

1. Urihi a

Davi Kopenawa

Temos palavras para contar como *Omama a* criou nossa terra-floresta. Quando ele chegou à existência, desejou que ela aparecesse junto com ele. Primeiro, a desenhou com a tintura vermelha do urucum dos espíritos *xapiri pë*, como os desenhos de palavras de vocês numa pele de papel. Ele fez o mesmo com o sol. Mas primeiro teve de apagá-lo e refazê-lo, pois estava escaldante. O que ele criou depois é muito menos quente.

Omama a também desenhou a imagem da lua. Mais tarde, fez brotarem os rios transpassando a terra de sua roça com uma vara de metal. Quis assim matar a sede de seu filho que não parava de chorar. As águas surgiram abruptamente e depois se dividiram por todas as partes para formar igarapés, rios e lagos. No primeiro tempo, só havia água no mundo embaixo da terra. *Omama a* também criou as árvores e todos os seus frutos. As montanhas, foi outra coisa. Ele as formou bem mais tarde, em sua fuga, jogando atrás de si folhas de palmeira para encobrir seu caminho.

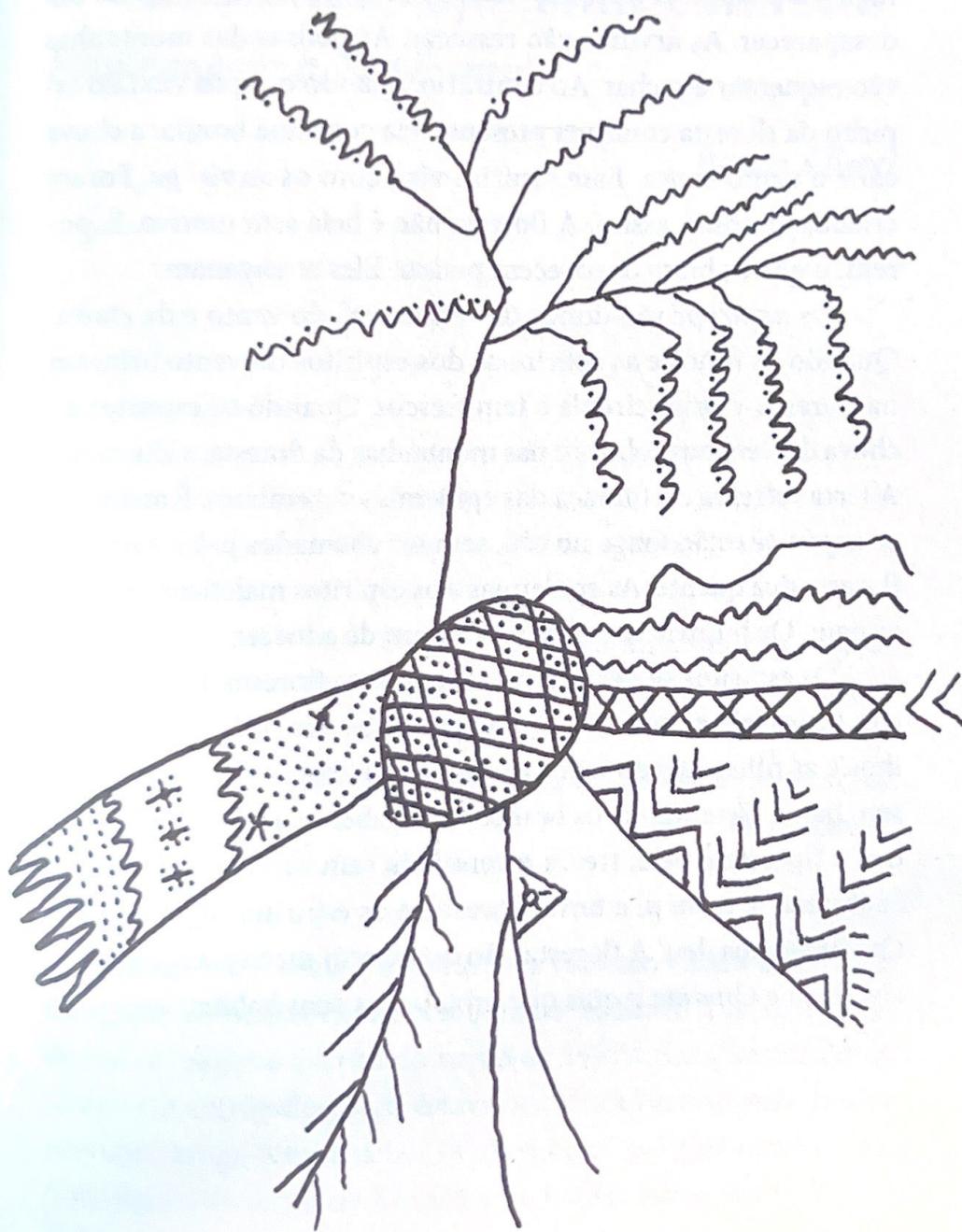
Os brancos pensam que a floresta está colocada sem razão sobre o chão, como morta. Não é verdade. Ela só parece silêncio-

sa porque os *xapiri pë* mantêm afastados os seres maléficos e seguram a raiva do espírito da tempestade que derruba suas árvores. A floresta não está morta, do contrário as árvores não teriam folhas. E tampouco se veria água ali. As árvores da floresta são belas porque estão vivas. Só morrem quando são derrubadas e quando ressecam. Elas têm uma só vida. É assim. Nossa floresta está viva e, se os brancos nos fizerem desaparecer e a desmatarem inteiramente, eles ficarão pobres e acabarão por sofrer fome e sede.

