Niyayou

Antagonismo e Aliança entre os Yanomam da Serra das Surucucus (RR)

Rogerio Duarte do Pateo

2005

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Niyayou

Antagonismo e Aliança entre os
Yanomam da Serra das Surucucus (RR)

Rogerio Duarte do Pateo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois

São Paulo
2005

Niyayou (Flechar-se mutuamente)

Niya- (v. tr. flechar) + you-u (sufix.verb.recíproco)

Índice

RESUMO 6

ABSTRACT 6

AGRADECIMENTOS 7

NOTA SOBRE A GRAFIA DOS TERMOS EM YANOMAM 10

INTRODUÇÃO 12

AS PESQUISAS DE CAMPO E A NATUREZA DOS DADOS COLETADOS 16

CAP. 1 - A ANTROPOLOGIA DA GUERRA E OS ESTUDOS YANOMAMI 20

A PURIFICAÇÃO DA VIOLÊNCIA 25
A RECUSA DO ESTADO 32
GUERRA OU PREDAÇÃO? 33

CAP. 2 – O CONTEXTO 43

CARACTERÍSTICAS ECOLÓGICAS 43
DIVISÃO ADMINISTRATIVA 47
OCUPAÇÃO HUMANA 48
USOS DO ESPAÇO 51
ATIVIDADES PRODUTIVAS 54
POVOAMENTO DA REGIÃO 57

CAP. 3 – OS YANOMAMI E A EXPANSÃO DA SOCIEDADE NACIONAL 64

A BUSCA POR FERRAMENTAS 65
FERRAMENTAS E MISSIONÁRIOS 76
A CORRIDA PELA CASSITERITA E O COLAPSO DA EMPRESA EVANGELIZADORA 82
A "NOVA SERRA PELADA" E A INTENSIFICAÇÃO DA INVASÃO 91
FERRAMENTAS E ESPINGARDAS - UMA INTENSIFICAÇÃO CULTURAL DE MÃO DUPLA 108

CAP. 4 - AS ALIANÇAS E A DEFINIÇÃO DAS UNIDADES SOCIOLÓGICAS 114

OS "GRUPOS ENDOGÂMICOS DE VIZINHANÇA" 116

1) *AYKAM THERI* 119
2) *MAYEPOU E TAREMU THERI* 123
3) *ROKO E HAKOMA THERI* 125
4) *HAXI U E YAMA ASIPI U* 131
5) *OKOMU U / YOA U / XOROTHA / ARIMA U* 137
TERMINOLOGIA E CASAMENTO 145
LINHAGENS PRA QUE TE QUERO 156
SANUMÁ 158
YANOMAMɨ 163
YANOMAE / YANOMAM 167
UMA TENTATIVA DE COMPARAÇÃO 173

CAP. 5 - UMA HISTÓRIA DE CONFLITOS 180

PROXIMIDADE / DISTÂNCIA 180
AGRESSÕES EFETIVAS 182
AGRESSÕES SIMBÓLICAS 186
GUERRAS E DEVORAÇÕES 191
OS CONFLITOS EM SURUCUCUS 193
O ANTAGONISMO AYKAM/MARAXI U 194
O SURGIMENTO DOS TËPËXINA HIOPË THERI 200
DÉCADA DE 1990 201
O CONFLITO *HAXI U/TIREI* 205
PALAVRAS DE AMIZADE 209

CONCLUSÃO 222

MAPAS 228

MAPA 1 – LOCALIZAÇÃO DA SERRA DAS SURUCUCUS 229
MAPA 2 – GEOMORFOLÓGICO SIMPLIFICADO 230
MAPA 3 – RELEVO E TOPONÍMIA 231
MAPA 4 - HIDROGRAFIA 232
MAPA 5 – 21 ÁREAS INDÍGENAS E PROJETOS DO INCRA – 1979 233
MAPA 6 – 19 ÁREAS INDÍGENAS E RESERVAS DE GARIMPAGEM - 1989 234
MAPA 7 – DIVISÃO ADMINISTRATIVA DA T. I. YANOMAMI - 2003 235
MAPA 8 - LOCALIZAÇÃO DOS ASSENTAMENTOS - 2001 236
MAPA 9 – SUBDIVISÃO LINGÜÍSTICA YANOMAMI 237
MAPA 10 – LOCALIZAÇÃO DOS YANOMAMI E GRUPOS DO ENTORNO - 1800 238

BIBLIOGRAFIA 239

RESUMO

Desde a década de 1960, a violência entre os Yanomami tem sido um dos mais polêmicos temas de pesquisa para etnologia americanista, inaugurando um debate que abrangeu discussões no âmbito da antropologia ecológica, da sociobiologia e da genética, passando pela arqueologia, os estudos de gênero e a filosofia política.

Por meio da análise de dados coletados entre os Yanomami habitantes da Serra das Surucucus (RR/Brasil), pretendo mostrar como seu sistema de agressões relaciona-se às relações de parentesco, à ocupação do espaço e à definição de unidades sociais. As relações entre essas unidades, por sua vez, são enfocadas mediante sua interface com o com os funerais e o universo cosmológico, elementos fundamentais para a delimitação do fenômeno e para a compreensão da dinâmica de aproximação e distanciamento que caracteriza o sistema.

ABSTRACT

Since the 1960s, violence among the Yanomami has been one of the most polemical research topics in South American Ethnology, giving rise to a debate that has drawn contributions from the areas of ecological anthropology, sociobiology and genetics as well as archaeology, gender studies and political philosophy.

Through an analysis of ethnographic data collected among the Yanomami of the Serra das Surucucus (Roraima, Brazil), this thesis demonstrates the ways in which the Yanomami's system of aggressions relates to their kinship system, their settlement patterns and their definition of social units. The relations between these units, for their part, are analysed through their interface with Yanomami funeral practices and cosmology, fundamental elements in the investigation of the phenomenon of Yanomami aggression and for the understanding of the dynamic of approach and withdrawal that characterizes this system.

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas me apoiaram durante as diversas fases da elaboração desse trabalho. Primeiramente, gostaria de agradecer à minha orientadora, Dominique T. Gallois, que me acompanha desde 1996, quando, ainda um estudante de graduação em ciências sociais, fui incorporado como pesquisador ao Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP.

Agradeço também a todos os meus colegas nesse percurso. Do próprio NHII, Nadja Havt, Denise Fajardo Grupioni e Luis Donizeti Grupioni, Fábio Sanches, Laércio Fidelis, Juliana Rosalém e Luis Roberto de Paula, Gabriel Coutinho Barbosa, Renato Sztutman, Carlos Dias Jr., Artionka Capiberibe, Silvia Lopes Tinoco, Antonela Tassinari, Ana Maria Castro Andrade e Leandro Mahlem de Lima. Da "equipe de apoio", não poderia esquecer de Eleni de Souza Leão, pelas conversas em frente ao computador, Gabi e Helena, pela boa vontade.

Não posso deixar de agradecer a todos os docentes do departamento de antropologia da USP, principalmente Márcio Silva, Beatriz Perrone-Moisés, Sylvia Caiuby Novaes, Lux Vidal e Marta Amoroso. Da secretaria: Edinaldo, Celso, Ivanete, Rose e Soráia. No Lisa, minha gratidão a todos, e especialmente a Mariana Vanzolini.

Agradeço também o rápido e pontual apoio de Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto, por conselhos e indicações bibliográficas valiosas, além da amizade e o suporte de Eliane Camargo e Catherine Howard. Gostaria também de agradecer aos pesquisadores: Marcos Pellegrini, Moisés Ramalho, Fabiana Santos e Souza, Maria Inês Smiljanic e Ricardo Verdum, pela presteza com que atenderam minhas perguntas e solicitações.

Dos colegas de graduação e pós, gostaria de agradecer, principalmente, Walter Hupsel e Caroline Cotta de Melo Freitas Hupsel, Fernanda Fernandes de Oliveira, Adriana Campos e Cristian Madrigal, Rafael Bartolomucci, Francisco Paes, Clarice Cohn, Uirá Felipe Garcia e Joana Tuttoilmondo. A todos muito obrigado pelo apoio e amizade durante tantos anos. Agradeço ainda a José Guilherme Pereira Leite, pelas horas dedicadas às minhas excentricidades.

Gostaria ainda de agradecer aos amigos do peito: Rick Brunharo, Bel Camiña Brunharo, Cláudio Reuss e Patrícia Giambastiani, pela paciência nas infinitas horas de escaneamento, tratamento e produção de imagens e mapas que constam nesse trabalho. Sou grato também a Roberto Corrêa e Jessie Sklair Corrêa, pelas conversas estimulantes e algumas traduções.

Em Roraima, o apoio de Cláudio Esteves de Oliveira e Deise Alves Francisco foi absolutamente decisivo para minha entrada e permanência em campo. Não tenho como agradecer a confiança em mim depositada. Entre o pessoal de área, gostaria de agradecer principalmente aos colegas: Telêmaco e Eveline, Anderson, Raider, "Profeta", Richard, Marinho, irmã Ruth, Manoel (grande mestre), João e Marivani, Chico Bezerra, entre tantos outros.

Agradeço o apoio de todo o pessoal das ONGs CCPY (Brasília e Boa Vista) e Urihi-Saúde Yanomami, principalmente Marcos Wesley de Oliveira, Lídia Montanha de Castro, Alessandra Peternella, Maurice Tomioka, Paulo Basta, Edson Sato, Clenir Louceiro, Fernando Bittencourt, Jô Cardoso de Oliveira, Andréia, Ifran, Juci, Luis e Simone.

Seria pouco afirmar que esse trabalho teria sido irrealizável sem o apoio do mestre e amigo Bruce Albert, verdadeiro orientador "informal", que sempre me auxilia a

compreender melhor os Yanomami, a antropologia e o indigenismo. Da mesma forma, o apoio de Cláudia Andujar, grande e inspiradora amiga, foi inestimável. Não consigo imaginar estes últimos anos sem a presença de vocês.

Gostaria de agradecer também a Carlo "*hokosiwë*" Zacquini, pela hospitalidade; Alcida Rita Ramos, pela influência de suas obras e pelo apoio final a esse trabalho, e a François-Michel Le Tourneau, pela nova amizade e pelo apoio técnico. Agradeço também a sua esposa Cecile e seus filhos, que gentilmente me acolheram em sua casa em Brasília.

Agradeço à minha mãe, pelas horas de minha infância que passamos juntos folheando livros recheados de civilizações perdidas e populações distantes. Nenhum de nós imaginava como isso iria acabar. Agradeço também por seu apoio irrestrito durante todas as fases desse trabalho.

Sou imensamente grato a minha esposa, Silvia Pellegrino, pelo amor, a paciência e a tolerância durante todo esse percurso. Seu apoio foi insubstituível, seja na selva de lá ou na selva de cá, onde as feras estão sempre à solta. Agradeço também a meu sogro, Roberto Pellegrino, pelas horas dedicadas à edição e revisão deste trabalho.

Por fim, agradeço aos Yanomami pela paciência, pela compreensão e pelo abrigo.

Esta pesquisa foi realizada com o apoio da Fapesp, por meio de uma bolsa de iniciação científica e pelo financiamento das viagens de campo no âmbito da pesquisa temática Sociedades Indígenas e Suas Fronteiras na região Sudeste das Guianas. Agradeço também ao CNPq pela bolsa de doutorado direto que permitiu minha manutenção durante os anos de pós-graduação.

NOTA SOBRE A GRAFIA DOS TERMOS EM YANOMAM

Nesse trabalho adoto a notação elaborada por Henri Ramirez (1994a, 1994b, 1999).

Consoantes

t	k	p
n		m
r		
s	x	h
	y	w

Vogais

i	ɨ	u
e	ë	o
	a	

Consoantes

t - como em português "tatu". Pode ter uma realização sonora como em português "**d**ar". Esta diferença de pronúncia depende do dialeto do falante e é secundária para os Yanomami: em conseqüência, não existe *d.*

k – pronuncia-se como em português **c** (antes de **a**, **o** ou **u**) ou **qu** (antes de **e** ou **i**), por exemplo nas palavras "caro", "queimar", "quilo", "cortar".

p – a pronúncia mais comum é como em português "pato". Dependendo do falante, a mesma letra pode ter a realização sonora como em português "barco". Como no caso do *t/d*, essa diferença é secundária para os Yanomami: em conseqüência, não existe a letra *b.*

m e ***n*** – Como em português.

r – como **r** em “ca**r**o”, e nunca como **r** em **“r**amo” ou **rr** em “ca**rr**o”. Dependendo do falante, a mesma letra **r** pode ser pronunciada como **l** em “ca**l**o”.

s – como o **s** de “**s**ala”, e nunca como o **s** de “ca**s**a”.

x – como o **x** de “**x**adrez” ou o **ch** de “**ch**apéu”.

h – como o inglês “**h**at” ou “**h**ouse”. Às vezes, **h** pronuncia-se [f], especialmente quando se dá ênfase ou energia no que se diz[1].

y – como **y** em inglês, na palavra “**y**es”, ou como em português nas palavras “boiada” ou “goiabada”. Note que **y** é sempre nasalizado quando precede a vogal **ɨ.**

w - É uma lábio-dental frouxa: pronuncia-se como **v** em vaca, afrouxando a articulação; ou como em inglês **w**ater, mas sem arredondar os lábios.

Vogais

i,***u***,***a***,***e*** e ***o*** - tem as mesmas realizações fonéticas como em português.

ɨ – é uma vogal alta central. Nunca é arredondada. Pronuncia-se com a massa da língua na metade do caminho entre *i* e *u*.

ë - realiza-se normalmente como [ð]. É uma vogal central não arredondada, com a massa da língua bem frouxa: como em francês “le”.

---

[1] Alguns trabalhos que tratam da Serra das Surucucus (Shapiro, 1972; Albright, 1965 e Pellegrini, 1998) utilizam o “f” na grafia dos termos Yanomami. Devido à ausência de estudos lingüísticos aprofundados e a grande variedade lingüística na região, optei pela utilização exclusiva do h, mesmo que sua realização fonética em alguns contextos esteja próxima do f.

INTRODUÇÃO

Seriam os Yanomami, que habitam o Brasil e a Venezuela, verdadeiramente "*the fierce people*"? Será mesmo possível reduzir os inúmeros conflitos registrados entre eles a conseqüências da expansão dos estados coloniais e nacionais do seu entorno? Como a nossa noção de "guerra" é alterada quando adotamos uma abordagem que privilegia o ponto de vista indígena sobre os conflitos? Quais as relações entre as agressões, o estabelecimento de alianças e a formação de unidades sociológicas?

Este trabalho tem como objetivo responder a essas perguntas mediante o estudo do sistema de agressão Yanomami a partir de um contexto específico: a região da serra das Surucucus (RR/Brasil), procurando mostrar de que forma a "guerra", tal como praticada por esse grupo indígena, faz parte de uma estrutura diacrônica que organiza a rede de suas relações sociais em sua interface com o espaço e o tempo.

Cheguei pela primeira vez à serra das Surucucus em janeiro de 2000, após cerca de uma hora e meia de vôo, a partir de Boa Vista, em um pequeno monomotor utilizado para o transporte das equipes de saúde que atuam na região. A expectativa era grande. Um ano antes eu havia permanecido três meses em outro ponto da área Yanomami, às margens do rio Tootototopi, no Amazonas. Apesar de se tratar da mesma área indígena, eu sabia que os dois contextos eram extremamente diferentes. Ao contrário do Tootototopi, que na época de minha visita possuía apenas cinco assentamentos relativamente próximos uns dos outros, a serra das Surucucus era marcada por uma miríade de casas coletivas espalhadas ao redor de um grande platô que destoava da extensão verde visível da janela do avião.

Ao sobrevoar o Pólo Base de Surucucus, pude avistar outras duas aeronaves que voavam em círculos, aguardando a oportunidade para o pouso. À minha direita, um

pequeno helicóptero decolava de um conjunto de casas localizado à beira da extensa pista de asfalto aberta para servir ao 4° Pelotão Especial de Fronteira (4° PEF), construído para resguardar a soberania brasileira nesse trecho da fronteira entre o Brasil e a Venezuela. Lá embaixo, um trator equipado com uma carreta circulava livremente. Toda essa atividade contrastava com o clima pacato que eu havia presenciado na antiga missão de Tootototopi.

Na época, minha intenção era realizar uma pesquisa sobre o sistema de comunicação cerimonial Yanomami, formado por um conjunto de diálogos e discursos formalizados por meio dos quais a comunicação oficial entre as diferentes casas coletivas é efetivada. As particularidades sociais observadas na serra das Surucucus, no entanto, me levaram para uma outra direção.

Logo ao iniciar minhas atividades, percebi que o conjunto de assentamentos da região não formava um todo homogêneo. Diferenças lingüísticas, áreas específicas de ocupação e até particularidades fenotípicas pareciam evidenciar que a população da serra das Surucucus, na verdade, era composta por diferentes grupos que extrapolavam as unidades residenciais. Mas como reconhecer as unidades sociológicas relevantes? Se existiam unidades supralocais, quais eram seus limites? Quais os princípios que regiam sua formação? Esse cenário parecia-me ainda mais problemático quando relacionado com o debate teórico acerca da organização social dos Yanomami, o qual é recheado de descrições que, com exceção dos Sanumá (subgrupo setentrional), consideram as casas coletivas as unidades sociais por excelência. Em suma, em meio à grande quantidade e diversidade dos habitantes da região, não era possível realizar uma pesquisa sobre o sistema de comunicação cerimonial sem antes reconstruir analiticamente o quadro geral das redes de relações que distribuíam a população local em conjuntos de aliados e inimigos.

Ao retornar à região em 2001, quando permaneci seis meses em campo, percebi que nenhuma das questões surgidas na etapa anterior seria respondida sem a abordagem de um tema que parecia absorver completamente meus anfitriões indígenas: os conflitos intercomunitários e a dinâmica dos ciclos de vingança que influenciavam de maneira explícita suas atividades cotidianas e rituais. Ao iniciar um levantamento a respeito de dados genealógicos, rotas de deslocamento e padrões de ocupação, percebi que os relatos fornecidos pelos meus informantes eram, na verdade, elaborados sobre um pano de fundo focado em histórias de agressões sofridas e ações de retaliação que envolviam guerreiros, xamãs e feiticeiros; que os sofrimentos gerados pela perda de entes queridos, a raiva dos inimigos e o desejo de vingança permeavam lembranças acerca de antigos locais de residência, rotas de deslocamento e pontos na geografia. Não podendo resistir à influência do sistema de agressões nas minhas observações, optei, um tanto tardiamente talvez, por redefinir meu tema de pesquisa e debrucei-me então sobre o que ficou conhecido na literatura como a "guerra Yanomami".

Os argumentos apresentados a seguir são o resultado dessa pesquisa. Nas páginas abaixo (cap. 1), apresento o ambiente teórico que envolve a questão, buscando problematizar algumas posições da antropologia da guerra, assim como sugerir passos futuros — decorrência direta de questionamentos deixados em aberto neste trabalho. Em seguida (cap. 2), faço uma rápida descrição das características ambientais da região, uma síntese dos usos do espaço e das principais atividades econômicas, além das mais importantes hipóteses a respeito da ocupação da serra das Surucucus. Um capítulo histórico (cap. 3) complementa esse quadro geral, fornecendo subsídios ao leitor para a compreensão do papel da penetração de frentes de expansão na vida dos Yanomami e em seus conflitos. Este assunto, aliás, está no centro dos debates contemporâneos sobre a prática da violência entre eles.

