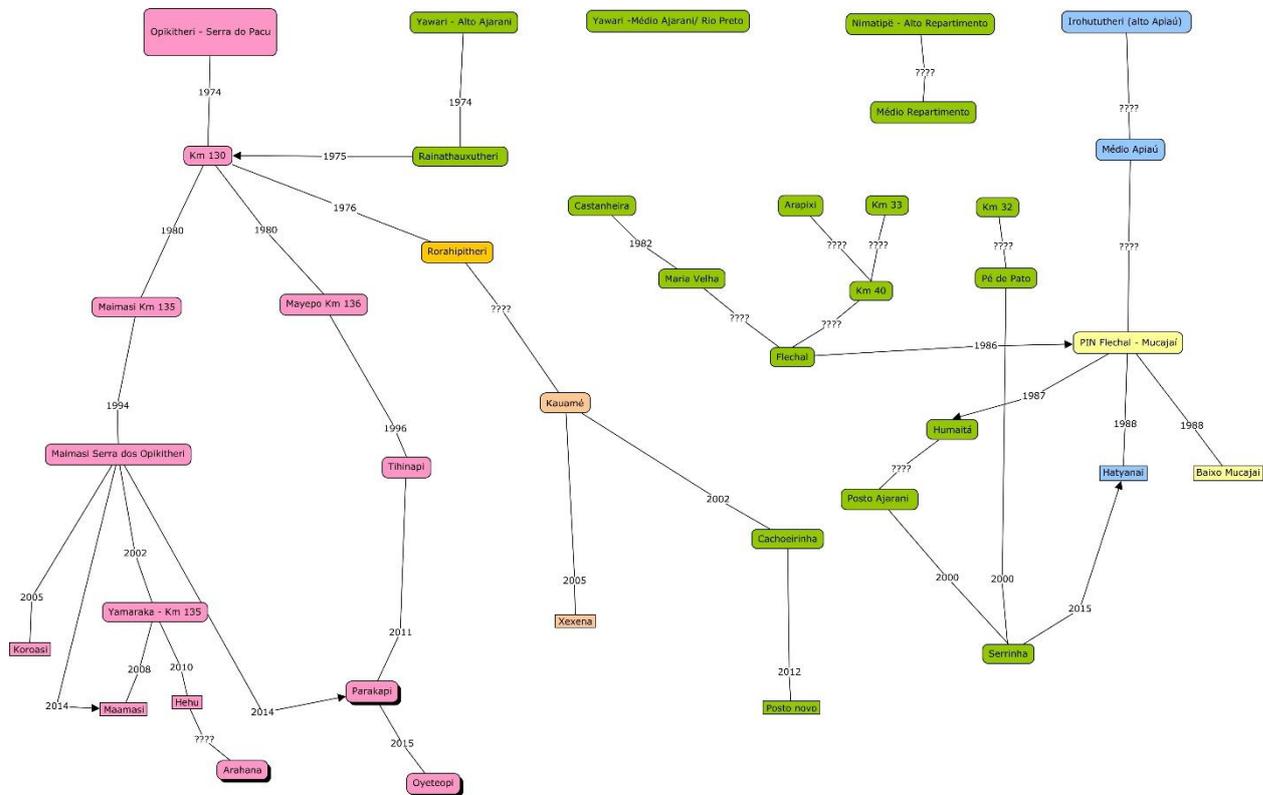
Categoria de idade	Gênero	Unidade de Paisagem				
		Casa e entorno	Roça	Capoeiras	Floresta	Rios, Igarapés e lagos
Crianças: Oxe thëpë	Masculino	Coleta de frutas	Acompanha as mulheres na roça			Pescaria de pequenos peixes com linha e anzol; Coleta de rã; Pescaria em grupo (Koaxi hanaki);
	Feminino	Coleta de frutas	Acompanha as mulheres na roça			Coleta de rãs; Coleta de caranguejo; Pescaria em grupo (Koaxi hanaki);
Jovens: Hiya thëpëxë Moko Thëpëxë	Masculino	Ajuda na construção da casa; carregar palha para cobertura;	Ajuda a derrubar	Caça	Caça	Pesca
	Feminino	Ralar mandioca; preparar a caça; Carregar palha para a cobertura; Coleta de água; tecer cesto; cuidar das crianças	Ajuda plantar e colher.	Busca de frutos e sementes		Pescaria em grupo (Koaxi hanaki); Coleta de Caranguejos
Adultos: Warō thëpëxë Thuë thëpëxë	Masculino	Preparar pilares da casa; buscar palha para cobertura; confeccionar tipiti, abanador arco, flecha, enfeites; xamanismo	Derrubada; coivara; queima; abertura de covas; limpeza da roça.	Caça; colher flechas; buscar cipó para amarração; tirar pupunha	Caça individual e coletiva; coleta de frutos de palmeira	Pesca
	Feminino	Buscar lenha; processar a mandioca; cozinhar; limpar o espaço doméstico; coletar frutas no entorno; carregar palha para cobertura; tecer cestos; coletar água; cuidar das crianças	Auxílio no plantio; coletar lenha; ajudar a queimar a roça; plantar; preparar a maniva; colher; cortar árvores pequenas.	Colher mandioca; colher frutos silvestres.	Coleta de lenha; buscar cipó; coleta de frutos e pequenos invertebrados	Coleta de caranguejo; pesca; carregar cesto com peixes
Idosos: Pata thëpë	Masculino	Roçar os caminhos; limpar o entorno da casa; fazer enfeites; xamanismo.	Limpar a roça; coivara.			
	Feminino	Buscar lenha; cuidar do fogo; preparar a comida; cuidar das crianças; processar a mandioca; coletar frutos no entorno.	Ajuda plantar; limpar a roça; coivara			Coletar caranguejo