O que vocês chamam “natureza” na nossa língua é *urihi a*, a terra-floresta e também sua imagem vista pelos xamãs, *Urihinari a*. É porque essa imagem existe que as árvores estão vivas. O que chamamos *Urihinari a* é o espírito da floresta: os espíritos das árvores *huutihiri pë*, das folhas *yaahanari pë* e dos cipós *thoothoxiri pë*. Esses espíritos são muito numerosos e brincam no chão da floresta. Nós os chamamos *urihi a*, “natureza”, assim como os espíritos animais *yarori pë* e até os das abelhas, das tartarugas ou dos caracóis. O “valor de fertilidade” da floresta, que chamamos *në rope a*, é também para nós a “natureza”: ele foi criado com a floresta, é sua “riqueza”.

A terra da floresta possui um sopro vital, *wixia*, que é muito longo. O dos seres humanos é curto: vivemos e morremos depressa. Se não a desmatamos, a floresta não morre. Ela não se decompõe. É graças a seu sopro úmido que as plantas crescem. Quando estamos muito doentes, em estado de fantasma, esse sopro também nos ajuda a nos curarmos. Então, o tomamos emprestado e ficamos bem. Você não vê o sopro dela, mas a floresta respira. Ela não está morta. Olhe para ela, suas árvores estão bem vivas, com folhas brilhantes. Se não tivesse sopro de vida, elas estariam secas. Esse sopro vem do fundo do chão da floresta, dali onde mora seu frescor. Ele também vive em suas águas.

Não, a floresta não está morta, como pensam os brancos. Mas, se a destruírem, aí, sim, ela vai morrer. Seu sopro vital vai



uRihi a

Urihi a, a terra-floresta. Desenho de Davi Kopenawa, 1993.

fugir para longe. A terra vai ficar seca e quebradiça. As águas vão desaparecer. As árvores vão ressecar. As pedras das montanhas vão esquentar e rachar. Ao contrário, quando o sopro vital do espírito da floresta continua presente, ela continua bonita, a chuva cai e o vento sopra. Esse espírito vive com os *xapiri pē*. Foram criados juntos. É assim. A floresta não é bela sem motivo. É, porém, o que os brancos parecem pensar. Eles se enganam.

Os *xapiri pē* são donos da "natureza", do vento e da chuva. Quando os filhos e as sobrinhas dos espíritos do vento brincam na floresta, a brisa circula e tem frescor. Quando os espíritos da chuva descem nas colinas e nas montanhas da floresta, a chuva cai. A terra refresca e a fumaça das epidemias vai embora. É assim. Se os *xapiri pē* estão longe no céu, sem ser chamados pelos xamãs, a floresta fica quente. As epidemias e os espíritos maléficos se aproximam. Os humanos, então, não param de adoecer.

Os espíritos se deslocam sem parar na floresta. Ela é deles e eles ficam felizes com isso. Estão presentes em toda parte. Os filhos e as filhas dos espíritos das águas *yawarioma pē* brincam ali sem parar. No entanto, os brancos não sabem nada disso. Pensam que a floresta é bela, fresca e ventilada sem motivo. Para nós, a "natureza" é *urihi a*, a terra-floresta, e os espíritos *xapiri pē* que *Omama a* nos deu. A floresta não existe sem motivo. Os espíritos vivem ali e *Omama a* quis que protejamos suas habitações.

2. Um mundo cujo nome é floresta¹

Homenagem a Napëyoma

Bruce Albert

O solo deles não é o nosso solo.

Claude Lévi-Strauss²

O território não é o que ocupas, mas aquilo que te define.

Bruno Latour³

Entrei em contato pela primeira vez com Claudia Andujar, fotógrafa emblemática dos Yanomami do Brasil, por uma carta de quatro páginas escrita no verão de 1977.⁴ Estudante de doutorado em antropologia, eu estava de volta a Paris depois de uma primeira longa temporada (1975-6) com os Yanomami do rio Catrimani, no oeste de Roraima.⁵ Claudia havia realizado em 1974, na mesma região e junto às mesmas comunidades, uma etapa fundamental de seu trabalho fotográfico, graças a uma bolsa da Fundação Solomon R. Guggenheim, de Nova York.⁶ Durante minhas peregrinações na floresta, meus anfitriões costumavam me falar dessa intrigante visita, ao mesmo tempo ca-

lorosa e intrépida, a quem tinham apelidado de *Napëyoma*, “a mulher branca”.

Desde o início de 1977, rumores sobre uma possível epidemia de sarampo no rio Catrimani haviam me alertado para a situação sanitária dos grupos isolados que eu visitara no alto curso desse rio. Assim, resolvi apelar para Claudia a fim de contribuir com a organização de um programa emergencial de saúde na região. Eu ainda ignorava, mas o pior já tinha acontecido. Claudia me informou em sua resposta, no mês seguinte,⁷ que a epidemia que se propagara a partir de um subposto da Funai no rio Mapulaú em dezembro de 1976 dizimara os habitantes dos afluentes vizinhos do alto Catrimani.⁸ Ela passara dois meses muito sofridos ali, em abril e junho de 1977, acompanhando Carlo Zacchini, encarregado da missão Catrimani, no socorro aos últimos sobreviventes. Depois foi expulsa do lugar, sem a menor consideração, por um funcionário da Funai xenófobo e hostil ao trabalho da missão em favor dos indígenas. Teve de retornar a São Paulo no começo de julho.⁹ Tentava, então, desesperadamente obter uma nova autorização oficial para poder retomar seu trabalho fotográfico e humanitário com os Yanomami. Esse documento lhe será recusado várias vezes pela Funai, dirigida na época por generais, com a desculpa de que a presença dela entre os Yanomami, situados numa zona de fronteira, constituía uma ameaça à “segurança nacional”.¹⁰