Após esse panorama geral, apresento os dois capítulos fundamentais deste trabalho. No capítulo 4, faço uma descrição da organização social dos habitantes da região. Relaciono o parentesco ao padrão de ocupação/dispersão observado na área, a fim de caracterizar o que chamei de "grupo endogâmico de vizinhança". Forneço também a descrição de cada um desses conjuntos, abrangendo sua composição, sua área de ocupação e suas formas de deslocamento. Por fim, os grupos endogâmicos de vizinhança são inseridos em um universo comparativo mais amplo, voltado a demonstrar como as especificidades encontradas na serra das Surucucus configuram uma transformação no interior de um sistema que abrange a totalidade dos Yanomami, tanto do Brasil como da Venezuela.

Essa caracterização das unidades sociológicas relevantes para a compreensão da dinâmica dos conflitos intercomunitários é seguida então pelo capítulo final (cap. 5), voltado à descrição das características do sistema de agressão, à apresentação de relatos que descrevem os grandes conflitos ocorridos na serra das Surucucus e sua inserção no universo cosmológico dos Yanomami.

A título de conclusão, pretendo mostrar como as relações de antagonismo, o processo de formação de unidades sociológicas e os preceitos cosmológicos integram-se, formando um sistema no qual as ferramentas e as armas de fogo são inseridas, provocando não sua desestruturação, mas uma potencialização cultural cujos efeitos são ainda dificilmente mensuráveis.

Além de agregar elementos ao debate teórico acerca da guerra indígena na América do Sul em geral e sobre o sistema de agressão Yanomami em particular,

este trabalho busca fornecer uma descrição etnográfica detalhada a respeito de uma das últimas regiões ainda pouco conhecidas no interior da área Yanomami[2].

As pesquisas de campo e a natureza dos dados coletados

Ao todo foram realizados treze meses de pesquisa de campo, divididos em quatro viagens:

- Região do Alto Rio Tootototopi, Estado do Amazonas, de dez. de 1998 a mar. de1999.
- Região do Alto Rio Parima (serra das Surucucus), Estado de Roraima, jan. /abr. 2000
- Região do Alto Rio Parima (serra das Surucucus), Estado de Roraima, mar. /set. 2001
- Região do Alto Rio Mucajaí (Pólo Base de Homoxi), Estado de Roraima, abr. 2002

A primeira viagem a campo tornou possível o contato inicial com os Yanomami e o começo do aprendizado da língua. No ano seguinte, fiz a primeira viagem à região enfocada nesta pesquisa, a serra das Surucucus, onde iniciei um trabalho de recenseamento da população local em colaboração com as equipes de atendimento à saúde que atuam na área. Na terceira (e mais longa) etapa de campo, o relativo avanço no domínio da língua indígena e um maior conhecimento da região permitiram-me coletar a maioria dos dados aqui apresentados.

A segunda e a terceira etapas foram realizadas em um regime de colaboração com a ONG Urihi-Saúde Yanomami, que, a partir do final de 1999, assumiu o

[2] Sobre a região aqui enfocada existem apenas a pesquisa de doutoramento de Judith Shapiro de 1972 e a dissertação de mestrado de Marcos Pellegrini, de 1998. Nenhuma das duas, no entanto, tem a violência como foco central de pesquisa.

atendimento na região. Nesse período, pude auxiliar os trabalhos de saúde e educação por meio de levantamentos genealógicos e do mapeamento das redes de relações de aliança e antagonismo, o que permitiu a identificação de locais favoráveis à instalação de postos de saúde, escolas etc.

Durante o mês de abril de 2002, realizei uma curta incursão (de 5 a 24 de abril) na região de Homoxi (imediatamente ao sul da região estudada) como parte de uma equipe multidisciplinar coordenada por Willian Milliken e Bruce Albert. O objetivo principal dessa viagem foi a realização de um levantamento etno-ambiental e a elaboração de um diagnóstico sobre o impacto das atividades de garimpo predatório na região.

Nos nove meses em que permaneci na serra das Surucucus, estive constantemente em trânsito. Ao todo, 33 assentamentos foram visitados, a maioria dos quais mais de uma vez. Minha permanência em cada um deles variou de três a vinte dias, ocasionando diferenças no nível de intimidade conseguido com a população em cada local. Em determinados lugares fiz grandes amigos, em outros, nem tanto. Alguns me receberam com simpatia e hospitalidade, outros, desconfiados, guardaram certa reserva. Houve quem não aceitasse minha presença, acreditando tratar-se de um garimpeiro disfarçado que perambulava pela selva a fim de detectar os melhores locais para a exploração do ouro.

Uma quantidade razoável de objetos industrializados foi repassada por mim aos Yanomami. Esse "ritual de generosidade", repetido incansavelmente por visitantes de todos os tipos, insere-se na lógica local de circulação dos *matohipë* (bens pessoais) e é condição *sine qua non* para o início de qualquer relação, denotando as boas intenções do forasteiro. Calculando o possível impacto do afluxo extra das ferramentas e demais bens industrializados no equilíbrio sociopolítico entre os diferentes grupos, busquei distribuir ou trocar os objetos de maneira equilibrada

entre as diferentes famílias no interior de cada casa coletiva, bem como calcular de forma equânime a quantidade total que seria disponibilizada em cada uma dessas casas. É importante notar que nenhuma arma de fogo ou munição adentrou a área indígena pelas minhas mãos.

Se a constante perambulação entre as dezenas de casas coletivas da região permitiu-me uma visão geral do quadro das relações intercomunitárias e a identificação dos grupos endogâmicos de vizinhança, a falta de um longo período em uma única comunidade dificultou meu aprendizado da língua — que atingiu um nível apenas razoável. Essa característica de minha pesquisa se reflete na ausência de dados mais aprofundados sobre o universo cosmológico dos Yanomami e suas representações acerca dos conflitos. Contudo, fontes bibliográficas cobriram essa lacuna, permitindo a composição de um quadro geral que agrega a essas informações os dados históricos e sociológicos coletados em campo.

Embora possuam suas especificidades, essas informações complementam-se mutuamente, permitindo a reconstrução de elementos ligados aos últimos 100 a 120 anos da história local. Além da identificação dos movimentos, o conjunto de dados disponível trouxe à tona histórias de conflitos e alianças, processos de distanciamento e reaproximação entre grupos, além de eventos significativos relacionados aos agentes de contato.

Dessa forma, o reconhecimento da toponímia *in loco* permitiu a identificação aproximada de sítios importantes e o mapeamento dos deslocamentos pelo território, da mesma forma que as narrativas gravadas possibilitaram o acesso indireto ao padrão de ocupação e à "socialização" do espaço por meio dos acontecimentos a ele relacionados. A soma deste tipo de informação, agregando-se aí os dados demográficos e genealógicos coletados, permitiu o mapeamento de diversos grupos endogâmicos de vizinhança e o desenvolvimento de suas relações

políticas, possibilitando uma melhor compreensão do contexto atual e das características específicas de sua dinâmica social.

A essa massa de dados somam-se ainda as informações historiográficas levantadas a partir de uma série de documentos, como relatórios de saúde e da Funai, documentos oficiais, notícias retiradas de jornais e revistas, uma série de textos produzidos no seio da campanha pela demarcação da TI Yanomami desde a década de 1970 até os dias de hoje, além, é claro, da bibliografia etnológica produzida sobre os Yanomami.

Espero que este trabalho possa contribuir com a defesa dos direitos dos Yanomami em geral e dos habitantes da serra das Surucucus em particular, principalmente no que tange à proteção de seu território e à preservação de seus recursos naturais. Acredito que uma melhor compreensão de sua organização social e de seus padrões de ocupação e dispersão reforce essa tarefa, afastando a falácia do vazio demográfico e as perspectivas preconceituosas que se apóiam em visões tacanhas sobre o sistema de agressão Yanomami a fim de legitimar o esbulho e a apropriação de suas terras.

CAP. 1 - A ANTROPOLOGIA DA GUERRA E OS ESTUDOS YANOMAMI

Dentro ou fora do âmbito da antropologia, a guerra possui uma definição pouco precisa e uma grande quantidade de acepções diferentes.

Segundo o dicionário *Houaiss*[3], além de significar "luta armada entre nações, ou entre partidos de uma mesma nacionalidade ou de etnias diferentes, com o fim de impor supremacia ou salvaguardar interesses materiais ou ideológicos", a guerra é definida de maneira mais genérica como "qualquer combate, com ou sem armas", ou como sinônimo de "combate, peleja, conflito". Além de designá-la também como "a arte e a administração militar", o dicionário aponta outras 24 acepções para o termo, entre elas: "guerra de extermínio, guerra de trincheira, guerra de nervos, guerra santa, guerra psicológica, guerra fria etc". A essas, poderíamos somar algumas de uso corrente no senso comum, como guerra dos sexos, guerra de torcidas, guerra fiscal, guerra do tráfico, entre outras.

A enciclopédia livre *Wikipédia*[4], em sua versão em língua inglesa, define guerra (*war*) como "*...a state of widespread conflict between states, organizations, or relatively large groups of people, which is characterized by the use of violent, physical force between combatants or upon civilians*". E mais à frente: "*War is contrasted with peace, which is usually defined as the absence of war*". O verbete apresenta ainda uma série de teorias que tentam explicar as causas da guerra. Entre elas, teorias históricas, psicológicas, antropológicas e sociológicas.

Nas ciências humanas a situação não parece muito diferente. Já em 1949, Florestan Fernandes escrevia a respeito das análises sobre a guerra:

---

[3] Edição de 2001.

[4] http://en.wikipedia.org/wiki/War

"No estudo sociológico da guerra, seja qual for o aspecto considerado, em nenhum é tão evidente o impacto das representações ocidentais como na própria conceituação e definição do fenômeno" (Fernandes, 1975:195).

Segundo ele, as tentativas de definição da guerra, em sua maioria, revelavam pelo menos uma das seguintes deficiências:

1. eram demasiadamente "preconcebidas", servindo apenas para exprimir o fenômeno segundo a forma assumida pela guerra nas sociedades ocidentais.
2. eram demasiadamente gerais, deixando por isso de ter um conteúdo conceitual preciso e perdendo a possibilidade de uma utilização analítica.
3. nem sempre a guerra era distinguida, de modo específico, de outras formas de manifestação de conflito social, em particular algumas que são características das sociedades ocidentais (Fernandes, 1975:195-197).

De lá para cá, pouca coisa parece ter mudado. Em uma extensa bibliografia sobre o assunto organizada por Brian Ferguson e Leslie Farragher em 1988, sob os auspícios da Harry Frank Guggenheim Foundation[5], os autores notam um grande aumento na produção antropológica acerca do tema a partir da década de 1960, corolário das características "primitivas" da guerra do Vietnã. O objetivo geral de seu levantamento bibliográfico foi tornar visível, aos pesquisadores que se debruçavam sobre o tema, o conjunto das obras produzidas até então. Segundo eles, o ambiente das pesquisas antropológicas a respeito da guerra era, até aquele momento, marcado pela falta de diálogo entre especialistas de regiões específicas, ocasionando uma confusão na caracterização do fenômeno e uma proliferação de

[5] A fundação Harry Frank Guggenheim, com sede em Nova York, patrocina pesquisas voltadas à compreensão e à redução da violência, da agressão e da dominação em todo o mundo. Ver: www.hfg.org

análises que por vezes repetiam argumentos já produzidos em outros contextos ou reproduziam problemas já criticados anteriormente[6].

De fato, no *Dictionnaire de l´Ethnologie et de l´Anthropologie* (Bonté & Michel (orgs), 2004) o verbete sobre a guerra escrito por P.Descola e M. Izard se inicia da seguinte forma :

« Phénomène universel, la guerre se présente cependant sous une telle diversité de formes qu´on peut douter qu´elle puisse être légitimement réduite à une catégorie pertinente de l´analyse anthropologique ».

Prosseguindo mais à frente :

« Cette difficulté à cerner l´objet est illustrée para le finalisme des hypothèses généralement avancées pour expliquer le "pourquoi" de la guerre, que celles-ci soient fonctionnalistes (la guerre sert à perpétuer les formes d´organisation ou les valeurs d´une société), utilitaristes (consciemment ou non, la guerre vise a maximiser un avantage) ou naturalistes (le gout des hommes pour la guerre est un instinct hérité de la phylogénèse animale) » (idem, 313).

A grande maioria das abordagens sobre a guerra tem como foco central o que Ferguson chamou de "*actual or potential application of lethal force*" (Ferguson & Farragher, 1988:vii), o que torna patente a predominância de uma concepção segundo a qual a guerra reduz-se às agressões físicas efetivas, deixando de lado as agressões simbólicas e todo um conjunto de relações sociais (incluindo-se aí relações de aliança) que aparecem geralmente ligadas ao universo dos conflitos.

---

[6] Entre as diversas tentativas de definição e explicação da guerra produzidas a partir da década de 1960 ver principalmente: Vayda & Leeds, 1961; Fried, Harris & Murphy (eds.), 1968; Otterbein, 1973; Ferguson, 1984; Haas, 1990; Ferguson & Whitehead, 1999.

Como vimos no comentário de Florestan Fernandes citado acima, esse reducionismo traz à tona um viés etnocêntrico sobre o fenômeno, reproduzindo a dicotomia entre guerra e paz sem empreender uma reflexão crítica da sua operacionalidade em contextos não-ocidentais.

Essa dicotomia, tão cara à filosofia política contratualista, já estava presente no *Leviatã*, de Thomas Hobbes, segundo o qual a emergência do Estado parecia a única forma de impedir a efetivação de uma guerra de todos contra todos. Em Hobbes, a guerra dos "primitivos" é colocada na esfera da natureza, distanciada do poder de mediação representado pelo Estado, este sim na esfera da sociedade.

Um século mais tarde, a imagem do homem como "lobo do homem" seria invertida por Rousseau e Montesquieu, que viam na degenerescência das relações humanas, produzidas pelo contrato social, o motivo principal da guerra. "Os homens não são naturalmente inimigos", escreve Rousseau; "É a relação entre as coisas, e não a relação entre os homens que gera a guerra, e, não podendo o estado de guerra originar-se de simples relações pessoais, mas unicamente de relações reais, não pode existir a guerra particular de homem para homem, nem no estado de natureza, no qual não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo se encontra sob a autoridade das leis (Rousseau, 1999 [1757]:63).

Rousseau e Montesquieu valem-se da noção de "estado de guerra" para pensar a relação de conflito em nível potencial. Na obra *Do Espírito das Leis*, Montesquieu escreve: "Logo que os homens estão em sociedade, perdem o sentimento de suas fraquezas; a igualdade que existia entre eles desaparece, e o estado de guerra começa" (Montesquieu, 1973 [1748]: 35).

Mesmo ampliando o universo da guerra para além dos embates efetivos, a noção de "estado de guerra" permanece vinculada à sua contrapartida: o estado de paz, cuja perpetuação decorre sempre de um enfrentamento anterior, do qual o elemento principal é o combate efetivo.

A dicotomia entre guerra e paz foi muitas vezes apropriada pela antropologia e inadvertidamente confundida com uma outra, a saber, a dicotomia entre relações de antagonismo e relações de aliança. Na equação "guerra : paz :: antagonismo : aliança", a antropologia parece confundir formas de relação social em caráter potencial (antagonismo e aliança) com uma das formas de sua atualização (guerra e paz[7]), que é característica das chamadas "sociedades com Estado". A projeção dessa dicotomia sobre os povos indígenas está, a meu ver, na raiz dos problemas relacionados com a análise dos conflitos indígenas em geral, e da violência entre os Yanomami em particular. A nebulosidade conceitual em torno da noção de guerra, estendida conseqüentemente à idéia de paz, impede a visualização de ambos os tipos de relação como faces de um mesmo fenômeno. Como já dizia Lévi-Strauss: "...os conflitos guerreiros e as trocas econômicas não constituem unicamente, na América do Sul, dois tipos de relações coexistentes, mas antes os dois aspectos, opostos e indissolúveis, de um único e mesmo processo social" (Lévi-Strauss, 1976 [1942]:338)[8].

Na tentativa de esquivar-me dessa confusão, e convicto de que ambas as formas de relação acima mencionadas (antagonismo e aliança) constituem um único fenômeno sobre o qual a incidência da dicotomia "guerra e paz" – e por conseqüência "natureza e cultura" – oblitera uma compreensão mais completa do fenômeno, evitarei, ao longo deste trabalho, a utilização do termo "guerra".

[7] Para um exemplo concreto dessa confusão ver Sponsel & Gregor, 1994.

[8] Mais abaixo veremos como esse artigo de Lévi-Strauss influenciou o desenvolvimento de teorias sobre a violência entre povos indígenas no continente.

Entendo que sua definição frouxa e carregada da experiência ocidental – centrada sobretudo nas agressões físicas efetivas - acaba por contaminar a análise, deixando de lado elementos que parecem fundamentais para os Yanomami e sem os quais seu sistema de agressões assemelha-se a algo sem sentido, fruto da degenerescência de um regime pacífico e harmônico anterior.

A PURIFICAÇÃO DA VIOLÊNCIA

Como notaram alguns autores (Fausto, 1999; Leirner, 2001; 2005), os trabalhos da chamada "antropologia da guerra" podem ser divididos em duas vertentes principais: a primeira, ligada à antropologia norte-americana, é marcada por uma linha evolucionista e naturalizante; a segunda, explicitamente relacionada ao estruturalismo francês, busca pensar a guerra em função de caracteres mais universalizáveis, relacionando-a à troca e ao princípio da reciprocidade.

Inseridos nesse universo, os estudos sobre a violência entre os Yanomami abrangeram discussões que influenciaram a antropologia ecológica, a sociobiologia e a genética, passando pela arqueologia, os estudos de gênero e a filosofia política. A proliferação de pesquisas a respeito das agressões entre os Yanomami causou a dissecação do fenômeno, produzindo explicações que ora associavam os conflitos intercomunitários a fatores ecológicos e sociobiológicos, ora apoiavam-se em fatores sociais e cosmológicos. Alvo de uma espécie de "processo de purificação" (Latour, 1994), a violência Yanomami tornou-se, dessa forma, um monstrengo híbrido, recusando-se permanentemente a aceitar os limites impingidos pelos modelos explicativos que buscam decifrá-lo.

A vertente norte-americana, de cunho naturalista, é representada fundamentalmente pelas análises de Napoleon Chagnon. Em seus primeiros escritos (1966, 1968a, 1968b), os conflitos intercomunitários são explicados por

meio de um modelo sociodemográfico que articula elementos da organização social a uma pretensa beligerância endêmica provocada pela carência de mulheres, elemento central na dinâmica das relações intercomunitárias em um intrincado jogo pela manutenção da autonomia das aldeias. Em uma espécie de reedição do casamento por captura, de McLennan (1970 [1865]), Chagnon vê no infanticídio feminino e na prática da poliginia as origens da carência de mulheres. Esta carência, por sua vez, estaria no centro da realização de expedições guerreiras, provocando tensões internas aos grupos que não conseguem honrar suas obrigações matrimoniais, por um lado, e fomentando reides de captura, por outro. A continuidade das vinganças e do rapto de mulheres associa-se, em seu modelo, à inexistência de instituições reguladoras de cunho estatal, deixando os índios à mercê de seu sistema de vingança.