Anexo C – Relação de animais caçados no Médio Catrimani

Nome científico	Nome Yanomae
MAMMALIA	
<i>Myrmecophaga tridactyla</i>	Tëpë a
<i>Tamandua tetradactyla</i>	Xoko a
<i>Cyclopes didactylus</i>	Horokoxoma a
<i>Bradypus variegatus</i>	Yaweresi
<i>Choleopus didactylus</i>	Ximi a
<i>Cebus albifrons</i>	Yarima a
<i>Alouata seniculus</i>	Iro a
<i>Ateles belzebuth belzebuth</i>	Paxo a
<i>Chiripotes satanas</i>	Wixa a
<i>Callicebus torquatus</i>	Yökoxia a
<i>Saimiri sciureus sciureus</i>	Kusisi a
<i>Aotus sp.</i>	Kuuku moxi
<i>Nasua nasua</i>	Yarixi a
<i>Potos flavus</i>	Hera a
<i>Eira barbara</i>	Hoari a
<i>Panthera onca</i>	Tihi tururima a
<i>Puma concolor</i>	Tihi wakërima a
<i>Herpailurus yaguarundi</i>	Yaosi
<i>Mazama americana</i>	Haya a
<i>Mazama gouazoubira</i>	Wëëma a
<i>Tayassu tajacu</i>	Poxe a
<i>Tayassu pecari</i>	Warë a
<i>Tapirus terrestris</i>	Xama a
<i>Hydrochaeris hydrochaeris</i>	Käi a
<i>Sciurus igniventris</i>	Wayapaxi a
<i>Echymis sp.</i>	Reäsi a
<i>Malakata sp.</i>	Thoothoma a
<i>Coendou prehensilis</i>	Hopi a
<i>Coendou sp.</i>	Hopi hena
<i>Agouti paca</i>	Amatha a
<i>Dasyprocta spp.</i>	Thomi a
<i>Sylvilagus brasiliensis</i>	Roha a
<i>Dasyopus novemcinctus</i>	Opo a
<i>Dasyopus septemcinctus</i>	Oposi a
<i>Dasyopus kappleri</i>	Mõro a
<i>Priodontes giganteus</i>	Waka a
AVES	
<i>Pauxi pauxi</i>	Paari a
<i>Mitu tormentosa</i>	Mari a
<i>Pipile pipile</i>	Maraxi a
<i>Penelope jacquacu</i>	Kurema a
<i>Tinamus major</i>	Haxima a
<i>Odontophorus gujanensis</i>	Pokara a