Preso no mesmo labirinto político e burocrático, mas estu-
dante anônimo, tive mais sorte em escapar da atenção dos milita-
res. Consegui enfim voltar à região em fevereiro de 1978 para ser,
por minha vez, testemunha da tragédia dos que tinham sido nos-
sos anfitriões e nossos amigos no alto Catrimani. Abatido, recen-
seei aos poucos 68 vítimas mortas pela epidemia de sarampo, na
maioria mulheres, crianças e jovens.

Foi nessa época que me lembro de ter encontrado, ou melhor,
de ter entrevistado Claudia pela primeira vez. Tal lembrança, recen-

temente exumada, apresentava na verdade contornos tão fantasmagóricos que nela só acreditei ao corroborar sua possibilidade cronológica e ao redigir este texto.¹¹ Que se julgue. Eu começava minha segunda temporada de etnógrafo na região do rio Catrimani: tinha acabado de chegar, dois dias antes, à missão católica local que era o ponto de entrada. De repente, Claudia, para minha grande surpresa, irrompeu sozinha, em plena noite, totalmente de improviso, dirigindo um Fusca preto. A rodovia Perimetral Norte, paralela da Transamazônica, naquele momento ainda era transitável até o Catrimani e Claudia vinha da cidade de Boa Vista, capital de Roraima.

Acordado em sobressalto pelo ronco inopinado de um motor de vw 1300 na noite da floresta, logo desabalei, titubeando, pela trilha que ia da casa coletiva yanomami onde eu dormia até a casinha de madeira da missão. Ofuscado pela luz dos faróis amarelos e com auréolas de nuvens de insetos, de repente avistei confusamente a silhueta de Claudia. Esfumada num halo de luz difusa, tal como uma aparição xamânica, ela parecia brotar do chiaroscuro de uma de suas próprias fotografias.

Após sua expulsão, em meados de 1977, ela finalmente fora autorizada pela Funai a voltar à missão Catrimani por alguns dias, unicamente para recuperar sua bagagem. Evidentemente, a situação não era propícia a longos conciliábulos. Por isso, só alguns meses depois, durante uma temporada médica que me levara a Brasília, é que tivemos enfim a ocasião, na casa de uma amiga comum,¹² de conversar mais longamente.

Ambos fascinados por nosso encontro com os Yanomami e transtornados pelas ameaças que os projetos de desenvolvimento da ditadura militar significavam para a sobrevivência deles, redigimos um primeiro documento público para defender a integridade de seu território.¹³ Depois, nos reencontramos em São Paulo a fim de preparar, com Carlo Zacchini (e a ajuda de vários amigos, como



Exposição de Arte Moderna no Museu de Arte Moderna de Curitiba. Fotografia de Claudia

Beto Ricardo, Maria Helena Pimentel e Alain Moreau), um projeto de legalização das terras yanomami. Criamos então uma associação, Comissão Pró-Yanomami (CCPY), e lançamos a primeira campanha internacional de apoio aos direitos territoriais dos Yanomami.

Desde então, se passaram 45 anos, durante os quais nossa amizade e nossa luta comum continuaram a acompanhar indefectivamente o destino dos Yanomami. Este texto é, assim, antes de tudo, uma homenagem a *Napëyoma*, guerreira incansável e visionária fora do comum com quem tive o privilégio de compartilhar esta aventura. Nele evocarei a imaginação metafísica, a invenção social e a ironia poética dos Yanomami, “habitantes da terra-floresta” (*urihi thëri pë*) cuja elegância suas fotografias capturaram tão suntuosamente. Imagens tão preciosas quanto enigmáticas, vindas do coração de um mundo-floresta que há tanto tempo e tão intensamente nos seduziu e que tentamos, juntos e com outros, em primeiro lugar, obviamente, nosso amigo Davi Kopenawa, defender contra a loucura predatória dos brancos, os *napë pë*, que ele chama também com perspicácia de “povo da mercadoria”.

O vasto espaço florestal de fronteiras nebulosas que antigamente costumava se chamar de “território yanomami” está consignado desde 1992 nos registros e levantamentos cartográficos do Estado brasileiro, graças ao longo combate da CCPY e de Davi Kopenawa, sob a denominação oficial de “Terra Indígena Yanomami”. Assim repertoriado, ele se mostra na forma de um longo traçado fechado que, encostado na fronteira Brasil-Venezuela, circunscreve uma imensidão de floresta tropical de 96 650 quilômetros quadrados, cercada ou coberta por um quadriculado de unidades administrativas e políticas diversas, locais ou federais.

Todavia, ao escutarmos os próprios Yanomami, sob o espaço plano dessa geografia burocrática (que a etnopolítica yanomami

está longe de desconhecer, como se verá) transparece outra realidade, que tem por nome *yanomae thë pë urihipë*, “a terra-floresta dos seres humanos”, complexo pluriverso sociocosmológico cujas coordenadas vou me esforçar para desdobrar aqui aos poucos.