A autonomia de cada uma das aldeias seria garantida pelo que Chagnon chamou de "*waiteri complex*" (complexo da agressividade) (1968b), uma espécie de base ideológica que constituiria o principal recurso adaptativo para a manutenção da independência dos grupos em meio a um ambiente social hostil. Assim, a sobrevalorização da violência e as constantes demonstrações de superioridade guerreira garantiriam o controle sobre as mulheres, afastando as ameaças de investidas de inimigos e evitando situações de refúgio ou o estabelecimento de alianças com grupos mais poderosos - o que sempre resulta na entrega de esposas aos colaboradores.

A partir de 1980, Chagnon revê sua teoria substituindo os argumentos sociodemográficos por fundamentações biológicas que viriam relacionar os impulsos reprodutivos dos indivíduos masculinos a mecanismos sociopolíticos nas relações intercomunitárias.

A determinação de um "coeficiente de consangüinidade" passa a ser central em sua análise, pois se apresenta como elemento fundamental para a manutenção da coesão no interior de grandes assentamentos, que seriam militarmente poderosos, garantindo um maior sucesso reprodutivo a seus membros masculinos.

A publicação de um artigo para a revista *Science,* em 1988, entitulado *Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population*, em meio a um contexto político extremamente difícil para os Yanomami, causou indignação e numerosas contestações no meio antropológico. Nesse artigo, Chagnon procura mostrar como assassinatos, vingança, obrigações ligadas ao parentesco e à guerra são relacionados, e como as variáveis reprodutivas devem ser incluídas nas explicações sobre a violência.

O termo *unokai* - traduzido por Chagnon como "assassino" - é o elemento central nessa versão sociobiológica de sua teoria, pois identifica, segundo o autor, os indivíduos que, por terem participado da matança de inimigos, gozariam de um *status* social superior, aumentando assim seu acesso às mulheres e, portanto, um maior sucesso reprodutivo.

Seus argumentos tornam-se frágeis após uma bateria de críticas[9]. Sua tradução do termo *unokai* é considerada incorreta e simplificadora[10]. Como veremos mais abaixo[11], longe de simplesmente indicar pessoas que teriam cometido um assassinato em algum momento de sua vida, a palavra *unokai* refere-se a um estado de poluição causado pelo contato (real ou simbólico) com o sangue do

---

[9] Para uma bibliografia completa sobre Napoleon Chagnon ver www.proyanomami.org.br . Sobre críticas a sua abordagem ver principalmente: Albert,1985, 1989, 1990; Albert & Ramos, 1989, Smiljanic, 1995; Carneiro da Cunha, 1989; Dimanawa, 1990, 1994; Ferguson, 1988, 1989, 1992, 1995, 2001; Good & Chanoff,1991; Landes *et alii*, 1976; Lizot, 1993, 1994; Ramos, 1992; Salamone, 1997. Ver também Tierney 2000 e os inúmeros trabalhos a cerca da polêmica inaugurada por seu livro *Darkness in El Dorado*.

[10] Ver principalmente Albert 1989 e 1990.

[11] Vide capítulo 5.

inimigo, implicando a realização de rituais de purificação relacionados a um intricado sistema funerário.

Nessa versão interpretativa elaborada por Chagnon, os conflitos intercomunitários dos Yanomami se reduzem a fenômenos individuais, relacionados estritamente à possibilidade de produção de descendentes por parte de alguns e em detrimento de outros menos aptos ao sucesso reprodutivo.

Se o caráter naturalizante da abordagem de Chagnon caracterizava-se, no primeiro momento, por um certo primitivismo hobbesiano - denunciado pela preocupação com a ausência do Estado e pela redução de relações sociais a recursos adaptativos - a partir do materialismo cultural de Marvin Harris a carência de recursos naturais (principalmente proteínas) torna-se a motivação fundamental para o controle populacional por meio da guerra, do infanticídio feminino e da poliginia.

A abordagem do materialismo cultural desenvolvida por Harris tem sua ênfase numa perspectiva diacrônica derivada do materialismo histórico, combinando uma série de preocupações metodológicas com um viés reducionista, o que resulta em uma versão determinista da ecologia cultural (Colchester, 1982).

O materialismo cultural foi concebido como uma estratégia de pesquisa "explicitamente científica" e deliberadamente empírica para a descoberta das causas das similaridades e diferenças nas formas socioculturais (Ferguson, 1995a). Para isso, Harris divide as sociedades humanas em 3 esferas: infra-estrutura, estrutura e superestrutura, abandonando, no entanto, uma abordagem dialética em prol do conceito de determinismo infra-estrutural. *Grosso modo*, o determinismo infra-estrutural tem como premissa o fato de que o chamado "mundo físico" se conforma a leis físicas que devem ser acomodadas pela organização infra-estrutural da sociedade. Assim, a interface com a natureza

fornece à infra-estrutura a prioridade causal no interior do sistema cultural; ou seja, mudanças na infra-estrutura causam, probabilisticamente, mudanças no resto do sistema sócio-cultural (Ferguson, 1995a).

Marcus Colchester (1982:26) nota que uma importante contribuição da abordagem ecológica das sociedades humanas foi o uso feito por Harris das categorias "êmico" (*emic*) e "ético" (*etic*) nas descrições de seus métodos etnográficos. Segundo Harris, uma etnografia êmica refere-se à tentativa de compreender o ponto de vista do nativo, enquanto uma etnografia ética estaria ligada a uma observação objetiva de suas ações e enunciados verbais. Em suma, o método do materialismo cultural pressupõe que as sociedades seriam mais bem compreendidas pelo estudo da infra-estrutura a partir de uma perspectiva ética. Conseqüentemente, Harris relaciona os componentes êmicos à superestrutura, cujo estudo, devido a seu caráter de epifenômeno, deve ser realizado após investigações acerca da infra-estrutura e da estrutura (Colchester, 1982).

No âmbito desse universo conceitual e desses pressupostos metodológicos, Harris afirma que os Yanomami atuais se desenvolveram a partir de um passado de caçadores-coletores que, com a aquisição de técnicas de cultivo e uma série de novos víveres, tiveram um crescimento populacional acima do normal como conseqüência do aumento na produção de calorias. Este aumento populacional, no entanto, confrontou-se com a escassez dos recursos protéicos, causando assim um aumento no número de caçadores-guerreiros voltados à conquista de novos estoques faunísticos, ocasionando conflitos entre os diferentes grupos.

O controle do crescimento populacional seria garantido então pela escassez de mulheres devido ao infanticídio feminino e à poliginia, intensificando os conflitos intercomunitários e, conseqüentemente, diminuindo ainda mais a população por causa dos assassinatos.

A abordagem de Harris insere-se em um debate surgido entre os autores da chamada ecologia cultural, sobretudo a partir dos trabalhos de Betty Meggers[12].

Partindo de uma oposição entre regiões de várzea e regiões de terra firme, Meggers privilegiou em sua análise a disponibilidade dos solos agricultáveis como uma das causas da evolução cultural. Segundo essa visão, a escassez de terras férteis disponíveis nas zonas de terra firme da Amazônia - onde se concentram os remanescentes das populações pré-colombianas atuais - impediria a evolução das "culturas tribais para 'níveis de integração socioculturais mais altos' e padrões culturais mais complexos, sempre causados pela disponibilidade de excedentes alimentares" (cf. Viertler, 1988).

A "hipótese protéica" foi então desenvolvida por Daniel Gross, que, em um artigo para a *American Anthropologist* (1975), propõe que os limites na obtenção de proteína animal na Amazônia pré-colombiana possuem efeitos importantes sobre as possibilidades de evolução dos agrupamentos humanos que a ocupam. A carência de proteínas, segundo seu modelo, impede o surgimento de populações mais densas e sedentárias devido à necessidade de constantes dispersões na busca de novos estoques de caça e pesca, resultando na formação de pequenos grupos de pouca complexidade tecnológica e institucional.

Não obstante, os dados sobre a carência de proteínas entre as populações amazônicas já vinham sendo contestados no seio da própria ecologia cultural, principalmente por Robert Carneiro (1973), que via na possibilidade de ocupação de grandes extensões de terra a razão para o bloqueio do desenvolvimento das sociedades das terras baixas da América do Sul.

---

[12] Ver principalmente Meggers, 1987.

Stephen Beckerman (1979), por sua vez, também contesta a hipótese protéica a partir da análise de uma série de alimentos vegetais, demonstrando não a escassez, mas a abundância de proteínas disponíveis entre as plantas da floresta tropical. Sua explicação para o baixo nível de complexidade das sociedades das terras baixas reside na perspectiva histórica da ocupação do continente pelos europeus, que seriam responsáveis pela desestruturação de sistemas sociais complexos anteriores à conquista do continente.

As teorias de Marvin Harris foram contestadas por diversos especialistas, como Jacques Lizot (1977 e 1989) e o próprio Chagnon (Chagnon & Hames,1979 e 1980), que a partir de seus dados mostraram como o consumo de proteínas entre os Yanomami era o segundo maior de toda a Amazônia, equiparando-se a taxas de países industrializados, além de desmontar a hipótese de relação entre consumo de proteínas e belicosidade por meio de exemplos etnográficos em que sociedades extremamente pacíficas possuíam um baixo teor de consumo de proteínas[13].

O caráter naturalista de todas essas abordagens decorre sobretudo do deslocamento das causas da violência para elementos exteriores à sociedade. Nas palavras de Leirner (2005): "O ponto naturalista da questão pressupõe que a causa inicial ou ponto de partida para explicar o porquê de um grupo entrar em guerra reside em um fator não sociológico, tomado se não como 'natural' ao menos como exterior à sociedade" (Lierner, 2005:8).

Ao relacionarem a guerra – decorrente de causas naturais - à ausência de complexificação social, as análises apresentadas acima assumem um caráter

[13] Ver principalmente Harris 1977, 1978, 1979, 1984a, 1984b.; Chagnon, 1975, Lizot, 1977. Sobre guerra e infanticídio feminino ver Divale, 1970; Divale & Harris, 1976; Dow, 1979, Norton, 1978, Lancaster & Lancaster, 1978.

evolucionista que segue na esteira de uma dicotomia presente, como vimos, desde o século XVII, quando Thomas Hobbes associa "a guerra de todos contra todos" à ausência do Estado; característica intrínseca aos povos primitivos[14].

A RECUSA DO ESTADO

Subvertendo definitivamente a lógica da ecologia cultural e a subordinação da esfera política à econômica (cf. Fausto, 1999), os trabalhos de Pierre Clastres a respeito da guerra indígena invertem o sentindo negativo dos olhares que até então se debruçavam sobre os povos da Amazônia.

Apoiando-se no texto de Marshal Sahlins "*The Original Affluent Society*" (1972), no qual os argumentos da carência de recursos entre sociedades de caçadores-coletores são substituídos pela recusa do trabalho alienado em prol de uma melhor distribuição do tempo em favor de atividades cerimoniais e/ou da fruição do lazer e do bem-estar, Clastres busca inverter a tendência de considerar a esfera da política subordinada à economia.

Em sua tentativa de mostrar como as sociedades da América do Sul, na realidade, possuíam uma estrutura específica *contra* o Estado, Clastres busca demonstrar como a guerra entre as chamadas sociedades tribais era, na realidade, um mecanismo de recusa ao surgimento de organizações sociais centralizadas.

Segundo Clastres: "Hobbes (...) soube discernir o laço profundo, a relação de vizinhança próxima que a guerra e o Estado mantêm entre si. Soube ver que a guerra e o Estado são termos contraditórios, que não podem existir juntos, que

[14] Para um balanço da relação entre guerra e Estado na antropologia, ver principalmente Lierner, 2005.

cada um impede a negação do outro: a guerra impede o Estado e o Estado impede a guerra" (Clastres, 1982:203).

Dessa forma, as relações conflituosas entre as sociedades ameríndias inverteriam o raciocínio de Hobbes demonstrando como, em vez de "selvagens naturais", as sociedades indígenas da América do Sul possuiriam uma organização política específica que se organiza contra o Estado, concretizada pelas guerras que proclamam que "...a máquina de dispersão funciona contra a máquina de unificação" (Clastres, 1982:204).

GUERRA OU PREDAÇÃO?

Com a retomada dos estudos históricos pela etnologia amazônica (Whitehead, 1993, *apud* Viveiros de Castro, 2002:337), o determinismo infra-estrutural é remodelado, e o debate sobre a guerra Yanomami encontra, nos trabalhos de Brian Ferguson, um novo rumo. Antes vinculada fundamentalmente às teorias que tendiam a naturalizar os fenômenos sociais por meio de argumentos adaptativos ou sociobiológicos (cfr. Fausto, 1999), o modelo proposto por Ferguson elimina definitivamente o retrato de selvagens prístinos - ancestrais neolíticos da sociedade ocidental -, buscando comprovar, por meio de um exame criterioso das fontes historiográficas disponíveis, que a guerra Yanomami seria, *grosso modo*, resultado de interesses antagônicos relacionados ao acesso e ao controle das fontes de bens industrializados introduzidos pelos diferentes agentes do contato (Ferguson, 1999 [1992]). Para isso, Ferguson altera as bases do materialismo cultural de Marvin Harris (Ferguson, 1995b) e soma-o à história, procurando mostrar como a proximidade ou intrusão de Estados em expansão produz transformações nos padrões indígenas de conflito (Ferguson, 1995 a; Ferguson & Whitehead, 1999 [1992]). Aplicando ao contexto amazônico o que chamou de "*etic behavioral approach to war*" (Ferguson, 1995a; 2001a), claramente derivado dos

preceitos metodológicos de Harris, Ferguson conclui que os conflitos observados entre os Yanomami surgem nos momentos de maior mudança na presença de agentes da sociedade ocidental, fomentando entre eles interesses competitivos relacionados ao acesso aos bens industrializados (sobretudo ferramentas de metal).

A perspectiva desenvolvida por Brian Ferguson vai ao encontro de uma série de estudos publicados na coletânea *War in the Tribal Zone: expanding states and indigenous warfare* (1999 [1992]), da qual foi editor ao lado de Neil L. Whitehead. Essa coletânea surgiu como resultado de um seminário ocorrido na *School of American Research* e patrocinado pela *Harry Frank Guggenheim Foundation* em 1989, sendo decorrência direta de um seminário anterior intitulado "*The Anthropology of War*"[15]. Segundo os editores da coletânea, o seminário buscou examinar o papel do colonialismo europeu na geração da guerra entre sociedades não-ocidentais em todo o mundo. Apoiados fundamentalmente sobre o conceito de "*tribal zone*"[16], os trabalhos apresentados nesse livro propõem uma abordagem crítica à teoria do sistema mundial, reconhecendo, no entanto, um certo grau de afinidade com ela, tendo como foco principal temas antropológicos localizados na intersecção entre a história global e as diferentes histórias locais (Ferguson & Whitehead, 1999 [1992]). A maioria dos artigos enfoca aspectos políticos e militares da relação das sociedades autóctones com os Estados em expansão, além de ampliar a abordagem a contextos históricos e geográficos que vão além do universo de influência da Europa colonial.

---

[15] Ver Haas, 1990.

[16] "[...] a tribal zone is that physical and conceptual space that radiates out from the borders of the intrusive state system" (Ferguson & Whitehead, 1999:xii) e "That area continously affected by the proximity of a state, but not under state administration, we call the 'tribal zone'" (idem, pag. 3).

A abordagem antropológica de contextos de contato já foi identificada por alguns como uma das principais características da antropologia brasileira[17]. Como nos mostra Eduardo Viveiros de Castro (1999), no entanto, essas abordagens indicam um dilema: por um lado, a etnologia, consciente de que a articulação histórica entre índios e brancos é um processo de dominação colonial, define seu objeto como *constituído* histórica, política e teoricamente pela dominação; por outro, a etnologia deve buscar a perspectiva das instituições e organizações sociais indígenas que, em vez de serem englobadas unilateralmente, extrapolam a situação colonial tomando-a apenas como um contexto de efetuação entre outros.

Essa perspectiva permite à etnologia compreender as formas indígenas de "colonização do colonialismo" (idem), e propõe principalmente um olhar sobre a atividade criadora dos povos não-ocidentais na constituição do "mundo dos brancos" como um dos componentes de seu próprio mundo vivido. Ao fixarmos a perspectiva no pólo indígena do contato, percebemos que na realidade *tudo é interno a ele*, incluindo-se aí a "sociedade envolvente", uma vez que as sociedades não existem antes e fora das relações que as constituem, o que inclui o mundo dito 'exterior'. Ainda segundo Viveiros de Castro, a antropologia indígena deve então tomar o 'interior' e o 'exterior' como dimensões simultaneamente constituídas por um processo *indígena* de constituição que não tem nem 'dentro' nem 'fora' (idem:120 -121).

Como vimos acima, o *etic behavioral approach to war,* sugerido por Brian Ferguson, segue outra direção e acaba por historicizar os Yanomami pós-conquista ao preço de uma essencialização dos Yanomami pré-conquista, que seriam portadores de uma cultura original da qual a guerra seria excluída (Fausto, 1999: 256). A essencialização dos Yanomami por meio de seu encapsulamento em uma categoria

---

[17] Ver principalmente: Cardoso de Oliveira, 1964; Ribeiro, 1970; Ramos, 1990 Viveiros de Castro, 1999.

étnica "primordial", à qual seriam somados elementos exógenos, leva à idéia da desorganização de uma suposta sociedade "pacífica". Essa abordagem nos traz apenas uma visão parcial dos processos socioculturais envolvidos na relação dos Yanomami com os agentes da sociedade nacional.

Não obstante os efeitos desorganizadores decorrentes da intensificação do contato com as frentes de expansão da sociedade ocidental, as particularidades da historicidade Yanomami e sua interface com o espaço produzem, na Serra das Surucucus, um resultado sociológico que não pode simplesmente ser reduzido a um epifenômeno da história da sociedade ocidental. Como já notaram Marcus & Fischer a respeito da necessidade de mudança de foco nas descrições etnográficas: *"'outside forces' in fact are an integral part of the construction and constitution of the 'inside', the cultural unit itself, and must be so registered, even at the most intimate levels of cultural process"* (Marcus & Fischer, 1986:77).

A relação entre os Yanomami e setores da sociedade brasileira é assim considerada constitutiva de sua história, não havendo, a meu ver, justificativas teóricas ou empíricas para tratá-la como algo externo, um elemento alienígena e desagregador, somado a uma dinâmica social nativa pretensamente "pura". Como veremos a seguir, a própria noção de "guerra Yanomami[18]" torna-se frágil se encarada a partir do universo sociocultural indígena, a não ser que a isolemos de sua relação com a reciprocidade, de seu âmbito simbólico e das diversas instâncias rituais a ela relacionada.

---

[18] Ferguson define "guerra" como : "organized, purposeful group action, directed against another group...involving the actual or potential application of lethal force" (1990a:26) e em outro lugar complementa: "This includes actions that some would classify as feuding or raiding, but which I find impossible, in practice, to distinguish from war" (1990b: 239)

Como foi fartamente documentado pela etnologia americanista contemporânea, os conflitos relacionados à perpetuação da vingança em sociedades indígenas sul-americanas habitam, antes de tudo, a esfera da cosmopolítica xamânica que abarca todo o universo[19]. Este 'idioma de *predação generalizada'* (Menget, 1993), concretiza-se ora por combates efetivos, ora por meio de uma série de trocas de agressões simbólicas que são a base dos sistemas etiológicos da maioria dos grupos indígenas da Amazônia, e já operava em toda a região mesmo antes da chegada dos europeus ao continente.