<i>Crypturellus variegatus</i>	Horama a
<i>Tigrisoma sp., Botaurus sp.</i>	Xuuhu a
<i>Aramides axillaris</i>	Kōkatamoki
<i>Crypturellus strigulosus</i>	Rakōho a
<i>Columba sp.</i>	Horeto a
<i>Claravis sp.</i>	Xiirima namo
<i>Ara macao, Ara chloroptera</i>	Ara wakērima a
<i>Ara militaris</i>	Ara krokeherima
<i>Ara ararauna</i>	Ara hana a
<i>Ara sp.</i>	Wetemo a
<i>Ara manilata, Ara nobilis</i>	Here here si
<i>Amazona amazōnica</i>	Kurika asi
<i>Pionus menstruus</i>	Arima a
<i>Pyrrhura sp.</i>	Xikima namo
<i>Pionites sp.</i>	Waahima a
<i>Piaya sp.</i>	Ōkreheama a
<i>Pharomacrus sp.</i>	Xotokomau
<i>Capito Niger</i>	Hutukarama nakasiki
<i>Aulacorrhynchus sp.</i>	Miremari koxi
<i>Rhamphastos culminatus,</i>	Mayēpa a
<i>Rhamphastos vitellinus</i>	Kreomari a
<i>Celeus sp.</i>	Xuakama hu
<i>Melanerpes sp.</i>	Xogetherema a
<i>Picumnus sp.</i>	Pixipixima aka
<i>Momotus momota</i>	Hutuma a
<i>Monasa atra</i>	Hitotoma kosi
<i>Cotinga cayana</i>	Hēima si
<i>Xipholena punicea</i>	Kototokototomasi a
REPTILIA	
<i>Caiman sclerops</i>	Ioa
<i>Constrictor constrictor</i>	Hetu kiki
<i>Epicrates cenchiria</i>	Watha kiki
<i>N.I.</i>	Kutakuta siki
<i>Chelonoidis carbonaria</i>	Tototi wakoxi
<i>Chelonoidis denticulata</i>	Totori yai
<i>N.I.</i>	Waemora mohi
<i>N.I.</i>	Ēyē a
<i>N.I.</i>	Waramasi
<i>Podocnemis unifilis</i>	Pisa
<i>Podocnemis expansa</i>	Pisa pata

Anexo D – Esboço de Genealogias Ȳaroamë



Esboço de genealogia dos grupos Ȳaroamë. Em rosa estão coloridas as casas localizadas no médio Catrimani, em laranja as casas no Ajarani II, em verde Ajarani I, azul rio Apiaú e amarelo rio Mucajaí. As caixas retangulares representam as aldeias atuais.

Anexo E – Reportagens citadas

Pobres bilionários de terras

OESP Grandes Reportagens Amazônia, nov-dez 2007, p. 70-71
31 de dez de 2007

Pobres bilionários de terras
Donos de 13% do Brasil, índios mal têm o que comer

Carlos Marchi

Alto Rio Negro (AM) - A arqueologia provou que há mais de 500 anos a agricultura dos índios amazônicos ocupava largas áreas. Hoje, eles mal têm uma rocinha de mandioca, a base da sua alimentação. Para comer, dependem de cestas básicas e da merenda escolar. Na aldeia São Jorge, dos tucanos, o segundo "capitão" (cacique) Joselino Tukano sonha domar as terras ácidas e arenosas do noroeste amazônico e ampliar a lavoura de maniva, num platô acima do Rio Curicuriari. Não tem sido fácil.

Os índios têm muito espaço - as terras indígenas (TIs) da Amazônia superam as áreas de França e Espanha juntas -, mas desconhecem técnicas e insumos. Os índios da Amazônia se tornaram os maiores proprietários de terra do Brasil depois que a Constituição de 1988 definiu que eles tinham direitos sobre as terras que tradicionalmente ocuparam. Eles são 0,2% da população, mas as TIs ocupam 13% da superfície brasileira; 98,6% delas estão na Amazônia, onde 60% dos índios (240 mil) vivem em 414 áreas que somam 1,08 milhão de quilômetros quadrados - quase um sétimo da área total do País ou 20,7% da Amazônia Legal. Ali, cada índio tem para si 7 km² (a taxa demográfica de São Paulo é de 163 pessoas por km²).

Líderes indígenas garantem que a única forma de salvar a Amazônia é manter o modelo e o tamanho das TIs. "Nós somos especialistas em usar sem destruir. Fazemos isso há milênios", disse um deles, Bonifácio Baniwa, presidente da Fundação Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas, vinculada ao governo estadual. "As TIs demarcadas estão segurando a destruição da floresta", diz Jecinaldo Sateré, líder da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab).

Uma olhada no mapa atual de desmatamento da Amazônia mostra que eles têm razão. As manchas vermelhas que acusam o desmatamento contornam e abraçam as terras indígenas - mas não penetram nelas. As TIs estão mesmo contendo a devastação. Isso aumenta o alerta dos líderes indígenas; eles sabem que a pressão só aumentará sobre as terras virgens que pertencem aos índios.

Sabem, também, que duas cobiças vão pairar sempre como ameaça sobre o modelo de TIs conquistado na Constituição - uma delas mira o uso do solo e a outra, mais delicada, foca as riquezas do subsolo. A mesma Constituição que lhes garantiu as TIs lhes suprimiu devaneios sobre a exploração mineral do subsolo por eles mesmos - todas as riquezas do subsolo pertencem à União. E define que, em caso de "relevante interesse público da União", os recursos minerais das TIs podem ser explorados, ouvido o Congresso Nacional, pelo governo, e não por eles.