Em sua acepção mais ampla, o termo *urihi a* refere-se ao mesmo tempo à floresta e ao espaço terrestre que a sustenta (a terra como solo traduz-se pelo termo *maxita a*). A “terra-floresta dos seres humanos” constitui o centro (*miamo a*) desse mundo terrestre, cujas margens incertas (*kasi ki*, os “lábios”, as “beiras”) são descritas pela expressão “terra dos forasteiros-inimigos”, *napë pë urihipë*. Tal espaço periférico é habitado, na zona mais próxima, por outros grupos indígenas (*napë pë yai*, “os verdadeiros forasteiros”) e, mais adiante, pelos brancos (*napë kraiwa pë*). Após o desaparecimento progressivo da maioria das diversas etnias que antigamente cercavam os Yanomami,¹⁴ o mito de origem dos primeiros (os outros indígenas) tornou-se o dos segundos (os brancos). Porém, tratando-se de uns ou de outros, o relato do “primeiro tempo” estabelece que esses “forasteiros-inimigos” (*napë pë*) só foram criados por *Omama a*, o demiurgo yanomami, à guisa de humanidade derivada (para não dizer de segunda ordem), a partir do sangue de ancestrais descuidados, levados pelas águas e devorados por ariranhas e jacarés-açus depois de infringir as regras de um rito de primeira menstruação.

Comparada com um grande disco de terracota (*mahe a*) usado pelas mulheres para preparar seus beijus de mandioca, a totalidade formada por esse nível terrestre é chamada *urihi a pree* ou *urihi a pata*, “a grande terra-floresta”, “o mundo inteiro”. Foi também *Omama a* que, no “primeiro tempo”, encarregou-se de definir os grandes traços de sua geografia física. Por mais herói mítico que fosse, excedido por suas tarefas paternas, ele o fez de uma maneira algo impulsiva e desordenada. Enquanto trabalhava em sua roça sob um sol escaldante, cansado das queixas do filho

sedento, furou desesperado a terra com a ajuda de um pau de cavar,¹⁵ fazendo surgir as águas do grande rio subterrâneo *Motu uri u* para matar a sede do menino. A torrente começou a jorrar com tamanha força que projetou a criança nos ares e se espalhou em todas as direções, a caminho das terras baixas, formando a rede hidrográfica que irriga, a partir da serra Parima, o conjunto da região hoje ocupada pelos Yanomami.

Por fim, depois de seu gesto fundador, *Omama a* deixou-se iludir pelos alertas de seu filho, que confundiu o canto sonoro de um pássaro minúsculo, o cantador-da-guiana (*Hypocnemis cantator*), com a ameaça de um terrível ser maléfico que fora se gabar de esfolar os humanos, o dono do algodão, *Xinarumari a*. Aterrorizado, nosso demiurgo trapalhão fugiu o quanto antes em direção ao levante, mais além da terra dos forasteiros-inimigos, abandonando à própria sorte criação e criaturas. Afinal, num derradeiro esforço para dissimular seus rastros e proteger sua fuga, plantou atrás de si, aqui e ali, grandes folhas de palmeira que se transformaram em outras tantas montanhas espalhadas pela floresta.¹⁶

O nível terrestre, desta vez considerado de acordo com um eixo cosmológico vertical, é designado pela expressão *warō patarima mosi*, o “velho céu”, ou, para os xamãs, *hulukara a*. Desse ponto de vista, ele constitui um dos quatro andares (*mosi*) que compõem a estrutura folheada do cosmos yanomami. Além disso, esses quatro estratos são cercados de uma imensidão vazia conhecida pelo nome de *wawëwawë a*, termo que qualifica também, na floresta, os espaços desprovidos de vegetação.

Sob o “velho céu” que é a terra, estende-se o “mundo de baixo”, *pëhëtëhami mosi*, universo úmido e lamacento habitado por caimitus, lombrigas e vespas monstruosas, irrigado pelas ondas ctônicas do *Motu uri u* e incessantemente varrido pelo ser irascí-

vel do vento das tempestades, *Yariporari a*. Esse mundo da escuridão e da podridão, antro dos seres da noite (*Titiri a*), do tempo coberto (*Ruëri a*) e do caos (*Xiwāripo a*), é também o dos *aō patari pë*. Esses ancestrais atirados no mundo subterrâneo pela queda do céu do “primeiro tempo” (ver adiante) ali se metamorfosearam em monstros glutões de dentes afiados, gulosos dos “restos” (*kanasi pë*) de seres maléficos, de espíritos da epidemia ou de substâncias de feitiçaria que lhes jogam debaixo da terra os xamãs no final de suas curas.

O disco terrestre é coberto pelo céu, *hutu mosi*, cujo “peito” distante os humanos contemplam e em cujas “costas” habitam os seres trovões, os seres raios e os espectros dos defuntos (*pore pë*) que para lá são enviados no fim do grande ritual de aliança e de funerais *reahu a*. A floresta das costas do céu é excepcionalmente rica em caça e repleta de árvores frutíferas, garantindo aos espectros uma vida de festas e abundância, a ponto de poderem às vezes deixar cair um pouco desse “valor de fertilidade” (*në rope a*) para os vivos que não o possuem. Cedem-no então, de bom grado, aos xamãs que vão pedi-lo, a menos que, ocupados em entoar seus cantos cerimoniais (*herii*), comovam-se ao ouvir as mulheres dos humanos se queixarem da fome e contentem-se em jogá-lo na floresta terrestre.