As abordagens materialistas, assim como os trabalhos baseados na sociobiologia, tendem a ignorar que a "guerra" Yanomami se insere em um sistema de agressões xamânicas e feitiçarias. Este sofisticado mecanismo de controle social sobre a simbolização e atualização de atitudes violentas, individuais ou coletivas, enquadra e codifica a agressividade (Albert, 1985), possibilitando o controle sobre as formas caóticas e descontroladas de sua concretização. As relações agressivas entre grupos distintos podem ser deflagradas por motivos cotidianos (p. ex. adultério, furto de comida, ofensas pessoais e acusações de feitiçaria) entre co-residentes, comunidades aliadas ou inimigos anteriormente estabelecidos, estendendo-se, por meio de agressões simbólicas, a grupos distantes e desconhecidos (Albert, 1985; 1992). As relações conflituosas são em geral fruto da degeneração progressiva das relações de aliança e amizade entre dois ou mais grupos durante um determinado período de tempo (Alés, 1984; Lizot, 1994). Todas as agressões humanas (físicas ou decorrentes de feitiçaria) e não-humanas (ataques de espíritos canibais da floresta, ou muitas vezes enviados por xamãs inimigos) são compreendidas como formas de predação dos elementos vitais de constituição da pessoa, movimentando a sociedade a partir de uma lógica que articula a devoração canibal com um amplo sistema de reciprocidade ritual (Albert, 1985). A interação entre esses dois pólos

---

[19] Sobre a ação xamânica no norte da Amazônia ver Sztutman, 2005.

torna indissociável o ciclo de vingança (marcador das relações guerreiras) e as festas funerárias (momentos de formação e consolidação de alianças).

Como ocorre em diversos grupos indígenas da América do Sul, os conflitos entre diferentes conjuntos populacionais inserem-se em um sistema de troca de agressões que se baseia no princípio da predação ontológica de elementos identificados com a exterioridade como condição da reprodução social, fazendo do inimigo a figura necessária à constituição de uma identidade coletiva (Menget, 1985; Viveiros de Castro, 2002[20]). Em diversos contextos, os rituais de reclusão decorrentes da morte do inimigo, a metabolização e elaboração de seu sangue, e os ritos de morte e ressurreição do matador, que passa a possuir um novo estatuto no interior da sociedade, acabam por operar uma transformação de mão dupla: ao mesmo tempo do inimigo, realizada no matador, e do matador, levada a cabo pelo inimigo.

Além do canibalismo propriamente dito, a "domesticação" de subjetividades externas, observada em vários contextos, se dá mediante a socialização de partes do corpo das vítimas, que, na forma de flautas de osso, cintos de cabelo ou cabeças secas, beneficiam a comunidade do matador com abundância, fecundidade, prestígio, proteção contra os inimigos etc. (Whitehead, 1990; Viveiros de Castro, 2002).

As diversas formas de incorporação de subjetividades alheias, documentadas pela etnologia americanista, trazem à tona os limites das abordagens materialistas, as quais, por meio de uma visão etnocêntrica que ignora as formas nativas de conceber e agenciar as relações violentas, tendem a limitar a "guerra" indígena a

---

[20] Para uma análise das guerras indígenas na região das guianas desde o século XVI e sua relação com a "predação" ver Duarte do Pateo, 2005.

comportamentos agressivos individuais e a estratégias utilitaristas (Albert, 1990). Como vimos acima, a "guerra" Yanomami não pode ser encarada isoladamente sem que se corra o risco de deixar de lado seus aspectos simbólicos e ritualísticos, elementos fundamentais relacionados ao seu sistema de agressões[21].

Em busca de um modelo para a compreensão das guerras indígenas nas terras baixas da América do Sul que traga à luz os aspectos cosmológicos e as representações que são imbricadas nos conflitos propriamente ditos, Carlos Fausto (1999) elabora uma longa crítica aos autores envolvidos no que chamou de "a querela Yanomami", a fim de pôr em evidência as lacunas que persistem nos estudos sobre a guerra indígena em geral.

Após uma poderosa crítica aos modelos da ecologia cultural da sociobiologia, Carlos Fausto nos mostra os perigos que duas possíveis leituras da obra de Claude Lévi-Strauss armaram para a análise das guerras ameríndias. Ambas as possíveis interpretações estariam relacionadas às reflexões acerca da reciprocidade, inauguradas por Marcel Mauss em seu *Ensaio sobre a Dádiva*.

A primeira delas, menos sofisticada, tenderia a ver na guerra uma espécie de negativo do dom, mera contraface da sociabilidade, não lhe conferindo nenhum valor positivo. A segunda vertente do pensamento estruturalista seria mais profunda, consistindo na operação inversa da primeira, ou seja, em pensar a guerra *como* troca: "Em outras palavras, de puro negativo que era, a guerra é positivada por identificação à troca, por sua subsunção ao princípio da reciprocidade, que tem um valor de verdadeiro princípio transcendental no estruturalismo; *i. e.,* ele enuncia uma condição geral e *a priori* de toda a experiência humana, inclusive da guerra" (Fausto, 1999:260).

---

[21] Ver capítulo 5.

Nessa visão, a guerra estabeleceria entre diversos grupos "o vínculo inconsciente da troca, talvez involuntária, mas em todo o caso inevitável" (Lévi-Strauss, 1976 [1942]:327).

A identificação direta entre guerra e troca, como nos mostra Fausto, produz, no entanto, a evacuação, no plano fenomenológico, de sua dimensão política (Fausto, 1999). Sua proposta interpretativa busca uma solução para este dilema mediante o que chamou de "consumo produtivo".

Baseado no consenso de que na região amazônica "os sistemas indígenas voltam-se primariamente para a produção de pessoas e grupos, e não de bens; *i. e.,* o foco do sistema não é a fabricação de objetos de valor ou de excedentes materiais, mas a fabricação de pessoas por meio de trabalho simbólico-ritual" (Fausto, 1999:265), e que a esfera interior do "nós", marcada pela solidariedade e ausência de perigo, é na realidade um *ens incompletum* incapaz de reproduzir-se isoladamente, Fausto propõe a existência de dois esquemas distintos e complementares de articulação entre as esferas interna e externa de cada sociedade, cuja ênfase diferencial dá lugar a formas cosmológicas e sociais distintas, a saber: a troca e a predação.

É a partir destes esquemas que a economia de produção de pessoas possibilita a apropriação de algo externo aos grupos para produzir pessoas dentro deles, utilizando-se de uma lógica de "consumo produtivo", no qual a morte do inimigo produz corpos, nomes, identidades e novas possibilidades de existência dentro da própria casa.

A base etnográfica para este modelo são as sociedades que praticam alguma espécie de exo-canibalismo, mesmo que simbólico, em que o consumo de substâncias e/ou essências do inimigo morto surge como elemento fundamental

para a produção dos entes internos. Esta predação familiarizante - como a define Fausto - estende-se para a relação entre xamãs e espíritos auxiliares, funcionando como esquema geral de reprodução das sociedades indígenas, necessitando para isso que tais relações estendam-se à coletividade mediante rituais públicos . Em suas palavras:

"O trabalho do rito permite não apenas que os atos homicidas adquiram máxima produtividade - socializando-os e multiplicando-os - , mas, sobretudo, com que deixem de ser uma série justaposta de atos isolados, de ações individuais, para se tornarem um modo de reprodução social generalizado, fundado na apropriação e familiarização de subjetividades alheias" (Fausto, 1999: 272).

No caso Yanomami, no entanto, o caráter de reciprocidade incluído no sistema de agressões se dá de uma maneira um pouco mais complexa. Aqui, não se trata apenas de trocas de agressões, ou da identificação da guerra com a troca, pois, como nos mostrou Albert (1985), a repartição sóciopolítica dos poderes patogênicos e o trabalho ritual sobre os constituintes ontológicos e biológicos dos mortos constituem o eixo estrutural fundador, a partir do qual tomam corpo a organização e a representação do espaço de relações sóciopolíticas. A simbólica corporal e ontológica dos sistemas etiológico e ritual constitui, segundo ele, o idioma privilegiado sobre o qual repousa a operacionalidade e a inteligibilidade das relações e das posições sociais que estruturam a sociedade. Trata-se de um esquema cultural global pelo qual o espaço social adquire coerência e coesão. Suas raízes estão fincadas em um registro simbólico que é baseado na decomposição política e ritual do corpo e da pessoa do morto, decomposição esta que configura, em teoria e ato, a alteridade canibal como eixo ideológico fundador da totalidade social e cultural Yanomami.

No confronto entre os modelos de Fausto e Albert, surge uma questão interessante que, infelizmente, será aqui apenas sugerida. Por um lado, Fausto parece ter razão ao mostrar que a guerra, quando subsumida ao princípio da reciprocidade, perde seu caráter de destruição e sofrimento, aparecendo na literatura específica sob o véu da harmonia que decorre do funcionamento coeso do sistema. Por outro lado, o caráter de reciprocidade e equilíbrio imbricado nos rituais guerreiros, funerários e de purificação observados entre os Yanomami parece resistir ao modelo do consumo produtivo e da predação familiarizante. Apesar de fundado no mesmo ambiente canibal descrito por Fausto como base para seu modelo, o sistema de agressões Yanomami aparece como uma espécie de inversão. Em vez de enfatizar a produção de novas pessoas no interior do grupo, os Yanomami parecem mais preocupados com a eliminação total de pessoas, verdadeiras vítimas de atos de agressão efetiva ou simbólica que os transporta para as costas do céu (*hutu mosi*), de onde não devem sair sob pena de comprometer a existência do mundo dos vivos. Alguns elementos sugerem essa inversão. Entre os Yanomami, não há captura de troféus pelos matadores. Essa ação parece substituída pela destruição total de objetos do morto pelos sepultadores. Por sua vez, a aquisição de novos nomes, tão importante em outros contextos etnográficos, dá lugar à obliteração total dos nomes das vítimas.

Um aprofundamento nessa questão demanda uma pesquisa específica voltada à comparação entre os diversos padrões de conflito e as escatologias encontradas entre os ameríndios. A amplitude dessa iniciativa extrapola os limites deste trabalho, que visa apenas a integrar os conflitos intercomunitários, que são comuns na Serra das Surucucus, ao quadro analítico da "querela Yanomami", buscando mostrar seu aspecto estrutural e sua imbricação com o universo cosmológico e com a dinâmica social.

CAP. 2 – O CONTEXTO

Neste capítulo apresento de maneira sucinta as principais características ecológicas da Serra das Surucucus, bem como alguns aspectos relacionados à ocupação da área e suas principais atividades econômicas. Não tenho, todavia, a intenção de realizar um exame pormenorizado dos diferentes usos que os Yanomami fazem de seu território. Meu objetivo aqui é mostrar como muito além de simples recursos adaptativos, os conhecimentos que essa população têm dos ambientes em que vive relacionam-se à dimensão temporal vivenciada no dia-a-dia, possibilitando assim uma melhor compreensão das características da ocupação histórica e atual de toda a região.

Após essa breve caracterização, apresento as principais teorias que tratam da expansão dos Yanomami pelo território brasileiro, concluindo com a sistematização de alguns dados coletados por mim na Serra das Surucucus.

CARACTERÍSTICAS ECOLÓGICAS

A região da Serra das Surucucus está localizada a leste da Serra Parima, região oeste do Estado de Roraima (mapa 1). Sua geografia é marcada por uma dezena de formações granilíticas em torno de um platô de topo plano, de 20 km por 15 km aproximadamente, com altitude em torno de 1.000 metros e paredes abruptas (mapas 2 e 3).

A área imediatamente ao redor do platô possui um solo arenoso e um relevo acidentado repleto de serras e vales entrecortados por inumeráveis cursos d'água que compõem as bacias dos rios Parima, a oeste, e Mucajaí, ao sul. Por ser uma área de nascentes, podemos caracterizar a Serra das Surucucus como uma região de "terra firme". Apesar da proximidade, os rios Mucajaí e Parima não são navegados

nem mesmo durante os períodos de cheia (mapa 4). O relevo montanhoso é intensamente ocupado, abrigando unidades residenciais e roças que parecem apoiar-se em paredões de pedra ou em barrancos inclinados.

Devido à altitude, a temperatura é amena, com médias anuais em torno de 18°C (Santos e Souza, 2001). O índice pluviométrico é alto, variando de uma média mensal em torno de 100 mm de chuvas (de março a outubro) a valores em torno

FOTO 1. VISTA AÉREA DO PAREDÃO OESTE DO PLATÔ DE SURUCUCUS

de 50 mm (de dezembro a fevereiro) (Huber *et al*, 1984[22]). O regime climático de toda a região pode ser dividido em 2 estações principais: a "seca", com duração de 3 a 4 meses, e a "chuvosa", com duração de 8 a 9 meses[23].

---

[22] Os dados apresentados nesse trabalho foram coletados em diversos pontos da Serra Parima venezuelana e são utilizados como referência para toda a região.

[23] Py-Daniel subdivide a estação das chuvas em 2 períodos segundo a característica ascendente ou descendente de seu índice pluviométrico (Py-Daniel *et al.*, 2000, *apud* Santos e Souza, 2001). Assim, o período de "chuva 1" compreende o início das precipitações até seu pico anual máximo (de abril a julho). De forma subseqüente, o período de "chuva 2" corresponde ao início do declínio do índice pluviométrico até a chegada da estação seca (de agosto a novembro).

Sobre o platô há uma vegetação seca e rasteira do tipo savana, que contrasta com a cobertura de floresta tropical densa que predomina por toda a área. O relatório do projeto Radam Brasil (1975:334) classifica a região como "refúgio ecológico", constituído por uma flora autóctone (comunidades relíquias), rica em samambaias e orquídeas, que ocupam principalmente este tipo de ambiente.

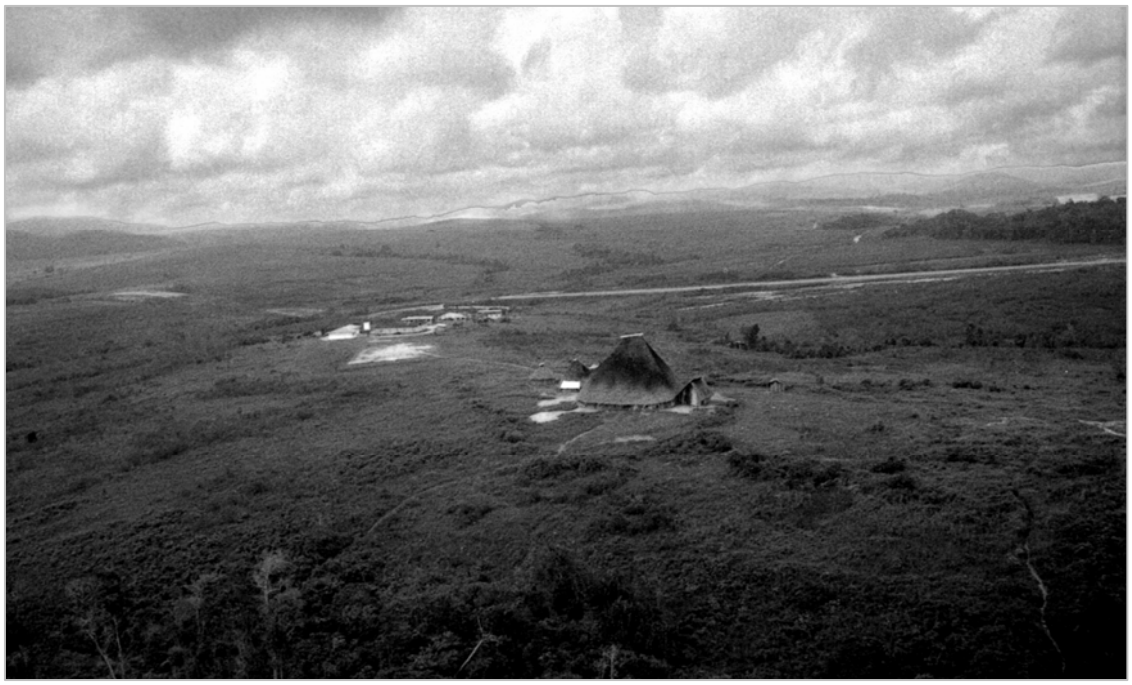


FOTO 2. HABITAÇÃO DOS PIRISI THERI COM VISTA PARA A SAVANA - 2001

Não há consenso sobre se as savanas existentes na região ocupada pelos Yanomami são ou não produto de ação antrópica. Essa tese foi defendida pelo geógrafo William J. Smole (1976, 1989), que interpretou sua ocorrência na Serra Parima venezuelana como produto da ação continuada de pequenas populações de horticultores. Segundo Smole, não há relação entre as *grass savannas* da região e fatores ambientais que justifiquem sua formação e manutenção: *"... no evident correlation exists between their locations and factors of elevation, relief, slope, drainage, soil type, or other natural phenomena"* (Smole, 1976:203). Para o autor, o alto índice pluviométrico da região não deixaria dúvidas sobre a necessidade de queimadas periódicas para sua manutenção. Além dos efeitos decorrentes da

atividade agrícola, essas queimadas estariam ligadas ao hábito da população local de incendiar as áreas de savana a fim de facilitar os deslocamentos a pé.

Os argumentos de Smole foram contestados por pesquisas que mostraram que as áreas de savana são o resultado de um intrincado complexo de fatores "bióticos e abióticos" (Hubert et al. 1984; Alès, 2003), e não apenas resultado da ação humana.

Alès nota, entre outras coisas, que a habitação das regiões de *grass savannas* é recente, resultado do contato com os não-índios, iniciado na década de 1970 com a abertura das pistas de pouso de Parima A e Parima B (Huber *et al*, 1984).

De forma semelhante, os habitantes do platô de Surucucus (*Pirisi theri* – os habitantes da savana) instalaram-se no local devido à abertura de uma frente de atração da Funai na região em 1976[24], com a finalidade de permanecer perto da fonte de bens industrializados constituída com a presença dos sertanistas. Contrastando com a vida nos locais de selva, a habitação no alto do platô implica a manutenção de roças distantes e a dificuldade em conseguir lenha para o consumo do dia-a-dia. Animais de caça ocorrem apenas de forma esporádica, e locais de coleta são escassos[25]. As casas coletivas estabelecidas nas proximidades dos postos de contato afiguram-se como entrepostos de captação de bens industrializados. Muitas vezes as dificuldades alimentares decorrentes da escassez de recursos nessas regiões são supridas nas cozinhas dos brancos, criando uma situação de tensão e dependência que é nociva para os Yanomami.

---

[24] Ver infra cap. 3.

[25] Com exceção dos talos de grama que são inseridos nos lóbulos das orelhas (*pirimihiki*), folhas de samambaia e algumas flores utilizadas como adorno, não observei a coleta de nenhum outro produto nas áreas de savana.

DIVISÃO ADMINISTRATIVA

Os limites da área identificada como "Surucucus" foram alterados diversas vezes devido a interesses regionais e necessidades administrativas. Não obtive dados conclusivos sobre a origem do nome "Serra das Surucucus". Algumas pessoas que atuam na área afirmam que ele decorre da grande incidência dessa espécie de cobra (*Lachesis muta rhombeata*) nos arredores. Outros, porém, afirmam que esse nome é conseqüência da estrutura das formações rochosas que compõe a serra, as quais lembrariam o formato de uma cobra quando observadas do alto.