Os índios se dividem sobre a exploração mineral em suas terras. Os tucanos e os baniuas são a favor, desde que eles próprios administrem a exploração; outros, como os ianomâmis e os uaimiri-atroaris, têm boas razões para serem contra. Os ianomâmis

recorreram à história imemorial relatada por antepassados e fizeram um mapa geológico simples de suas terras. Não há cópia. O original foi mostrado a apenas três brancos de sua confiança. Um desses brancos contou ao Estado que o mapa registra locais precisos para ocorrências como "ouro" ou "nióbio". Evidências dessas concentrações são notórias: as cartas do Ministério da Aeronáutica advertem que a região tem anomalias magnéticas que provocam alterações nos controles analógicos de aeronaves.

A cultura dos ianomâmis fundamenta a posição rigorosa contra a mineração. Conta a lenda deles que os minerais existentes no subsolo foram guardados lá por Omamê, o fundador da nação ianomâmi. Enquanto esses minerais ficarem no fundo da terra, nada acontecerá de ruim; mas quando forem retirados e processados, a fumaça produzida no processo de fusão é uma maldição - a xawara - que se alastra pela floresta, dizimando o povo. A xawara já aconteceu, para provar a lenda: entre 1987 e 1990, 15% da população ianomâmi morreu, quando um garimpo semiprofissionalizado invadiu suas terras.

Não há, agora, nenhum genocídio à vista, mas os índios não têm qualidade de vida, mesmo para os seus modestos padrões. "Eles são bilionários em quantidade de terras, mas vivem uma vida de miseráveis", constata Virgílio Viana, secretário de Meio Ambiente do Amazonas. As TIs imensas pagam a recompensa histórica devida aos índios, mas não têm sido suficientes para lhes garantir uma vida com qualidade. Eles são incapazes de prover sua alimentação, garantir sua saúde e sua educação; as medicinas dos pajés curam as doenças naturais, mas são cada vez mais impotentes para debelar os males importados.

"A Constituição de 1988 mudou o lugar dos indígenas, ao garantir o direito de ser diferente", afirma o historiador John Manuel Monteiro, da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). De fato, mas, para eles, viver na floresta só continua sendo possível com uma voadeira equipada na beira do rio, substituindo a dolente piroga a remos: sua velocidade salva vidas e transporta bens essenciais, mas um motor custa R\$ 8 mil e óleo diesel está caro - e as aldeias não têm dinheiro. Jovens índios que foram estudar nos grandes centros voltam entusiasmados com a fartura e a excelência da vida urbana, relatando maravilhas tecnológicas que melhorariam a vida nas aldeias (o freezer, por exemplo, ganha longe do moquém).

As imensidões das TIs são essenciais para garantir a perambulação, traço peculiar da organização social indígena, ensina a geógrafa Ivani Ferreira de Faria, da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), que trabalha com etnias de todo o Estado. Mas os índios perambulam cada vez menos, atesta a socióloga Marilene Corrêa, reitora da Universidade Estadual do Amazonas (UEA). Hoje, eles vivem entre a aldeia e a cidade mais próxima, com um pé na tradição e outro nas benesses da modernidade - mas sem dinheiro para comprá-las.

Boa parte dos índios depende, cada vez mais, de cestas básicas doadas pelo governo, ONGs ou universidades, usam a merenda escolar para alimentar adultos e sonham com o dia em que serão, afinal, acolhidos como felizes beneficiários do Bolsa-Família - muitos já são e causam inveja. "Estamos num mundo de mudanças inevitáveis", admite Jorge Terena, que estudou nos Estados Unidos e hoje assessora a ONG The Nature Conservancy.

O sinal vermelho acende nos momentos em que, à falta de vacinas, doenças incontroláveis ceifam vidas - na medicina do pajé, pneumonia e hepatite não têm remédio. Mas nem por isso a situação é trágica: a população indígena da Amazônia, que Darcy Ribeiro equivocadamente previa próxima da extinção nos anos 50, na verdade está crescendo. Estima-se que haja 500 mil indígenas na Amazônia; desses, 240 mil, segundo a FUNAI,

vivem nas TIs. Quer dizer, 52% dos índios, na melhor das hipóteses, vivem fora das reservas. O temor das lideranças é que o êxodo das TIs seja o ponto de partida para desqualificar a necessidade de tanta terra.