A nascente do céu (*hutu mosi ora*) situa-se a oeste, a jusante (*hutu mosi koro*), a leste. O nível celeste encurva-se nos confins para se aproximar do platô terrestre sobre o qual ele se apoia com a ajuda de “pés” gigantescos (*hutu mosi mahu ki*). Nos limites da terra, ali onde no levante ela fica bem próxima do céu, eleva-se na noite e no frio *Maa hi*, a grande árvore da chuva cujas folhas não param de pingar água e cuja floração dá início, ao mesmo tempo, à estação das chuvas e à enchente dos rios.

Além do nível celeste, *hutu mosi*, existe um céu embrionário (*tukurima mosi*, “jovem céu”) ainda diáfano e habitado pelos es-

pectros humanos depois de uma segunda morte que os transforma em seres moscas (*prōori pë*), larvas (*moxari pë*) e urubus sem plumas (*watupari pë*), bem como em espíritos fúnebres (*yorohiyoma pë*).¹⁷ O qualificativo *tuku* (“claro”, “jovem”) que entra na composição do nome do céu em formação evoca a brancura dos jovens brotos da vegetação das roças ou da floresta.

A arquitetura em quatro andares que ordena a cosmologia yanomami não é, porém, uma estrutura estática. Ao contrário, é a imagem, fixada em determinada época, de uma dinâmica de longa duração que assume a forma de uma espécie de folheado descendente. Por isso, o nível terrestre atual (*warō patarima mosi*) é formado por um antigo nível celeste (*hutu mosi*) caído nos primeiros tempos, que por sua vez foi substituído por um “jovem céu” (*tukurima mosi*), enquanto a antiga terra se tornava mundo subterrâneo (*pëhëtëhami mosi*). Desde o desabamento inaugural do tempo das origens míticas que instaurou seu estado atual,¹⁸ o cosmos está à mercê de uma nova transformação que os xamãs se empenham constantemente em prevenir, como se qualquer mudança brutal destinasse o tempo cosmológico ao futuro anterior, o da queda do céu de que Davi Kopenawa tão bem falou. Assim, no fim dos anos 1980 a catástrofe ambiental e epidemiológica provocada pela primeira invasão maciça dos garimpeiros no território yanomami causou ali a propagação de um boato profético associando o temor de um novo desabamento celeste à dizimação dos antigos xamãs.¹⁹

Para os Yanomami, a “terra-floresta” *urihi a* não é de nenhuma maneira um espaço exterior à sociedade, cenário mudo e inerte das atividades humanas e simples campo de recursos cujo domínio se deveria controlar. Trata-se mais de uma vasta entidade viva dotada, como todas as outras, de uma imagem-essência (*utu-*



Na floresta de Watoriki. Fotografia de Raymond Depardon, 2002.

pë a) a que os xamãs chamam *Urihinari a*. Essa imagem (*urihi a nē utupë*) refere-se primeiro à unidade visível da floresta, à sua forma corporal: o solo é assim sua “pele exterior” (*sipo si*) e a vegetação, sua pilosidade. Ela também remete a seu *animatio* vital: a floresta é dotada de um sopro (*urihi wixia*), exalação úmida cujo frescor garante seu “valor de fertilidade” (*urihi a nē rope*), isto é, a força de crescimento tanto de sua vegetação como a de todas as plantas cultivadas nas roças que ali são abertas.

Como os humanos, a “terra-floresta” sofre e sente dor quando derrubam suas árvores. Ela morre quando é incendiada, dando lugar a uma terra seca e quente, onde vai se instalar *Ohinari a*, o espírito da fome. Diz-se então que “a floresta tem valor de fome”, *urihi a nē ohi*, e que essa entidade maléfica sopra, dia após dia, seu pó xamânico nas narinas dos humanos a fim de enfraquecê-los para deles se alimentar.

Os “seres humanos” (*yanomae thë pë*) não são, obviamente, os únicos habitantes da “terra-floresta”, longe disso. Várias classes de não humanos interagem com eles em permanência, seja por intercâmbios diretos, seja pela mediação dos xamãs. São, em primeiro lugar, os animais (*yaro pë*), ex-humanos transformados em caça no tempo das origens.

Antes que o demiurgo *Omama a* chegasse à existência e criasse um mundo ordenado, os primeiros ancestrais míticos foram humanos com nomes de animais, os *yarori pë*.²⁰ Dados a todo tipo de desregramentos — inversões por antecipação das normas sociais atuais (com certa predileção pelo incesto e pelo canibalismo) —, acabaram por perder sua forma (mas não sua subjetividade) humana (*xi wārii*) e por se verem, um após outro, agarrados num processo irrepressível (*yaroprai*) de se tornarem animais. Assim, aos poucos os humanos-animais míticos se metamorfosearam em caça. Ex-humanos, os animais se consideram desde então as verdadeiras “pessoas da floresta” (*urihi thëri pë*) em oposição aos seres humanos mais recentes, oriundos da progenitura descendente do demiurgo *Omama a*, aos quais eles chamam de “pessoas das casas” (*yahi thëri pë*).

Depois, em oposição aos humanos e à caça, abre-se a imensa categoria dos seres invisíveis (ao menos aos olhos dos homens comuns), os *yai thë pë*, entre os quais se distinguem os “espíritos” xamânicos (*xapiri pë*). Essas entidades, descritas na forma de imagens humanoides miniaturas com ornamentos brilhantes e coloridos, são na verdade os “seres-imagens” dos antepassados primordiais antes de sua transformação animal. Por isso, costumam ser chamados pelo mesmo termo genérico que eles: *yarori pë*.