O reconhecimento da região como área indígena se deu pela primeira vez em 1977 (cf. Taylor, 1979), no âmbito de uma proposta de demarcação em "ilhas" que desmembrava o território ocupado pelos Yanomami com o intuito de viabilizar a exploração econômica do entorno (mapa 5). Nesse período foram identificadas cerca de 58 habitações, com uma população estimada em 3.600 índios. Em 1988 uma nova tentativa de esbulho das terras Yanomami delimita 19 áreas indígenas entrecortadas por áreas regidas pelo código florestal (cf. Albert, 1991) (mapa 6). A maior delas, a AI Surucucus, incorpora a região do rio Couto de Magalhães, que havia sido excluída da proposta de 1977. A catastrófica situação sanitária no final da década de 1980[26] fomentou, em 1991, a criação do Distrito Sanitário Yanomami (DSY) e o repasse da responsabilidade da saúde indígena da Funai para a Fundação Nacional de Saúde (Pellegrini, 1998). A fim de viabilizar ações emergenciais, quatro "Pólos-Base" foram implementados, dividindo assim a área inicialmente atendida pela Frente de Atração de Surucucus (mapa 7). Ao norte foram instalados os PBs de Parafuri e Xiriana, e ao sul, os PBs de Homoxi e Xitei. Em 1999 a ONG

[26] Ver capítulo 3.

“Urihi-Saúde Yanomami” assume a assistência na região no âmbito da política de Reestruturação da Saúde Indígena criada pelo Governo Federal. Uma nova subdivisão da área de Surucucus é implementada a fim de diminuir custos e aumentar a eficiência do atendimento. Surgem então os Sub-Pólos do Kataroa, Moxahi, Potomatha e Koniu/Aweiu ao norte, e os Pólos-Base do Hakoma e do Haxiu ao sul. Com exceção da antiga região do Xiriana, que após uma reestruturação passou a ser chamada de Aratha-u, as demais regiões foram mantidas nos moldes da implementação do DSY, em 1991.

Em meados de 2003 a política de terceirização do atendimento de saúde na área Yanomami foi interrompida. A Funasa reassumiu a gestão direta das operações no interior da área sem, no entanto, realizar mudanças na estrutura administrativa implementada no modelo anterior.

OCUPAÇÃO HUMANA

FOTO 3. AERONAVE DO EXÉRCITO BRASILEIRO AM SURUCUCUS - 2001

No topo do platô estão instalados: o 4º Pelotão Especial de Fronteira (4º PEF), no qual habitam cerca de 60 pessoas (militares, familiares e alguns técnicos); o posto da Funai, que conta com apenas um funcionário; as instalações da Fundação Nacional de Saúde, com a presença de 10 servidores (em média); e uma pequena casa de madeira que serve de base para agentes da Polícia Federal que esporadicamente permanecem no

local. Durante o ano de 2000, um acampamento da empreiteira Schaim, responsável pela construção de uma base de telecomunicações do Sivam, foi mantido próximo ao pelotão.

A área estudada possui um total de 1.814 pessoas distribuídas em 38 assentamentos[27] (mapa 8), com suas populações variando entre 8 e 111 habitantes[28]. Cada assentamento tem uma configuração específica. São geralmente formados por uma casa coletiva (*xapono*) em forma de cone ou cone truncado, cercada por pequenas habitações (*yano*) que variam em forma e tamanho. Conjuntos de *xaponos* não são incomuns, e em alguns locais mais densamente povoados podemos encontrar uma série de pequenas casas distribuídas ao longo de grandes áreas de roça, muitas vezes seguindo o curso de um rio. Habitados geralmente por uma única família nuclear[29], esses pequenos assentamentos insistem em reafirmar sua autonomia política e econômica, e sua dispersão em relação a comunidades vizinhas varia de algumas centenas de metros a cerca de uma hora de caminhada. No capítulo 4 veremos de maneira detalhada como se dão as relações entre essas pequenas unidades e os demais agrupamentos da região.

---

[27] Utilizo o termo "assentamento" seguindo a concepção geral de "settlement" utilizada por Rivière (1984:11) segundo o qual: "Settlement consist of either a single longhouse (usually round and conical shaped) or one or more smaller shed-type dwellings. The basic structure is a wood-frame with palm-leaf thatch, which in certain types of house reaches down to the ground. Walls of clay and wattle are found, and houses may be left open. Settlements are small, relatively widely dispersed, and impermanent. Various reasons are given for moving a village, including deterioration of the houses due to old age, infestation by weeds and pests, death in the settlement, distance from fields as land close at hand gets used up, and because other natural resources prove inadequate. Membership of villages is not fixed, and there is considerable movement between settlements". O contexto estudado guarda, no entanto, algumas particularidades em relação a esse modelo.

[28] Os dados demográficos apresentados foram retirados do censo atualizado em 22/02/2001, realizado pela ONG "Urihi saúde Yanomami". Participei da elaboração de parte deste recenseamento durante três meses de pesquisa de campo em 2000.

[29] Em 2003 havia na reagião de estudo 23 residências nessas condições.

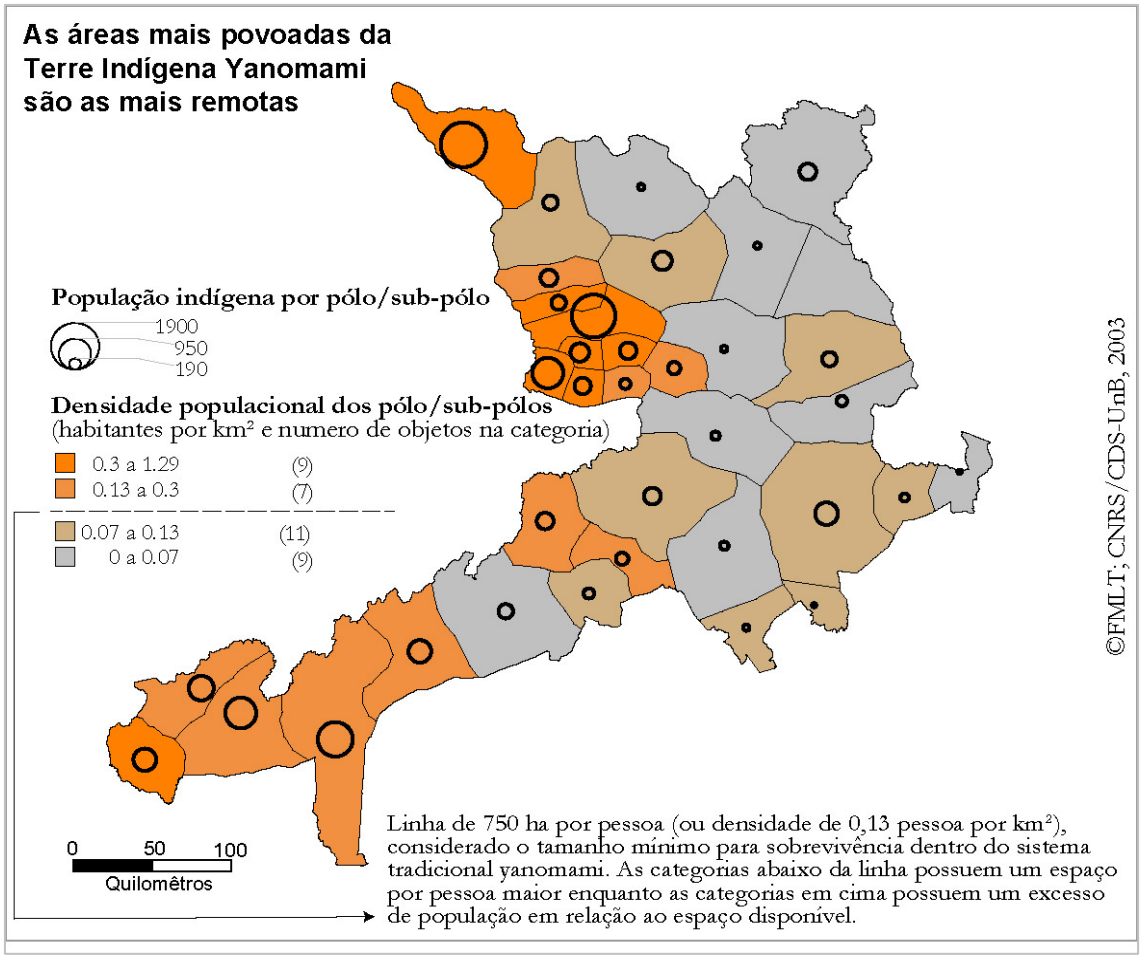


FIGURA 1. DENSIDADE POPULACIONAL NA TI YANOMAMI

A densidade populacional é uma das mais altas de toda a área Yanomami, atingindo 165,9 ha por pessoa (ou 0,602 hab por km^2), em contraste com os 765 ha necessários para a manutenção confortável de um padrão de ocupação de caçadores-agricultores de floresta tropical (Taylor, 1979). Todos os habitantes da região falam o *yanomam/yanomae*, um dos ramos da família lingüística Yanomami[30].

[30] Além do *yanomam/yanomae*, há também o *sanuma/sanema*, o *ninam/yanam* e o *yanomam+* . Ver mapa 9.

USOS DO ESPAÇO

Os Yanomami possuem uma sensibilidade espacial acurada, acompanhada por um profundo conhecimento dos ambientes em que vivem. Essa sensibilidade permite a rápida identificação de sítios ideais para a caça, a coleta e a abertura de roças.

Entre eles, a geografia funde-se à história, a espacialidade à temporalidade, o meio à memória, fazendo com que os locais de residência sejam "inextricavelmente ligados a uma história topográfica repleta de detalhes e de elos que unem as comunidades em uma trajetória comum" (Ramos, 1990:29). Nas palavras de Alcida Ramos:

"Trilhas e igarapés, nervos e veias, compõe a trama intrincada de uma topografia historicizada e topológica que contém um universo de eventos marcantes e relações em fluxo" (idem).

A grande intimidade com os diferentes ambientes da floresta, que é aproveitada e percorrida em sua totalidade, impregna a memória coletiva dos diversos grupos por meio de relatos históricos e narrativas míticas que recuam a tempos imemoriais. Seu conhecimento sobre a hidrografia e o relevo é extremamente preciso, e cada parte de seu território é identificada por uma toponímia conhecida e compartilhada regionalmente. Os nomes atribuídos aos elementos da paisagem são geralmente relacionados a características específicas do local, como, por exemplo, *Mayepo u* (rio do tucano), *Opopë u* (rio dos tatus), *Ara makɨ* (montanha da arara), ou ainda *Uxi u* (rio de água negra). Pequenos igarapés ou cursos d'água pouco importantes podem ser identificados apenas como *uhurupë u* ("filhote" de rio), ou simplesmente *poko u* (braço de rio). Alguns eventos históricos ou atividades cotidianas podem também servir de base para o estabelecimento de

nomes específicos a pontos na geografia, como é o caso, na região do Alto Parima, do *Okomou u* (o rio da pesca de caranguejo).

Todo esse espaço é cortado por uma série de trilhas que ligam roças, áreas de coleta, igarapés piscosos, regiões de caça, acampamentos e comunidades vizinhas, mantendo ativas intensas relações intercomunitárias (Ramos, 1990).

Até recentemente, as descrições e representações elaboradas por antropólogos acerca da distribuição espacial e do uso dos recursos pelos Yanomami obedeciam a um modelo baseado no estabelecimento de áreas concêntricas de exploração com contornos mais ou menos delimitados[31], a saber: 1) uma área próxima à habitação coletiva, que comporta as roças e as áreas de caça e coleta cotidianas; 2) uma área mais distante (5 a 10 km) destinada a caçadas individuais (*rama huu*) e à coleta familiar do dia-a-dia; e 3) uma área (de 10 a 20 km) destinada às caçadas coletivas (*henimu*) que precedem os rituais funerários intercomunitários, além das longas expedições plurifamiliares de caça e coleta (*waima huu*), que ocorrem durante os períodos de entressafra (Albert & Gómez, 1997).

No entanto, a partir da utilização de ferramentas de teledetecção entre um grupo habitante das margens do rio Demini (AM), Bruce Albert e François-Michel Le Tourneau (2005b) descobriram que, em oposição à representação etnográfica dessas três zonas concêntricas, as representações que os Yanomami elaboram sobre seu espaço, essencialmente sustentadas por suas atividades na floresta, possuem um caráter reticular estruturado em torno do conhecimento e da utilização prática de malhas de caminhos (principais e secundários) que ligam pontos específicos, identificados e geralmente nomeados (acampamentos de caça e

---

[31] Ver: Fuentes 1980 : 30, Sponsel 1981 : 226-29, CCPY 1982 : 267, Colchester 1982 : 267; Lizot 1986 : 39 e Good 1989 : 88.

coleta, antigas roças e locais de habitação, colônias de árvores frutíferas, acidentes geográficos etc.), e reservam aos espaços da floresta contidos entre esses pontos o qualificativo genérico de "closed (untraveled) forest" (*urihi komi*) (Albert & Le Tourneau, 2005b). Essas malhas de caminhos recortam a trama da rede hidrográfica que compõe a principal referência na cartografia mental dos Yanomami.

O método utilizado por Albert e Le Tourneau demonstra que a estruturação cultural do modelo espacial Yanomami fundamenta-se, principalmente, em redes de trajetórias (linhas) e locais (pontos), contrapondo-se a um modelo antropológico dominante que, de maneira etnocêntrica, privilegiava a representação baseada em zonas de exploração (superfícies fechadas), aplicável, sobretudo, às atividades agrícolas.

Os ocupantes de assentamentos vizinhos são geralmente ligados por laços de parentesco, o que faz com que qualquer padrão de ocupação observado em um determinado contexto seja apenas um estágio em um contínuo processo de fissão e fusão dos grupos residenciais. Como afirma William Smole:

"*Yanoama territoriality reflects this, so an effective means of analyzing this spatial dimensions of their culture is to examine the territory of a specific teri*[32]*"* (Smole, 1976: 76).

Os deslocamentos pelo território são intrinsecamente ligados à exploração dos recursos naturais, mas não podem ser reduzidos a ela. Fatores simbólicos relacionados à morte de xamãs ou líderes, às acusações de feitiçaria ou ainda à

---

[32] *-teri*, ou *-theri*: Sufixo. Agregado a um nome de lugar, designa, com o sentido de "a gente de...", "os de...", um grupo social de residência comum. Ex.: *warabawë – theri*: termo no qual *warabawë* é o nome de um rio, e *–theri* significa "os de..." (Lizot, 1975b:84 – tradução minha).

atração exercida por "frentes de contato" de nossa sociedade podem influir decisivamente na movimentação dos assentamentos (Albert, 1985), engrossando dessa forma o caldo das variáveis sociopolíticas ligadas à dinâmica das relações entre os diversos grupos.

ATIVIDADES PRODUTIVAS

De maneira geral, as atividades de caça, pesca e coleta fornecem 70% a 75% das proteínas obtidas pelos Yanomami (Colchester, 1982; Lizot, 1978; Milliken *et al*, 2002), proporcionando-lhes uma dieta marcada pela diversidade. São caçadas 35 espécies de mamíferos, 90 de pássaros e 8 de répteis (incluindo tartarugas). A pesca com anzol e linha de náilon permite a inclusão de 106 espécies de peixe em seu cardápio. Além disso, plantas comestíveis (incluindo frutas e raízes), cogumelos, crustáceos, anfíbios, lagartas e outras larvas de insetos – complementados com 25 variações de mel selvagem - enriquecem sua dieta cotidiana (Milliken *et al*, 2002).

A caça, responsável por cerca de 55% das proteínas tornadas disponíveis, é uma atividade exclusivamente masculina. Sua prática é generalizada e considerada prazerosa por todos os homens a partir da adolescência, gerando prestígio pessoal e vantagens matrimoniais aos mais bem-sucedidos (*idem*). Por ser uma atividade difícil e imprevisível, requer uma grande quantidade de trabalho e utiliza uma extensa área da floresta. Cerca de 10 km^2 por pessoa, ou 500 km^2 por comunidade, são necessários para um rendimento satisfatório da atividade, que carece, ano após ano, de novas regiões da mesma dimensão, a fim de evitar o declínio dos estoques faunísticos dos arredores. A necessidade de amplos territórios é intrinsecamente ligada às características dos animais disponíveis. Das 41 espécies de mamíferos normalmente caçados na Amazônia, 39% pesam menos de 5 kg, 54% são solitários, 73% possuem hábitos noturnos e 44% vivem em árvores (Sponsel, 1981 *apud*

Milliken *et all*, 2002). Por sua importância no aporte de proteínas, as atividades de caça podem ser consideradas o ponto nevrálgico do sistema de produção Yanomami e são facilmente prejudicadas em situações de redução territorial ou degradação ambiental.

Os Yanomami praticam também uma agricultura de coivara. Plantam cerca de 40 espécies de vegetais em suas roças, sobretudo bananas e tubérculos (variedades de mandioca, inhame, batata-doce e taioba). Plantam também cana-de-açúcar, palmeiras de vários tipos, milho, mamão, pimenta, tabaco, algodão, urucum, cana para flechas, cabaças, venenos de pesca e plantas mágicas[33] (Milliken *et al*, 2002).

A derrubada da mata e a queima subseqüente são tarefas masculinas, executadas durante o período de seca. A tecnologia aplicada é relativamente simples, implicando o uso de machados, facões, cavadores e sobretudo do fogo[34]. As cinzas da vegetação nativa queimada atuam no solo como fertilizantes, garantindo uma melhor produtividade da terra.

Em geral, as áreas cultivadas podem tomar a forma de grandes roças, aparentemente usadas por um grupo de famílias. Todavia não se trata de roças coletivas, mas sim da conjunção de uma série de lotes familiares, que são ampliados anualmente a fim de manter um nível constante de produtividade. Após cerca de quatro anos, um novo local de plantio é aberto, na maioria das vezes requerendo a construção de uma nova casa (*idem*).

O abandono da roça se dá principalmente devido à infestação de pragas e ervas daninhas, à queda na produtividade do solo e ao aumento da distância entre suas

[33] Para estudos mais detalhados sobre a agricultura dos Yanomami a partir de contextos venezuelanos ver principalmente Hames, 1983 e Lizot, 1980.

[34] A aquisição das ferramentas de metal e suas implicações no sistema de produção Yanomami serão abordadas no próximo capítulo.

partes produtivas e a casa coletiva. Mesmo assim, os locais abandonados continuam fornecendo víveres para toda a comunidade, além de atrair animais de caça para as proximidades da área.

Uma grande quantidade de alimentos e matérias-primas é coletada pelos Yanomami, complementando os recursos provenientes das atividades agrícolas e da caça. Os mais importantes produtos da coleta são fornecidos em especial pelas palmeiras e insetos (Smole, 1976). Os rendimentos dessa atividade podem ser altos e fornecer um grande número de frutas, castanhas, larvas e crisálidas, que são muito nutritivas. Uma aranha conhecida na Venezuela como *araña mona* (uma espécie de *avicularia*) possui carne branca e é consumida após ser devidamente assada (idem). Caranguejos, camarões, moluscos, répteis – incluindo seus ovos – completam o cardápio. Durante minhas pesquisas de campo, em nenhuma ocasião observei pesca com timbó ou qualquer outro tipo de veneno. Na Serra das Surucucus, pequenos peixes são pescados com anzol e linha, e, algumas vezes, apanhados com o auxílio de cestas vazadas de uso variado (*xotehe*).