As populações indígenas crescem a taxas exponenciais, algo como 3,5% ao ano, revela a demógrafa Marta Azevedo, professora da Unicamp e consultora do Instituto Sócio-Ambiental (ISA), enquanto a população brasileira, entre 1991 e 2004, cresceu a uma média anual de 1,8%. Eles exibem uma taxa de fecundidade espantosa: enquanto a brasileira, em 2005, estava em 2,2 filhos por mulher, entre os índios o número foi de 6 (os xavantes chegaram a registrar 9 filhos por mulher). Na década de 80, estimou-se que o Brasil tinha 300 mil índios, mas 700 mil pessoas se declararam indígenas no Censo de 2000, no auge das comemorações pelos 500 anos do descobrimento.

Mas um índice puxa para baixo. Os povos indígenas ainda apresentam taxas africanas de mortalidade infantil. Enquanto em 2005 a taxa brasileira foi de 25,7 mortes de crianças até 5 anos por mil nascidos vivos e a do Amazonas foi de 17,9, a dos índios tem sido, regularmente, de mais de 80, garante Marta.

Para muitos povos da floresta, não há crescimento populacional que os salve. Com menos de 200 indivíduos - população mínima para procriar sem haver contaminação pelas relações de parentesco -, 61 povos, segundo o ISA, estão condenados à opção de fundir-se com outras etnias ou simplesmente desaparecer - 12 etnias têm só entre 2 e 38 indivíduos. "Quando morrem dez brancos, perdem-se vidas; quando morrem dez indígenas, perde-se uma civilização", resume o antropólogo Beto Ricardo, do ISA.

Índios yanomami perambulam em Caracaráí

Jornal da Folha de Boa Vista
Autor: TIANA BRAZÃO
14 de fev de 2008

Moradores do Município de Caracaráí estão preocupados com a presença de **aproximadamente cem índios yanomami que estão perambulando pelas ruas da cidade há cerca de dez dias**. Os indígenas são da região Ajarani e chegaram à cidade portando vassouras e flechas para comercialização. Ocorre que, desde então, a venda dos produtos está servindo para a compra de bebida alcoólica.

Em contato com alguns moradores, a Folha apurou que os indígenas estão vagando pela cidade em grupos de cinco ou seis, inclusive com crianças de colo. Algumas ficam acampadas na feira-livre ou simplesmente vagam pelas ruas.

Por telefone, a moradora Daniele de Lima, 22, contou que é comum ver os índios adultos se **embriagando nos bares** da cidade e andando pelas ruas com os filhos amarrados nas costas em tipóias. "Eles estão com várias vassouras e perambulando pelas ruas há dias. Ficam em diversos pontos da cidade parados ou instigando a população", disse.

PM - O comandante da Companhia da Polícia Militar daquele município, capitão Matos, informou que a situação está ocorrendo há dez dias e confirmou que os índios chegam a trocar as vassouras por bebida alcoólica, se instalam em residências desocupadas, furtam roupa do varal dos moradores e ainda brigam entre si.

"Entramos em contato com a FUNAI pedindo providências a respeito do caso. A situação é desconfortante, principalmente quando eles estão brigando e a população nos aciona, pois, os policiais são xingados e desacatados quando vão apartar as brigas. Nenhum dos indígenas foi detido, entretanto, podem acabar se ferindo gravemente nas brigas entre si", disse.

FUNAI - O diretor de apoio administrativo da FUNAI, Riley Barbosa Mendes, afirmou que a instituição está a par da situação e que uma equipe de servidores estava se deslocando até aquela localidade com um veículo para reconduzir os indígenas de volta às suas terras.

Além disso, a equipe também iria realizar um trabalho de conscientização dos comerciantes locais para que os mesmos não vendam bebida alcoólica aos índios, explicando que tal atitude ocorre em crime grave.

O diretor substituto do serviço de assistência da FUNAI, Juvino Alba, comentou que a presença de índios na cidade de Caracaráí é constante, devido ao fato de as reservas indígenas ficarem próximas da sede do município.

Afirmou ainda que esta proximidade facilita o acesso, inclusive, a pé. Tanto que os indígenas podem chegar à cidade nos carros da feira ou não. **São nômades e mesmo sendo aconselhados a não permanecerem na cidade, eles não possuem um padrão lógico**. Porém, isso não quer dizer que os comerciantes devam vender bebida a eles, isso é proibido por lei", destacou.

O veículo com os servidores da FUNAI se deslocou para Caracaráí por volta das 13 horas de ontem. A recondução dos índios para a reserva estava sendo providenciada para ocorrer ainda ontem.