Os xamãs têm a tarefa de “fazer descer” e “fazer dançar” esses seres-imagens que se tornam, à guisa de espíritos auxiliares, seus “filhos”. Além disso, sendo “homens-espíritos” (*xapiri thë pë*), os xamãs se identificam com essas entidades durante seus transe

(coreografias e cantos) e endossam, alternadamente, suas subjetividades de humanos-animais do tempo das origens. Adquirem por esse viés a capacidade de manter relações amistosas ou hostis com a legião de entidades não humanas versáteis e perigosas que povoam o universo. É essa diplomacia ontológica que lhes dá o poder de cuidar dos seres humanos e garantir a regularidade dos ciclos meteorológicos, ecológicos e cósmicos.

Os *xapiri pë*, que olham como espectros os humanos não xamãs, os simples mortais ou “pessoas comuns” (*kuapora thë pë*), são os verdadeiros donos da “terra-floresta” cujas cadeias montanhosas constituem sua morada. Toda a sua extensão é coberta por largos espelhos (*mireko pë*) enfeitados de plumas brilhantes e imaculadas onde eles não param de correr e de se divertir. Seus deslocamentos produzem o vento (*watori a*) que conserva o frescor da floresta. Porém, eles devem dividir esse imenso campo com outras entidades igualmente múltiplas mas temíveis, os *në wāri kiki*,²¹ espíritos maléficos que povoam o fundo das matas (*urihi komi*, “a floresta fechada, sem caminhos”), o flanco das colinas, as profundezas dos lagos e dos grandes cursos de água. A maioria das curas xamânicas encenam, assim, o enfrentamento dos espíritos auxiliares dos xamãs com esses cruéis seres da floresta que veem os humanos como sua caça (os adultos, como macacos-aranhas, as crianças, como papagaios) e se apossam de sua imagem vital (*utu-pë a*) para devorá-los.

Voltemos agora aos grandes traços da geometria variável com a qual os “seres humanos” (*yanomae thë pë*) tecem, de casa em casa, o entrelaçamento social, político e ritual que, por sua vez, cobre toda a extensão da “terra-floresta”.

Os grupos locais yanomami são em geral compostos de parentes cognáticos²² reais ou classificatórios e corresidentes (*kami*

thëri yama ki), abrigados numa casa coletiva de forma cônica (ou, se for mais espaçosa, troncônica) chamada *yano a* ou *xapono a*.²³ Tais coletivos são o mais endógamos possível: seus membros tendem a se casar entre si na medida em que a demografia e a nomenclatura de parentesco permitem. Todavia, apesar desse ideal autárquico, cada entidade local é sempre ligada a várias unidades circunvizinhas semelhantes, por uma rede de intercassamentos, por relações de solidariedade política, e também por trocas econômicas e, sobretudo, cerimoniais, através dos *reahu*, a um só tempo ritos de aliança e ritos funerários.

Assim formam-se conjuntos multicomunitários de estabilidade e composição variáveis que mantêm, diante das outras redes multipolares de mesma natureza, um estado de hostilidade estrutural declinado de diversas maneiras (ataques guerreiros, acusações de feitiçaria, xamanismo agressivo). Essas pequenas galáxias de grupos locais aliados, cujas fronteiras incertas separam amigos (*nohimotima thëpë*) e inimigos (*napë thëpë*), visitantes (*hwama pë*) e guerreiros (*wai pë*), se sobrepõem parcialmente às suas margens para formar, de ponta a ponta, uma vasta malha social e política que conecta, na forma de uma estrutura em escamas, a totalidade das casas ou dos agrupamentos de casas da “terra-floresta dos seres humanos”.

Finalmente, é no nível do grupo local — “os habitantes ou gentes de” (*thëri pë*) —,²⁴ unidade de base dessa topologia intracomunitária, que ganha sentido a acepção mais estrita do conceito de “terra-floresta” (*urihi a*). Assim, as expressões *ipa urihi a* (“minha terra-floresta”) ou *kami yama ki urihipë* (“nossa terra-floresta”) denotam, em determinada época, para um indivíduo ou para um conjunto de corresidentes, o espaço familiar em que, a partir de sua unidade residencial, se desenvolvem os trabalhos e os dias de sua comunidade. Esse espaço local de uso dos recursos é articulado pelo conhecimento e pela utilização de uma comple-

xa rede de cam
telação de lug
roças e sítios c
acidentes geog

Essa rede :
às ramificações
geografia cultu
Ele se desdobra
três ramos prin
de proximidade
dos caminhos
acampamentos
(*hwenimuu*) ou
brindo um espa
centos quilômet

No entanto
duos, o conceit
a esse território
durante determi
natureza sucessi
ria de seu grupo.

Quanto a es
Desde o século x
demográfico dec
de novos cultíge
territorial, favorec
especial no Brasil
meados do século
mami tomou a for
de grupos locais a
te modesto) situa
o Brasil (rio Parim

xa rede de caminhos (principais e secundários) ligando uma constelação de lugarejos (acampamentos de caça e de coleta, antigas roças e sítios de habitação, agrupamentos de árvores frutíferas, acidentes geográficos).²⁵

Essa rede sempre movente de topônimos e trilhas se sobrepõe às ramificações do sistema hidrográfico para constituir a trama da geografia cultural que estrutura o espaço local da “terra-floresta”. Ele se desdobra a partir da casa coletiva e de suas roças segundo três ramos principais (por sua vez ainda muito ramificados): rede de proximidade dos lugares de coleta, pesca e caça ocasionais, rede dos caminhos de caça cotidiana (*rama huu*), rede das trilhas e acampamentos das expedições de caça coletivas de longa duração (*hwenimuu*) ou de coleta (*waimi huu*, *yanomoãĩ*), tudo isso cobrindo um espaço de contornos indefinidos de cerca de quatrocentos quilômetros quadrados.