Apesar de o maior esforço ser concentrado na obtenção de alimentos, materiais como palhas, cipós, fibras, resinas e lenha também são coletados. As árvores são responsáveis pelo fornecimento dos materiais usados na construção das casas[35], e, além disso, são a fonte dos principais componentes do alucinógeno usado pelos homens Yanomami, chamado na região de Surucucus de *maxwara* ou *yãkoana*[36]. A resina da casca da *yãkoana hi* (*Virola* spp.) e as sementes da *paara hi* (*Anadenanthera peregrina),* ingredientes essenciais para sua produção, contêm triptamina, substância responsável por suas propriedades psicoativas (Milliken, Albert & Gómez, 1999).

---

[35] A esse respeito ver principalmente Milliken & Albert, 1997 e Milliken, Albert & Gómez, 1999: 58-72.

[36] Sobre o uso de alucinógenos entre os Yanomami ver: Alès, 1987; Biocca, 1979; Brewer-Carias & Steyermark, 1976; Chagnon *et al.*, 1970, 1971; Fuentes, 1980; Prance, 1970; Seitz, 1979.

POVOAMENTO DA REGIÃO

Ao que tudo indica, os Yanomami expandiram-se para a área ocupada atualmente a partir de um ponto central localizado entre os rios Parima (no Brasil), Orinoquito e Ocamo (na Venezuela) (MAPA 10). Esse processo teria sido iniciado há cerca de 150 a 200 anos, como decorrência de dois fenômenos concomitantes e complementares.

Enquanto a introdução de objetos de metal e novos cultivares teriam provocado uma taxa de crescimento anual por volta de 1,5 a 2 % ao ano (Chagnon, 1974; Hames, 1983; Lizot, 1984c; Albert, 1985:29) entre os Yanomami, o impacto epidemiológico e as expedições de apresamento dizimaram os grupos caribe e aruaque que ocupavam o entorno da serra Parima[37], deixando sua região livre para os grupos que se aventuravam rumo às terras baixas.

A expansão dos Yanomami, iniciada na segunda metade do século XVIII, seria interrompida apenas na década de 1950, quando estabelecimentos missionários (católicos e protestantes) e agências governamentais instalaram pontos de contato em sua região. Esse movimento expansionista pode ser acompanhado por meio da utilização de fontes históricas de diversos tipos, que relatam a presença de grupos Yanomami no entorno da serra Parima pelo menos desde o século XVIII.

A pré-história Yanomami, no entanto, permanece obscura. Bruce Albert (1985) apresenta duas hipóteses especulativas que tentam dar conta desse período. Na

---

[37] Ao sul e a oeste, a região da Serra Parima era ocupada por grupos aruaque como os Mandawaka, Yabahana, Kuriobana, Manao e Baré, e ao norte e a leste por grupos caribe como os Purukoto, os Sapara, os Paushiana e os Yekuana, ou ainda por grupos como os Maku, os Awaké e os Marakana (Albert, 1985:39-40. ver também Nimuendaju, 1987).

primeira, os Yanomami seriam um povo interfluvial arcaico, originário de uma onda migratória muito antiga que teria atingido a América do Sul, e, protegidos pela região inóspita e inacessível da serra Parima, permanecido biológica e culturalmente isolada dos grupos do entorno.

A segunda hipótese vê os Yanomami como um vestígio de um povo ribeirinho de agricultores regressivos, repelidos do baixo rio Branco por acontecimentos ligados às migrações ameríndias pré ou pós-colombianas. Empurrados para um ambiente mais hostil, constrangimentos adaptativos teriam provocado a perda de parte de suas características tecno-econômicas e desenvolvido uma dependência mais intensa da coleta e da agricultura itinerante.

No entanto Albert nos mostra como essas duas hipóteses repousam sobre os pressupostos relevantes de duas célebres teorias de evolução cultural, e não sobre dados concretos. Segundo ele, as teorias de isolamento e/ou refúgio são variações das alternativas clássicas entre arcaísmo e regressão das populações ameríndias ditas "marginais", elaboradas por J. Steward e D. Lathrap (Albert, 1985:33). Trata-se, na verdade, de duas teorias simétricas e inversas baseadas nos mesmos pressupostos: a pobreza edáfica e biótica das regiões de interflúvio na Amazônia, por um lado, e a inadaptação tecno-econômica das populações que as ocupam, por outro[38].

A tese do isolamento dos Yanomami em relação aos grupos do entorno foi recuperada no início da década de 1990 por Pedro Sanchez e Klaus Jaffe (1992a, 1992b)[39], os quais, a partir da relação entre especificidades genéticas e culturais dos Yanomami e das características das espécies e da distribuição do cacau pela

---

[38] Para um conjunto completo de referências sobre o assunto remeto o leitor ao trabalho de Albert, 1985:33, principal fonte utilizada aqui.

[39] P. Sanchez é engenheiro agrônomo e Klaus Jaffe, bioquímico.

América Central e do Sul, elaboram duas hipóteses para a sua penetração na região do Orinoco. A primeira delas afirma que os antepassados dos Yanomami se familiarizaram com o cacau na América Central e difundiram uma variedade primitiva hoje desaparecida na região. Empurrados por pressões de outros grupos, teriam descido da região andina, abandonando a cordilheira na altura do Equador, e penetrado na selva pelas serras próximas à região do Orinoco.

O outro cenário possível é a difusão do cacau da América Central pelos Andes até o Equador, onde civilizações agrícolas teriam produzido um grande número de variedades, uma das quais adotada pelos Yanomami, que posteriormente teriam se retirado dos Andes para colonizar a Serra Parima.

O último modelo apresentado por Albert possui uma base geográfica e foi elaborado pelo lingüista Ernest Migliazza (1972) a partir, essencialmente, de um análise da toponímia dos afluentes das duas margens do rio Branco e da margem esquerda do Negro. Sua hipótese propõe que os Yanomami teriam migrado do sul da Guiana e do Suriname atuais, descendo o rio Branco e ocupando suas margens por um longo tempo. Ainda durante o período pré-colombiano, os Yanomami teriam se deslocado para noroeste, a fim de se refugiarem na serra Parima. Sua argumentação é baseada em um conjunto frágil de nomes de rios "yanomamizados", que misturam designações antigas com nomes mais recentes. Além do mais, a utilização da desinência *u*[40]na toponímia dos afluentes dos rios da área – marca que para Migliazza comprova sua teoria – não é exclusiva das línguas yanomami e pode ser imputada a grupos de origem aruaque e caribe que habitavam a região.

---

[40] O sufixo *u*, quando agregado a um substantivo, designa seu estado líquido. p/ ex. *koratha u* (sopa da banana koratha). Pode ser utilizado também na composição dos nomes dos cursos d'agua: *mayepo u* (rio dos tucanos).

Duas décadas após a divulgação das teses de Migliazza sobre a ocupação da calha do rio Branco e adjacências, estudos lingüísticos permitiram a Henri Ramirez (1994a: 6-17) elaborar uma análise fina do processo de dispersão dos Yanomami pelos dois lados da fronteira. Após um extenso apanhado das fontes históricas disponíveis, Ramirez corrobora a tese do esvaziamento do entorno da área Yanomami no século XVIII e identifica a rota de migração de uma miríade de pequenos grupos que se espalharam até ocuparem a área atual. Devido ao grande número de subgrupos e à complexidade da descrição, abordarei aqui apenas os casos ligados à ocupação da Serra das Surucucus.

Segundo Ramirez, nas primeiras décadas do século XX, diferentes populações cruzaram a região. Por volta de 1900, grupos habitantes das nascentes do rio *Puuta u*, na Venezuela, entraram no Brasil. Após se reunirem nas colinas que marcam as cercanias de Surucucus, se dispersaram em todas as direções: rumo ao Uraricoera, onde se tornaram os *Palimiu theri* por volta de 1915, em direção ao Catrimani, onde foram vistos por viajantes em 1929, e, por fim, rumo aos rios Toototopi e Demini. Uma segunda leva migratória da mesma população seguiu os passos da primeira vaga e se instalou entre o Demini e o Catrimani.

Devido a movimentos provocados pela expansão de grupos situados ao norte de Surucucus, que rumaram para a Venezuela espalhando-se em diversas direções, populações que viviam próximas às nascentes do rio Parima instalaram-se no entorno de uma montanha circular conhecida como *Hwëë maki*, que marca a região atualmente conhecida como Xitei. De lá, alguns grupos se irradiaram para a região do *Paapi u* (rio Couto de Magalhães) por volta de 1940, enquanto outros rumaram para as nascentes dos rios Orinoco, Mucajai e Catrimani.

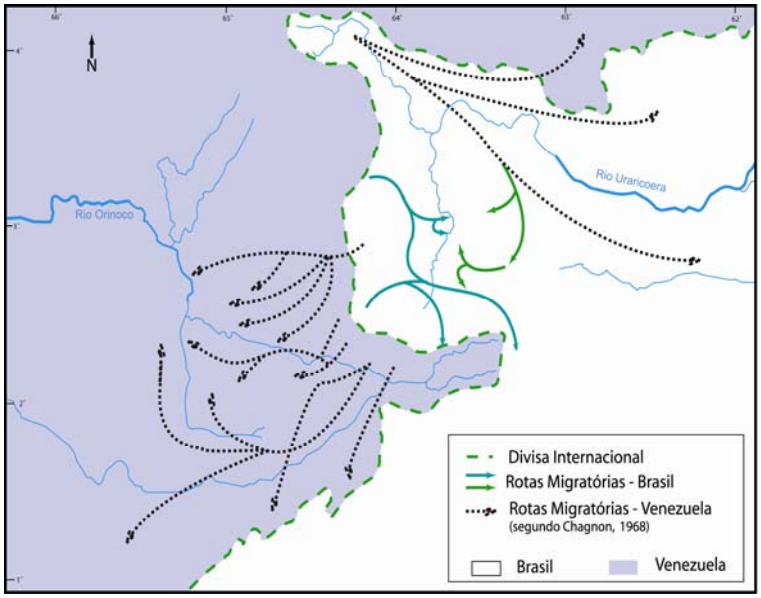


FIGURA 2. ROTAS DE DISPERSÃO - BRASIL E VENEZUELA

Fugindo de conflitos com grupos venezuelanos conhecidos como *Xamathari*, populações que habitavam as cabeceiras do rio Orinoquito, também na Venezuela, foram pouco a pouco se deslocando, a partir da fronteira com o Brasil, em direção à serra das Surucucus, onde permanecem até hoje.

Dados coletados por mim na região da Serra das Surucucus confirmam as duas últimas hipóteses de Ramirez. Segundo pude verificar, duas ondas migratórias simultâneas foram responsáveis pela ocupação do entorno da serra há cerca de 100 a 120 anos.

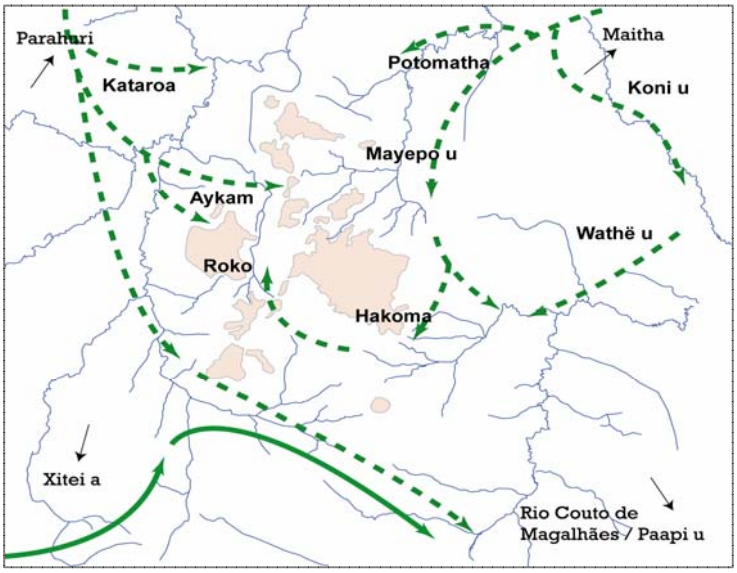


FIGURA 3. ROTAS DE DISPERSÃO PELA SERRA DAS SURUCUCUS

A primeira delas, oriunda da Serra Parima, adentrou o território brasileiro pela região do atual *Parahuri*[41], ocupando a margem esquerda do rio Parima e estendendo-se até a região do *Maitha*, um conjunto de assentamentos a NE do Surucucus, a meio caminho do

[41] Note-se que o termo "Parahuri" é relacional, e diz respeito a todos os grupos localizados imediatamente ao norte do falante de referência.

alto rio Uraricoera. Segundo relatos, toda essa região encontrava-se vazia, e aos poucos foi sendo ocupada pelos diversos grupos que, acuados por investidas dos *Xamathari* da Venezuela e de grupos da região do atual *Kataroa*, rumaram em direção ao sul. Uma parcela ficou nas proximidades do médio rio *Mayepo u,* e mais tarde se deslocaram para o próximo grande rio a leste, onde se tornaram os *Potomatha theri*. Outra parcela instalou-se no rio *Koniu*, e outros optaram por seguir para o sul pelo rio Mucajaí até atingirem a região da *Hakoma makɨ*, passando antes pelo *Wathë u*. Daí, uma parcela significativa de sua população contornou o platô da Serra das Surucucus pelo sul, atingindo a região da *Xarita makɨ*, e, em seguida, as cercanias da *Roko makɨ*. A parcela que continuou seguindo pelo rio *Mayepo u* tornou-se *Mayepou theri*, aproximando-se da região do Surucucus por volta de 1961.

O mais antigo grupo a ocupar a região é originário de uma migração rumo ao sul seguindo a margem esquerda do rio Parima, cruzando-o para ocupar a região montanhosa a oeste do platô do Surucucus, marcada ao norte pela *Aykamopë makɨ*, uma montanha que, anos mais tarde, serviria de referência toponímica para nomear seus ocupantes.

A segunda leva de ocupação, originária de uma região mais ao sul, chegou ao Surucucus após uma longa migração pela Serra Parima, e, contornando a *Hwëë makɨ,* entraram em contato com a primeira onda migratória na altura do *Rahakapoko u*, um importante afluente da margem direita do rio Parima que forma um verdadeiro corredor rumo às terras baixas. Esse corredor é utilizado até os dias de hoje, e atravessa o Alto Mucajaí até atingir o rio Couto de Magalhães e o Alto Catrimani.

O encontro entre essas populações não se deu de forma pacífica. Como veremos no decorrer deste trabalho, os deslocamentos ocorridos a partir desse período

aconteceram em um ambiente de hostilidades que reforçou ainda mais o processo de dispersão, empurrando algumas das populações rumo às regiões deixadas livres com a eliminação dos grupos caribe e aruaque do entorno.

A seguir apresento alguns dos principais momentos desse processo, enfocando sobretudo as relações entre os habitantes de Surucucus e os diversos agentes da sociedade nacional que paulatinamente adentraram em sua área de ocupação. A caracterização dos principais grupos da região, sua organização social, padrão de ocupação e deslocamento serão abordados com mais detalhes no capítulo 4. A dinâmica das relações de aliança e antagonismo entre eles será tratada, por seu turno, no capítulo subseqüente.

CAP. 3 – OS YANOMAMI E A EXPANSÃO DA SOCIEDADE NACIONAL

A introdução e dispersão de bens industrializados permanece, ainda hoje, no centro dos debates a respeito das transformações sofridas pelos Yanomami do Brasil e da Venezuela nos últimos dois séculos[42]. Mudanças como a intensificação da agricultura, o aumento da sedentarização e o desequilíbrio nas relações intercomunitárias, compreendidas como conseqüências do estabelecimento de pontos de contato com frentes de expansão, foram relacionadas diretamente à aquisição de objetos variados. Como vimos no capítulo 1, a postura agressiva atribuída aos Yanomami — quase sempre desvinculada de seu universo próprio de significação — foi interpretada ora como recurso adaptativo voltado a minimizar os efeitos decorrentes da aquisição de instrumentos de metal[43], ora como conseqüência direta da desestabilização criada por essa aquisição[44].

Neste capítulo, apresento uma sistematização dos momentos mais significativos do encontro dos habitantes da serra das Surucucus com as diversas frentes de expansão da sociedade brasileira. A apresentação é feita de maneira cronológica, a fim de oferecer ao leitor uma visão geral do período e de permitir a compreensão do desenrolar dos acontecimentos, mostrando, acima de tudo, o processo de remodelação das relações entre índios e "brancos" e o enorme descompasso existente na percepção dos fatos.

A narrativa está focada na multiplicação dos agentes não-indígenas e na disseminação de objetos industrializados, acrescentando novos elementos

---

[42] A bibliografia envolvendo, de maneira mais ou menos central, a aquisição dos bens industrializados entre os Yanomami é extremamente extensa e abrange campos diversos da antropologia e da arqueologia. Para uma abordagem diretamente relacionada aos impactos dos bens industrializados sobre os padrões de conflito ver principalmente Ferguson (1990, 1995a, 1999[1992]).

[43] Ver principalmente Harris, 1979, 1984a, 1984b.

[44] Ver novamente Ferguson, *op. cit*.

etnográficos ao que ficou conhecido como *"the problem of western goods"* (Ferguson, 1995a:21). Dois elementos principais se articulam nessa exposição: inicialmente, a introdução das ferramentas de metal e seu impacto sobre o sistema produtivo, as migrações e as relações intercomunitárias, e, em seguida, a proliferação de armas de fogo e suas conseqüências no desenvolvimento dos conflitos por toda a região.

A esse conjunto somam-se, nos capítulos subseqüentes, as reflexões acerca da definição das unidades sociológicas significativas e a dinâmica das relações de antagonismo, na qual os acontecimentos apresentados abaixo inserem-se e influenciam.

A síntese dos fatos foi elaborada a partir do exame de fontes diversas. Além da vasta literatura antropológica, foram utilizados relatórios de agências oficiais (Funai, Fundação Nacional de Saúde), documentos produzidos durante campanhas emergenciais de saúde elaboradas por organizações não-governamentais, e notícias publicadas em jornais e revistas do Brasil e do exterior. Alguns depoimentos coletados em campo foram adicionados a esse *corpus*, a fim de cobrir lacunas e reafirmar pontos considerados importantes.

A BUSCA POR FERRAMENTAS

Até meados do século XX, os instrumentos industrializados eram extremamente escassos entre os Yanomami. A partir de 1920, fragmentos de ferramentas de metal desgastadas pelo uso contínuo começaram a atingir os grupos que habitavam as cercanias da serra Parima (Smole, 1976; Lizot, 1980), mediante extensas redes de troca estruturadas em "cadeias de intermédio" (Barbosa, 2005) que os ligavam aos grupos caribe e aruaque que ocupavam as vizinhanças. Seus efeitos sobre a economia local foram alvo de inúmeras análises que buscavam,

entre outras coisas, reconstruir suas formas de subsistência durante o período pré-colombiano.

Segundo Marcus Colchester (1984), é possível que os Yanomami do século XVII fossem forrageadores de interflúvio, complementando sua alimentação com o cultivo de áreas dispersas pelo seu território de coleta. Essas roças seriam pequenas e pouco desmatadas, concentrando plantas que demandavam pouco trabalho e eram de rápido amadurecimento, como o milho (*Zea mays*), a taioba (*Xanthosoma sp.),* as batatas-doces (*Ipomea batatas*) e o cará (*Dioscorea trifida*). Provavelmente, outras plantas também eram cultivadas, como canas de flechas, cabaça (*Lagenaria* spp.), algodão, tabaco, plantas mágicas (*Cyperus* spp.) e alucinógenos (*Acanthaceae*). As palmeiras (*Bactris gasipaes*) eram (e continuam sendo) provedoras ocasionais de importantes alternativas alimentares, pois, apesar de terem um crescimento lento, demandavam um mínimo de atenção e podiam ser exploradas mais ou menos da mesma forma que as produções sazonais de plantas selvagens. A sobrevivência dos grupos era garantida pelo reduzido número de sua população, por sua grande mobilidade e pelo íntimo conhecimento do ambiente local.