No entanto, para um indivíduo ou um conjunto de indivíduos, o conceito restrito de “terra-floresta” não se aplica apenas a esse território coletivo local em que se inscreve sua existência durante determinado período, mas a todos os espaços de mesma natureza sucessivamente ocupados ao longo da história migratória de seu grupo.

Quanto a esse ponto, impõe-se um breve parêntese histórico. Desde o século XIX, os Yanomami tiveram um forte crescimento demográfico decorrente da aquisição de ferramentas metálicas e de novos cultígenos, bem como de uma considerável expansão territorial, favorecida pela dizimação das etnias circunvizinhas, em especial no Brasil durante a colonização do rio Branco (a partir de meados do século XVIII). Tal expansão da antiga população yanomami tomou a forma de uma intensa dinâmica de cisão e migração de grupos locais a partir de um território de origem (provavelmente modesto) situado na cadeia montanhosa da serra Parima, entre o Brasil (rio Parima) e a Venezuela (alto Orinoco) atuais.

Reconstituída pelas pesquisas etnográficas realizadas desde os anos 1960 nos dois países, a multiplicidade dessas trajetórias migratórias pode ser esquematizada na forma de uma imponente rede radial composta de vários ramos que tomam, por sua vez, a forma de arborescências complexas cujas ramificações cobrem a totalidade do território yanomami atual. Tudo parece se passar como se esses macropercursos, inscritos no espaço da *urihi a* global (“terra-floresta dos seres humanos”), constituíssem a réplica, em grande escala, das redes de lugares e caminhos internos a cada uma das *urihi pë* (plural) locais (passadas e presentes) que formam uma espécie de pontos nodais dessa vasta topologia migratória. Teríamos assim, entre “terra-floresta” global e “terras florestas” locais, não apenas uma sobreposição semântica mas também uma relação de “fractalidade” geográfica.²⁶

Todos os grupos locais yanomami atuais são produto dessa antiga dinâmica de cisões e migrações. É por isso que os membros mais antigos de cada aldeia retraçam espontaneamente a história de sua vida e a de sua comunidade a partir da topologia reticular desses deslocamentos. A narração de cada percurso migratório individual ou coletivo chegando a uma comunidade atual (*thëri*) e a seu espaço de “terra-floresta” (*urihi a*) local é, por essa razão, estruturada por uma cadeia de topônimos formada pelos nomes dos locais sucessivos ocupados no correr do tempo (*urihi thë ã*, “nomes de terra-floresta”). Os acontecimentos biográficos (episódios vitais e outros fatos memoráveis) ou coletivos (conflitos, cisões, guerras, contatos, epidemias) são, portanto, relatados a partir de sua agregação mnemotécnica a “nós” toponímicos situados ao longo de um itinerário migratório cuja complexidade cresce proporcionalmente à proximidade da comunidade do narrador com a periferia do território yanomami em sua extensão máxima. Dessa maneira, as cadeias toponímicas de “nomes de terra-floresta” fornecem uma espécie de exoesqueleto espacial à

memória individual e social yanomami. Elas formam rosários de cronótopos²⁷ a partir dos quais a geografia do grupo torna-se a condição de sua história e onde espaço, temporalidade e narrativa se entrelaçam indissociavelmente na forma de verdadeiros “mapas verbais”.²⁸

Em tal contexto, o conceito restrito de *urihi a* como “terra-floresta” local circunscreve desta vez uma espécie de módulo itinerante, um “território transportável”²⁹ capaz de deslizar sobre o chão da floresta de região em região. Assim, é nessa escala que um indivíduo yanomami poderá se referir pela expressão *ipa urihi a*, “minha terra-floresta”, ao espaço florestal que o viu nascer (*keprai*), ou melhor, crescer (*patai*). Porém, essa terra-floresta dos primeiríssimos anos terá sido em geral abandonada bastante depressa pelos seus, e em seguida a expressão *ipa urihi a* fará sempre referência, para o interessado, ao último espaço ocupado em seu percurso migratório, no momento em que ele fala. Em suma, para um Yanomami, “minha terra-floresta” costuma se referir, portanto, a seu espaço vivido atual, e mais raramente, num relato biográfico, à sua “terra-floresta”, se não de nascimento, ao menos de infância.

Chegando ao término dessa perambulação no coração da “terra-floresta dos seres humanos”, ter-se-á medido a que ponto nossas noções de território e de “terra natal”, sobrecarregadas de metáforas sobre topografias e raízes, são pouco compatíveis com a “arquitextura”³⁰ móvel e polivalente da territorialidade yanomami. Como notou Lévi-Strauss outrora a respeito dos Nambikwara, não se trata aqui de superfície contínua e de fronteiras fechadas, de um território fixado à terra, mas da itinerância flutuante de um sistema de “valores do solo” em constante recomposição.³¹ Assim, o conceito yanomami de *urihi a* em nada remete ao berço identitário de um solo imutável; longe disso, alude a um complexo en-

treliçamento de linhas e percursos de geometria variável, ao mesmo tempo folheado e “rizomático”.³² Por outro lado, de encontro ao nosso conceito de ruralidade, o espaço social yanomami começa a transbordar seu quadro histórico para espalhar pseudópodes urbanos (sedes associativas, “casas de apoio”) a partir dos quais se ativa, entre cidade e floresta, um vaivém constante de pessoas, informações e bens. Essa dinâmica de expansão transversal é hoje característica das novas formas de reprodução social indígena e não tem nada a ver com uma emigração resultante de suposta “aculturação”. Muito pelo contrário, ela sustenta, entre vários povos indígenas, a formação de verdadeiras “comunidades translocais” animadas por fluxos migratórios circulares permanentes entre rural e urbano.³³