As transformações significativas teriam sido iniciadas pela introdução das bananas (da espécie *Musa*) e depois, em algumas áreas, da mandioca-brava (*Manihot utilissima*), que, somadas ao subseqüente aparecimento das ferramentas, teriam possibilitado o aumento populacional e a intensificação da agricultura. Nas palavras de Colchester:

"*The Yanoama have made a transition from a foraging economy supplemented by 'incipient' agriculture to an agricultural economy supplemented by foraging*" (Colchester, 1984:310 – grifos no original).

Antes da introdução de objetos metálicos entre os Yanomami, a abertura de roças era garantida por técnicas baseadas, sobretudo, na escolha de locais adequados para o plantio, nos quais a vegetação existente podia ser derrubada com a tecnologia disponível (Milliken & Albert, 1999; Lizot, 1980; Smole, 1976; Colchester, 1984; Alès, 2003). Diversas características marcavam esses locais. Geralmente eram espaços cobertos por uma vegetação secundária, rica em *Heliconia,* onde eram encontrados tubérculos selvagens, possuíam solos escuros e finos, sem muitas pedras ou raízes, e eram livres de grandes árvores (Milliken & Albert, 1999). A reutilização de sítios de cultivo também ocorria em algumas regiões (Alès, 2003), potencializando ao máximo a produtividade das áreas adequadas ao plantio.

A abertura das roças era iniciada pela retirada dos arbustos e da vegetação rasteira, eliminados mediante a utilização de bastões feitos com troncos de palmeira, de machados de pedra, e, algumas vezes, das próprias mãos[45] (Alès, 2003). Quando necessário, as grandes árvores podiam ser mortas com fogo, amontoando-se a seus pés uma grande quantidade de galhos, folhas secas (Lizot, 1980; Milliken & Albert, 1999) e resinas inflamáveis (Barandiarán, 1967). Não raro, as partes calcinadas eram retiradas para, em seguida, os troncos serem novamente queimados. Esse procedimento era repetido até que a árvore fosse ao chão (Carneiro, 1979a). Uma técnica conhecida pelos pesquisadores como "driving tree fall" ou "serial toppling" (Colchester, 1984:295), ainda em uso, consistia em cortar parcialmente as árvores menores, para que fossem derrubadas pela queda de suas vizinham de grande porte, diminuindo de maneira significativa a quantidade de trabalho. Quando as árvores mais grossas eram deixadas em pé, seus galhos podiam ser amarrados ou quebrados com a utilização dos bastões e

[45] Os Aykam theri afirmam ter usado as mãos para a retirada do mato nas áreas de roça antes de conseguirem sua primeira ferramenta de metal.

machados de pedra (Carneiro, 1979a; Alès, 2003). Árvores pequenas, galhos e ramos eram, muitas vezes, golpeados com os mesmo instrumentos para que secassem e, posteriormente, fossem manualmente arrancados.

As populações que ocuparam a região da serra das Surucucus tinham a agricultura como o centro de sua subsistência, complementada pelos recursos alimentares provenientes da caça e da coleta. Utilizavam técnicas semelhantes às descritas acima e estavam distantes do cenário de forrageio "pré-*musa*" descrito por Colchester.

Como vimos no capítulo anterior, as duas levas migratórias que ocupavam a região estavam envolvidas em um complexo contexto de reacomodação populacional iniciada nas últimas décadas do século XIX e que atingia toda a população Yanomami do Brasil e da Venezuela. Seu estabelecimento no entorno do platô envolveu o abandono de uma área escassa em recursos — conhecida como *Hëwënawë thë*, localizada a nordeste do Surucucus — e a busca de uma floresta onde os animais de caça (*yaro*) fossem abundantes e permitisse um bom plantio. A descoberta da região se deu em meio a uma série de conflitos com grupos conhecidos por *Maraxiu theri*, que habitavam áreas próximas e resistiam à chegada dos novos ocupantes, estes identificados como autores de agressões xamânicas e de feitiçarias que vitimavam sua população[46].

Um longo período de aproximação, envolvendo reides de ambos os lados, antecedeu a ocupação definitiva, que foi efetivada — em uma reprodução do clássico sistema de sucessão entre roças em diferentes níveis de produção — apenas após a colheita dos primeiros produtos agrícolas plantados na área.

---

[46] Vide capítulo 5.

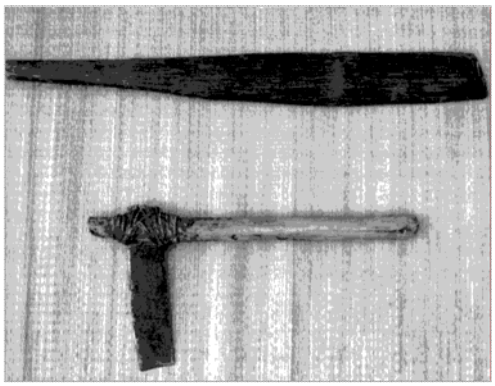


FOTO 4. BASTÃO DE MADEIRA E *HAOWATIMA*. FONTE: MILIKEN & ALBERT, 1999

No início do século XX, restos de ferramentas de metal desgastadas pelo uso continuado foram sendo progressivamente incorporados aos instrumentos de pedra e troncos de palmeiras utilizados na abertura das roças. Esses fragmentos metálicos eram adaptados a cabos de madeira (*haowatima*), facilitando a limpeza das áreas de plantio. Chegavam em quantidades pequenas e integravam-se no sistema técnico tradicional sem ser objeto de nenhuma elaboração simbólica que os diferenciasse dos demais elementos da cultura material local, atribuídos ao demiurgo *Omamë* (Albert, 1992).

Até então, os machados de pedra eram utilizados pelos Yanomami de diferentes regiões para a coleta de mel e a derrubada de pequenas árvores, ramos ou galhos, e às vezes para o combate (Alès, 2003). Pelo menos dois tipos de lâminas eram empregados nessas atividades: pedras polidas encontradas no solo, que eram atribuídas à passagem de entidades espirituais diversas (Lizot, 1980; Barandiarán, 1967)[47], e pedras coletadas na beira dos rios ou nas cachoeiras, afiadas pelos Yanomami pela fricção em grandes "polidores" localizados nessas regiões (Alès, 2003, Lizot, 1980).

FOTO 5. LÂMINA DE MACHADO DE PEDRA COLETADA NA REGIÃO DO HAKOMA, 2001

[47]Essas lâminas constituem indícios da ocupação de populações antigas. Fragmentos de cerâmica encontrados na área Yanomami possuem uma antiguidade de 500 a 700 anos (datação por carbono 14) (Wagner, 1970 apud Lizot, 1980).

A ineficiência dos machados de pedra em comparação às ferramentas de metal na derrubada de grandes árvores foi analisada por diversos autores. No contexto Yanomami, Robert Carneiro (1979a, 1979b) simulou os procedimentos supostamente empregados nessa tarefa fornecendo a um jovem Yanomami uma lâmina de pedra coletada anos antes por Napoleon Chagnon. Após algumas tentativas frustradas, a árvore escolhida por Carneiro foi finalmente derrubada, fornecendo ao pesquisador uma série de dados, analisados posteriormente mediante equações matemáticas complexas. A partir dessa experiência, Carneiro conclui que, mesmo aplicando procedimentos variados, o tempo gasto na abertura de roças sem as ferramentas de metal devia ser cerca de 7 a 8 vezes maior do que com machados de metal.

Como notam Milliken & Albert (1999), no entanto, é possível que essa técnica nunca tenha sido empregada efetivamente na derrubada de árvores nos locais de plantio. Sua ineficiência seria compensada, como vimos acima, por técnicas alternativas e, sobretudo, pela escolha cuidadosa dos sítios adequados ao cultivo com os instrumentos disponíveis. O impacto da introdução das ferramentas estaria, dessa forma, fundamentalmente ligado à possibilidade da expansão populacional para regiões antes inacessíveis devido à falta de locais que atendessem às condições necessárias para a abertura de roças sem objetos de metal. Em suas palavras:

"...although the Yanomami were capable of efficient swidden horticulture prior to the arrival of steel tools, these did allow them to cultivate in a greater variety of forest types (and therefore areas), thus presumably facilitating their migrations and the expansion of their range" (Milliken & Albert, 1999:16).

Nesse período, extensas redes de troca já abrangiam populações que habitavam regiões distantes, articulando os Yanomami a seus vizinhos caribe e aruaque. Esses

grupos mantinham contato direto com os mais diversos agentes das frentes de expansão do Brasil e da Venezuela, obtendo objetos novos e repassando os usados para o interior da área. Como vimos no capítulo anterior, na primeira metade do século XX, a grande maioria desses índios foi vitimada por epidemias causadas pelos agentes patogênicos que acompanhavam os bens manufaturados. Esse processo de vitimização foi abrindo espaço para que a vanguarda da expansão Yanomami entrasse em contato direto com pequenos grupos de exploradores que transitavam pela floresta[48].

Os Yekuana, que viviam ao norte, foram a principal fonte de bens industrializados até a década de 1950. Viajantes contumazes, empreendiam longas expedições de troca, atravessando a área Yanomami pelo rio Uraricoera, como fazem até os dias de hoje[49], ou contornando-a pelo sul, seguindo um percurso que durava cerca de um ano para ser completado.

Quando seguiam pelo sul, partiam do rio Cunucunuma, um afluente da margem direita do alto Orinoco, e após atravessar o canal Cassiquiare, desciam o rio Negro até atingir a confluência com o Branco; subiam então até o Tacutu e o Mau. Depois de cruzarem o divisor de águas, desciam o Rupununi e o Essequibo até sua foz (Mellati, 1997). Em suas viagens, levavam redes de algodão, camisas de cortiça, raladores de mandioca e cães de caça, que trocavam por ferramentas de metal.

Os Yekuana do Cunucunuma abasteciam também os habitantes do alto rio Ventuari e do alto Caura, os quais, por sua vez, estabeleciam relações de troca com os Pemon da Grande Savana, que lhes forneciam armas de fogo inglesas conseguidas

---

[48] Para uma análise detalhada das diversas etapas de mutação tecno-econômica entre os Yanomami ver principalmente Albert, 1985:51-67.

[49] Ver principalmente Ramos, 1980:104-108; 1995, cap 9.

nos centros comerciais da Guiana e da Venezuela (Coppens 1971, apud Mellati, 1997).

Até o estabelecimento dos pontos de contato permanente, nas décadas de 1950/60, a entrada dos objetos metálicos na área Yanomami se dava pela região do médio rio Uraricoera, que, como vimos, era uma das rotas preferidas dos Yekuana em suas viagens rumo às fazendas do entorno de Boa Vista. O médio Uraricoera era habitado por grupos conhecidos como *Parimiu theri*, ou *Maitha*, que se tornaram os mais importantes intermediários nas transações de bens industrializados nesse período.

Mediante relações de aliança estabelecidas entre os *Mayepo u, Potomatha* e *Puutu theri* — estes últimos habitantes das proximidades do médio Uraricoera —, os Yanomami da serra das Surucucus tinham acesso a alguns poucos fragmentos de metal que auxiliavam no plantio de uma série de víveres (*niipë*) e pés de pupunha (*raxa si*). Segundo Pierrete Birraux (1992), o primeiro contato direto dos *Maitha theri* com a população do Surucucus se deu durante um ritual funerário (*reahumu*) realizado no *Hakoma*. Percebendo a má qualidade dos instrumentos de metal ali disponíveis, os convidados disseram: "...As suas ferramentas são terríveis. Elas são horríveis. Entre nós há belos facões em grande quantidade. Venham logo buscar" (Birraux, 1992:25 – tradução minha). Os *Hakoma theri* puseram-se então em marcha, atravessando montanhas e vales até o *Maitha*, cujos habitantes mostraram-se generosos, estreitando assim os laços de amizade.

Esse encontro se deu em um período no qual os Yanomami do Surucucus buscavam ampliar suas redes de troca a fim de serem incluídos nos circuitos nos quais os objetos de metal circulavam. Sem contato direto com os não-índios, acreditavam que esses objetos eram provenientes dos grupos indígenas do

entorno, chamados de *yanomamë thëpë napë*, os seres humanos estrangeiros (Albert, 1992; Birraux, 1992).

As incursões a oeste, rumo ao território dos *Xamathari* da Venezuela, tentavam atingir os grupos habitantes da região conhecida como Platanal, próxima às confluências dos rios Orinoco, Manaviche e Mavaca. A partir da década de 1930, a população daquela região começava a sentir os efeitos da penetração de uma série de expedições de exploradores em busca de balata e fibras de palmeira (Ferguson, 1995a). A década seguinte deu lugar aos exploradores de madeira, que subiam o alto Orinoco e seus principais afluentes envolvendo-se em conflitos com os nativos. O influxo de bens industrializados naquela área foi efetivamente impulsionado em 1943 por uma expedição da *U.S Army Corps of Engineers*, que adentrou a região a fim de realizar pesquisas sobre a navegabilidade do canal Casiquiare[50].

O desenvolvimento tardio de uma terceira rede de trocas, voltada à região sul — especificamente aos grupos que habitavam as nascentes do Orinoco e as cabeceiras dos rios Tootototopi e Mapulau —, permitiu aos habitantes do sul da serra das Surucucus obterem uma fonte alternativa de bens industrializados, livrando-os da incτmoda intermedianγo de seus vizinhos do norte, sobretudo os *Roko* e *Hakoma theri*.

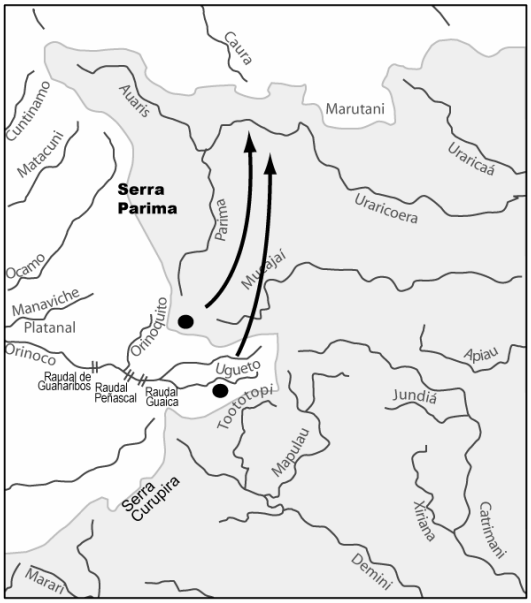
Segundo Bruce Albert (1985), os Yanomami do rio Tootototopi são ligados aos habitantes do Catrimani e Couto de Magalhães[51] (atual Paapiu) por relações históricas de aliança, guerra ou origem comum que datam do final do século XIX. Nesse período teriam migrado das cabeceiras dos rios Parima, Mucajaí e Orinoco, realizando esporadicamente expedições guerreiras uns contra os outros.

---

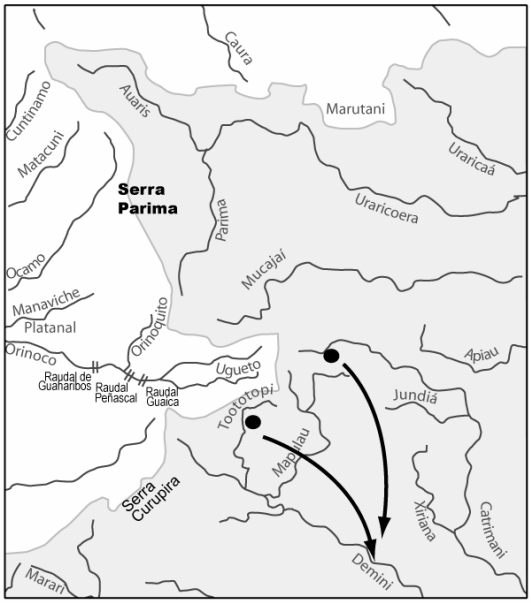
[50] Para uma descrição do contexto de contato e a disponibilidade de ferramentas na região do Platanal por volta das décadas de 1950 e 1960 ver principalmente Coco, 1972; Barker, 1959 e Ferguson, 1995a.

[51] O rio Couto de Magalhães tornou-se a região de ocupação dos Maraxiu theri, antigos inimigos dos Yanomami da serra das Surucucus.

No início do século XX, os Yanomami do Catrimani e do Tootototopi, situados respectivamente no alto Mucajaí e no alto Orinoco, tendiam a estender sua rede de alianças em direção ao norte a fim de incluir em seu universo de troca os mesmos habitantes da região do *Maitha*, que até então ocupavam as margens do baixo Parima. A partir dos anos 1930, no entanto, essa rede foi progressivamente abandonada em prol de novas alianças com grupos do sul situados no rio Demini, que começavam a ter um acesso direto aos bens industrializados mediante o contato com os "brancos" e os pequenos grupos indígenas — provavelmente aruaque — que ainda restavam na área (Albert, 1985).



Rede de trocas da população do Catrimani e Tootototopi - cerca de 1900



Rede de trocas da população do Catrimani e Tootototopi - após 1930

FIGURA 4. REDES DE TROCA DOS HABITANTES DO CATRIMANI E TOOTOTOPI

Na década de 1940, os Yanomami do Tootototopi estabeleceram contato com a Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, e conforme se aproximaram das terras baixas, entraram na área de atuação do posto Ajuricaba, uma base do SPI instalada às margens do rio Demini, em 1958 (Smiljanic, 1999[52]).

[52] Ver também Ferguson, 1995a, cap 8.

Com a instalação da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) às margens do rio Tootototopi em 1960, a região assume o importante papel de fornecedora de bens industrializados para os habitantes da serra das Surucucus. Mesmo com contatos esporádicos de 1958 a 1962 (Smiljanic, 1999), a presença dos missionários garantia um acesso inédito aos bens industrializados, usados como instrumentos de barganha no processo de evangelização. Em 1964, a missão de Tootototopi já contava com oito pessoas instaladas permanentemente. Um missionário chamado Bruce[53] era, segundo os habitantes do *Hakoma*, o responsável pelo fornecimento de ferramentas e sobretudo espingardas, influenciando, de maneira involuntária, o destino dos conflitos que ocorriam na serra das Surucucus.

Os objetos de metal distribuídos pelos *Maitha* espraiavam-se também na direção oeste, atravessando a fronteira e atingindo os Yanomami que ocupavam as savanas venezuelanas na região atualmente conhecida como Parima A. Segundo Alès (2003), as primeiras ferramentas a atingirem essa área — uma faca usada e um machado — foram conseguidas por volta de 1950. As comunidades dessa região mantinham relações de troca com os *Kataroa theri*[54] e outros grupos do Surucucus, que também entravam em contato com os *Maitha* e *Parimiu*. Seguindo a rede de intercâmbios, as ferramentas conseguidas no Brasil logo chegaram aos grupos da Parima B, situados a noroeste.

Em 1961, a Força Aérea Brasileira, ignorando que se encontrava em território venezuelano, iniciou a construção de duas pistas de pouso nessas regiões. Os militares brasileiros e o missionário evangélico que os acompanhava entregaram aos Yanomami desses locais uma grande quantidade de ferramentas, que foram os únicos objetos de metal em bom estado que circularam pela região até a instalação

---

[53] Trata-se provavelmente de Bruce Welden Hartman, na região desde 1962 (Smiljanic, 1999:37 – nota39).