Finalmente, refratárias a qualquer atribuição a uma identidade e a uma localidade imutável, as comunidades yanomami se opõem com determinação ao recorte e à reificação de seus “territórios itinerantes”³⁴ (os *urihi pë* locais) numa constelação de terras encravadas. Foi justamente um modelo de sedentarização assim que a lógica estatal tentou lhes impor nos anos 1970, intimando-os a se dobrarem ao desmembramento da “terra-floresta dos seres humanos” num conjunto de microrreservas com vocação agrícola, bem como a se submeterem ao estatuto de “pequenos produtores” rurais.

Nessa época — aquela em que Claudia e eu vivemos no rio Catrimani —, o avanço do planejamento rodoviário e agrícola transamazônico dos governos militares, e depois, em seu rastro, o da fronteira econômica espontânea (colonização, fazendas de pecuária, garimpeiros) começaram a cercar e, em seguida, a penetrar na “terra-floresta” dos Yanomami. Essa dinâmica de expropriação e a legislação que a sustentava (o Estatuto do Índio de 1973) impuseram-lhes então um processo de auto-objetivação através do prisma jurídico de novas categorias identitárias e terri-



River-Crossing #2, Kashorawëteri. Fotografia de Lothar Baumgarten, 1978.

toriais urdidas pelo Estado desenvolvimentista. De “seres humanos” (*yanomae thë pë*), eles tiveram de se tornar, segundo o modelo oficial das “comunidades indígenas”, os “índios Yanomami”, enquanto o que consideravam a “terra-floresta dos seres humanos” (*yanomae thë pë urhipë*) estava fadado a ser retalhado num arquipélago de micro-“terras indígenas”.

Recusando-se a ver sua terra-floresta espoliada e seu povo reduzido à “favelização” rural, os Yanomami se empenharam, desde os anos 1980, em subverter e virar em seu favor a retórica dos direitos identitários e territoriais impostos pelo Estado. O exemplo mais notável dessa “resistência mimética”³⁵ é o do xamã e grande figura da etnopolítica yanomami Davi Kopenawa, que não parou de expressar suas reivindicações legalistas por um talentoso cruzamento entre reinterpretação cosmológica dos efeitos sociais e ecológicos do contato, invocação xamânica das multiplicidades ontológicas que animam a “terra-floresta” e rememoração do lugar, modesto e transitório, que ali devem ocupar os humanos e suas atividades.

Depois de mais de um decênio, os Yanomami conseguiram a demarcação e a homologação de um vasto território ininterrupto, pouco antes da Cúpula da Terra das Nações Unidas no Rio de Janeiro, em junho de 1992. A “terra-floresta dos seres humanos” (*yanomae thë pë urhipë*), ratificada pelas categorias jurídicas do indigenismo oficial e consagrada pela poderosa ascensão do ecologismo mundial, tornou-se a “Terra Indígena Yanomami” (cuja integridade acha-se hoje, mais uma vez, muito gravemente ameaçada pelos garimpeiros).

Em 2004, os Yanomami fundaram uma associação cujos representantes ou aliados locais cobrem praticamente todas as regiões de seu território. Deram-lhe o nome (por iniciativa do grande xamã L. Yanomami, sogro de Davi Kopenawa) do antigo céu caído no tempo das origens para formar a atual “terra-floresta dos seres

humanos”: *Hutukara*, nome cujo valor de uso etnopolítico eles tiveram o cuidado de reafirmar no subtítulo de seu jornal: “*Hutukara*, nome defensor da terra-floresta” (*Hutukara urihi noamatima wāha*). Essa sutil reafirmação da singularidade do pensamento xamânico da “terra-floresta” yanomami sob as grades culturais da territorialidade da sociedade dominante com as quais foi preciso compor, mas como “meio de reafirmar a diferença”,³⁶ é mais uma prova, como se ainda fosse necessária, de sua extrema vitalidade.

Essa resiliência rebelde da “terra-floresta-mundo” yanomami sob o espaço gráfico da burocracia estatal tem, a meu ver, a riqueza de um ensinamento crucial: o da possibilidade de sonhar uma terra “Leve”, tal como a evocada por Nietzsche,³⁷ tecida por multiplicidades móveis em que, como escreveu John Rajchman, “tornamo-nos ‘nativo’ [...] somente quando sabemos ‘trocar de lugar’”.³⁸ Uma terra lábil da qual só se pode, de certo modo, tirar uma identidade ao tê-la deixado.³⁹ Talvez seja, no fundo, essa alternativa luminosa ao peso mortífero do *Heimatboden* e da identidade heideggeriana,⁴⁰ que tanto cativou e aproximou Claudia Andujar e o autor destas linhas, vindos de horizontes tão diferentes, mas igualmente longínquos (da Hungria e do Marrocos) para encontrar há mais de quatro decênios um “ser-no-mundo” no exílio e no alhures, no Brasil, graças a um improvável mas infrangível sentimento de afinidade e de solidariedade com o povo yanomami.⁴¹