[54] Os Kataroa theri habitam até hoje uma região fronteiriça entre o Brasil e a Venezuela, situada a noroeste da serra das Surucucus. Vide mapa 8.

da Missão Novas Tribos, em 1968. Depois do aparecimento das ferramentas brasileiras, todas as comunidades situadas na zona interfluvial do Ocamo e as que viviam nas terras altas ao norte direcionaram suas relações de aliança na direção da Parima B (Alès, 2003).

FERRAMENTAS E MISSIONÁRIOS

Como vimos acima, a instalação de postos de contato permanente na região, a partir de 1950, alterou definitivamente a dinâmica e os rumos das relações de troca por todo o território Yanomami. Nesse período, o povoamento das regiões de fronteira se tornou prioridade para alguns setores militares preocupados em garantir a soberania nacional sobre todo o território brasileiro. O alto custo de manutenção de efetivos ao longo das fronteiras amazônicas e a total falta de infra-estrutura para a instalação de povoamentos civis nessas regiões fizeram surgir um trabalho de cooperação entre a Força Aérea Brasileira e as missões religiosas que atuaram entre os povos indígenas do Brasil. O trinômio "FAB/Missionários/Índios" representava uma estratégia eficiente e segura para a "aculturação" das populações indígenas que viviam até então "alheias a qualquer sentimento de nacionalidade".

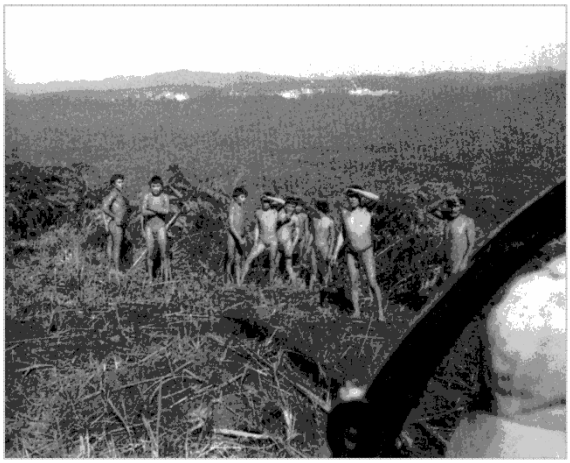


FOTO 6. ATERRISSAGEM DE UM HELICÓPTERO DA FAB. PISTA DE SURUCUCUS - 1961

No âmbito desse modelo, a *Unevangelized Fields Mission*[55] iniciou, a partir de 1957, o contato com os Yanomami das regiões do Alto Urariquera e do rio Mucajaí. Em

[55] Na década de 1930 a UFM registrou-se no Brasil com o nome de Cruzada de Evangelização Mundial, mudando logo depois para Missão Cristã Evangélica do Brasil (Miceb). Na década de 1960, a seção roraimense passou a chamar-se Cruzada de Evangelização – seção Riobranquense (relatório Meva, dat. 1980).

colaboração com a *Missionary Aviation Fellowship*, mais tarde incorporada às atividades brasileiras como "Asas do Socorro", a UFM realizou um levantamento aéreo de dois dias, cobrindo toda a área Yanomami do então Território de Roraima. No final do mesmo ano, dois missionários e dois índios Waiwai fundaram a missão Waikas no médio rio Uraricoera[56], nas proximidades do local habitado pelos *Parimiu theri*. Cerca de um ano depois, após um segundo levantamento aéreo realizado sobre os rios Mucajai e Apiau, os missionários estabeleceram contato com grupos *Xiriana*[57], que se tornariam os habitantes de uma futura missão no rio Mucajai (Peters, 1998).

Em 1961, a Força Aérea Brasileira inicia a abertura de pistas de pouso em várias regiões da fronteira e convoca os missionários da UFM para servirem como intérpretes e intermediários entre os índios e o pessoal militar. Após o equívoco que resultou na invasão do território venezuelano e na abertura da Parima A e Parima B, uma pista de 1000 X 30 metros é aberta no alto do platô de Surucucus, iniciando o período de contato permanente na região, seguida pela instalação da missão no rio Auaris, em 1963.

Em um depoimento coletado na região por Wolkmar Ziegler e Pierrete Birraux em 1989, reproduzido no filme *A Casa e a Floresta*, os Yanomami, atônitos com o pequeno helicóptero que descia dos céus sobre a savana de Surucucus, descrevem como tentaram escapar dos missionários americanos que eram identificados com espíritos canibais[58].

---

[56] Para uma descrição das instalações da missão Waikas e as atividades de seus missionários no final da década de 1960 ver Montgomery, 1970.

[57] Xiriana é uma das denominações alternativas para as populações falantes do Ninan /Yanan, uma das 4 línguas da família Yanomami.

[58] Esse tipo de representação é notada por Albert (1992) entre os habitantes da região do rio Catrimani, que identificam as repugnantes características físicas (brancura da pele, pilosidade, calvície, etc ...), com espectros que teriam fugido "das costas do céu" local de habitação dos espíritos dos mortos. Sobre a importância da idéia do "retorno dos espectros" entre os Yanomami ver Albert, 1985: cap XIV. Ver também Birraux, 1992.

Como de praxe em situações de contatos iniciais, os bens industrializados foram usados como isca para atrair os nativos aterrorizados. Segundo meus próprios informantes, no primeiro encontro com os Yanomami, os missionários distribuíram ferramentas e tentaram estabelecer laços de amizade.

Com calções, machados e anzóis, os Yanomami foram convencidos a trabalhar na abertura da pista de pouso que, devido à distância em relação às comunidades do entorno, viria a ser abandonada em 1964, em virtude do deslocamento da missão cerca de 8 quilômetros para sudoeste, às margens do Igarapé *Opopë u* (rio dos tatus).

As expedições à procura de grupos a serem atraídos para as cercanias da missão foram intensas nos primeiros anos. Em 1968, os missionários organizaram uma viagem exploratória em direção ao *Xitei*, ao sul, e iniciaram os contatos com populações do *Parahuri*, ao norte[59] (Shapiro, 1972). Sua aproximação causava pânico, afastando os índios de suas casas e de suas atividades na roça[60].

Segundo Judith Shapiro (1972) — cuja tese de doutorado constitui a principal fonte de informações sobre a relação entre os missionários e os Yanomami dessa região[61] —, Surucucus era a mais importante instalação da UFM na área Yanomami, possuía o maior número de missionários em toda a região e atendia à maior população indígena.

---

[59] Para um breve relato que descreve a chegada de 2 missionários e 2 índios Waiwai na região identificada pelos habitantes do Surucucus como Parahuri ver Pellegrini, 1998:77.
[60] Ver novamente Albert:1992:165-166.
[61] J. Shapiro esteve na serra das Surucucus entre maio e setembro de 1968. Ver também Montgomery, 1970.

Como confirmado pelo depoimento coletado por Ziegler e Birraux citado acima[62], a limpeza e conservação da pista de pouso eram as atividades mais importantes realizadas pelos Yanomami no entorno da missão. Ainda segundo Shapiro, esse trabalho era complementado por pequenos serviços no entorno do posto e pela venda de artefatos e produtos da roça aos missionários. A loja da missão, local em que a maioria das transações econômicas ocorria, servia de forma incipiente como centro redistributivo, onde os índios podiam adquirir ou tomar por empréstimo artefatos previamente fornecidos por outros. Havia um preço fixo para as horas de trabalho e para todos os itens comprados e vendidos. Cálculos eram escrupulosamente mantidos, e o pagamento de objetos por horas de trabalho era baseado no preço exato pago pelo item em Boa Vista, somados os custos do frete aéreo para levá-los até a missão. Por outro lado, o pagamento dos objetos vendidos pelos índios correspondia a seus preços de venda na cidade, subtraindo-se também o valor do frete aéreo. Os mais populares itens de troca eram machados, facões, facas, miçangas e panelas de alumínio, que rapidamente substituíram suas equivalentes de cerâmica (*hapoka*).

O acesso, possibilitado pela missão, a uma quantidade aparentemente inesgotável de bens industrializados produziu, entre a população do Surucucus, o mesmo efeito observado entre os grupos do Catrimani e Tootototopi e também das regiões da Parima A e B. Com o afluxo de ferramentas, as grandes expedições de troca perderam o sentido, e as redes de aliança tornaram-se regionalmente mais restritas e focadas nos grupos que possuíam posições privilegiadas de proximidade com os "brancos".

Shapiro nota que apesar de funcionar como ponto de encontro, o relacionamento entre os Yanomami da região e a missão da UFM era pautado por um clima de

---

[62] Ver também Birraux, 1992.

tensão e ciúmes. Em suas palavras: "*As a rule, people visiting in one of the mission houses will depart hastily if they see members of another village approaching, unless the other people are close relatives*" (Shapiro, 1972:43). No mesmo período, grupos conhecidos genericamente como *xiriana* eram rechaçados ao tentarem se aproximar para tirar proveito dos pagamentos realizados pelos missionários em troca de serviços[63].

Em 1966, missionários alocados na missão de Waikás foram transferidos para auxiliar nas atividades do Surucucus. O aumento do número de garimpeiros de ouro e diamantes na região do Parágua / Uraricaá, nos arredores do médio Uraricoera, atraiu muitos índios, deixando apenas pequenos grupos nas proximidades do *Parimiu*. Os missionários que trabalhavam em Waikás relataram também que muitos "conflitos intertribais" (CCPY, 1982:84) afastaram os Yanomami das cercanias da missão. Em 1969, a UFM encerrou as atividades na área, mantendo a pista de pouso apenas para contatos esporádicos com os *Parimiu theri* (Montgomery, 1970; Ramos, 1972 *apud* Ferguson, 1995a:160). A entrada de garimpeiros na região do rio Uraricaá seria intensificada no início da década de 1980, estreitando a relação entre garimpeiros e índios, e fomentando um

FOTO 7. VISITA DO GOVERNADOR DE RR À MISSÃO DA UFM EM SURUCUCUS, 1965. (FOTO: S. SABATINI;FOUNDATION CARTIER POUR L'ART CONTEMPORAIN, 2003)

[63] Como veremops no capítulo 5, trata-se de grupos habitantes do baixo Mucajaí conhecidos como Kasilapai; aliados dos Maraxi u theri.

dos maiores focos de garimpagem indígena da área Yanomami[64].

No Surucucus, as atividades cotidianas dos missionários não incluíam visitas regulares às comunidades mais distantes. A ação da UFM era centrada no atendimento à saúde e na tradução de textos bíblicos, fazendo com que seus missionários adquirissem um bom conhecimento da língua nativa. A distribuição de remédios era usada como ferramenta de evangelização pelos membros da missão, que atribuíam seu poder curativo a Jesus, tentando afastar os Yanomami de suas práticas xamânicas e de seus hábitos sexuais e matrimoniais considerados pecaminosos (Pellegrini, 1998). Shapiro nota que apesar de não causarem grandes impactos nas crenças e atitudes dos Yanomami, as ações dos missionários mantinham um caráter reformista em relação aos modos de ser e de pensar de seu publico alvo. O costume masculino de amarrar o pênis com uma pequena corda foi intensamente combatido, exigindo-se que todos os homens aceitassem tangas como pagamento de seu primeiro trabalho na missão. A utilização de panos vermelhos tornou-se, após a passagem da UFM, um hábito que perdura até os dias de hoje.

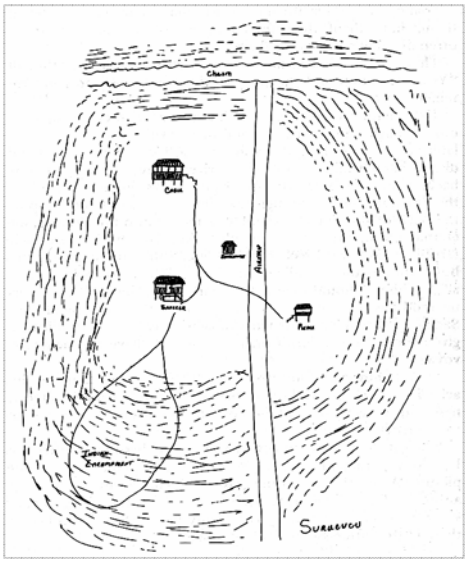


FIGURA 5. CROQUI DA MISSÃO SURUCUCUS. MONTGOMERY, 1970.

De maneira simplista, os missionários compreendiam o xamanismo apenas como uma espécie de "medicina indígena", buscando substituí-lo pela medicina ocidental mediante a cooptação de lideranças reconhecidas por sua atuação nesse campo.

---

[64] A intensificação da invasão garimpeira será tratada mais detalhadamente abaixo. Sobre o garimpo na região do Uraricaá e a atividade de garimpagem indígena ver principalmente Lazarin & Vessani, (1987)

Regularmente havia reuniões de oração nas quais os Yanomami eram encorajados a participar. Aos sábados, os missionários visitavam as aldeias mais próximas, onde cantavam hinos com o auxílio de gravadores[65] (Shapiro, 1972). O plano pedagógico desenvolvido por eles era voltado sobretudo ao proselitismo, e os trabalhos de alfabetização em língua nativa começavam com sentenças simples até a leitura de trechos da Bíblia. Apesar do esforço, progressos significativos ocorriam apenas em nível individual. A escola e o atendimento médico prestado pelos missionários somavam-se à distribuição de bens industrializados, em um esforço único de evangelização cujo alvo principal eram as bases da cultura Yanomami.

A CORRIDA PELA CASSITERITA E O COLAPSO DA EMPRESA EVANGELIZADORA

Em meados da década de 1970, a intensidade da penetração das frentes de expansão na área Yanomami começa a mudar em diversas regiões. Com o advento dos governos militares pós-1964, a voracidade desenvolvimentista chegou definitivamente à floresta, abrindo veios para a ocupação da região amazônica por meio de projetos de grande vulto.

Envolto no clima do "milagre econômico", nasce em 1966 um novo plano de valorização da Amazônia, voltado, sobretudo, à fixação de populações regionais nas zonas de fronteira mediante a execução de uma política de imigração específica para a região. A partir do início de 1974, o modelo de colonização inicialmente adotado pelo Incra — voltado às pequenas propriedades e à produção de culturas básicas de subsistência — era substituído por programas de incentivo à instalação de grandes fazendas de gado a fim de atrair investimentos de industriais de outras regiões do Brasil e do exterior.

---

[65] Era possível encontrar índios com crucifixos pendurados no pescoço entoando cânticos protestantes traduzidos para o idioma local. A esse respeito ver Rogedo, 1976.

Em 1974-75, o chamado Plano de Integração Nacional (PIN) atinge o então Território de Roraima por meio de três frentes principais: o Projeto Fundiário Boa Vista, as obras da rodovia Perimetral Norte, e as empresas de mineração e garimpo atraídas pelas riquezas minerais encontradas na região (cf. Ramos, 1979, Taylor, 1979, Davis, 1978).

O Projeto Fundiário Boa Vista previa a instalação de colônias agrícolas no interior da área Yanomami, "a oeste do rio Branco e ao norte do rio Catrimani", afetando diretamente as populações dos vales dos rios Apiau, Ajarani e Mucajai (Taylor, 1979). A rodovia Perimetral Norte, por sua vez, foi planejada para unir a parte leste da região amazônica a seu limite a oeste, concluindo o "tamponamento" de toda a região pela conexão com a Transamazônica a partir da estrada Cruzeiro do Sul—Rio Branco, no Acre (Ramos, 1979, Davis, 1978). Sua abertura levou ao interior do território Yanomami centenas de trabalhadores totalmente despreparados para o trato com os índios, que até então permaneciam preservados de um contato maciço com a sociedade nacional. Nenhuma providência em relação à prevenção de doenças contagiosas foi tomada no início, e nos seus primeiros 50 km, a rodovia já havia atingido três aldeias da região do rio Ajarani, causando mortes e uma violenta desestruturação social e sanitária entre seus habitantes (Ramos, 1979).

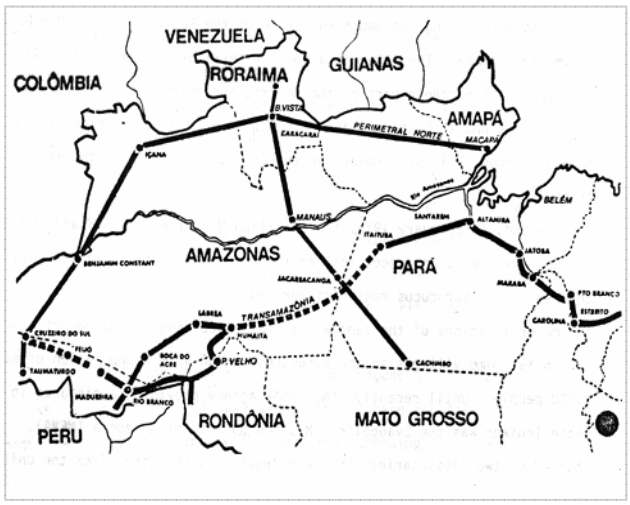


FIGURA 6. PLANO RODOVOÁRIO PARA A AMAZÔNIA, DÉCADA DE 1970.

Em março de 1974, o presidente Médici era substituído por Ernesto Geisel, marcando uma mudança de orientação na política de desenvolvimento para a Amazônia. Aos poucos, a construção de grandes estradas e os incentivos aos projetos de colonização foram dando espaço a uma política ostensiva de exploração de recursos minerais (Ramos, 1979).

Em 1970, havia sido criado, pelo Departamento Nacional de Produção Mineral do Ministério de Minas e Energia (DNPM/MME), o Projeto Radambrasil, tendo como objetivo levantar os elementos básicos necessários a um planejamento racional do aproveitamento integrado dos recursos naturais da região amazônica (Cardoso & Müller, 1977). Em 1973, o projeto Radam já havia praticamente concluído o exame de toda a parte norte da região, indicando que a bacia amazônica possuía um dos mais valiosos e diversificados perfis minerais do mundo (Davis, 1978: 118).

Além de grandes depósitos de ferro, manganês, estanho, bauxita e carvão, a presença de minerais radioativos, ouro e diamantes fomentou a criação de projetos de mineração em larga escala. Esses projetos envolviam a união de empresas nacionais e estrangeiras, como a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) e a U.S. Steel Corporation, e o consórcio entre Brasil, Canadá, Noruega, Espanha, EUA e Grã-Bretanha, que criaria a Companhia de Mineração Rio do Norte, um dos maiores empreendimentos do seu tipo no mundo (Davis, 1978).

Em fevereiro de 1975, o projeto Radam notifica, além da presença de diamantes, cassiterita e ouro, a incidência de minerais radioativos na região montanhosa entre o platô de Surucucus e a missão da UFM. Em conseqüência, o Ministério das Minas e Energia declara a área aberta a pesquisas minerais, e toda a região passa a ser considerada de "segurança nacional" (Taylor, 1979).

A preocupação do MME com a serra das Surucucus estava intimamente relacionada à assinatura, em 1975-76, do Acordo Nuclear Brasil-Alemanha, que previa o fornecimento de urânio natural àquele país em troca de tecnologia nuclear avançada, da expansão das atividades de prospecção do minério e da construção de usinas para seu enriquecimento, somando-se a isso a instalação de oito usinas nucleares no Brasil (Costa, 1994: 166; Davis, 1978: 134-135; CCPY, 1989).

FOTO 8. PRIMEIRA CASSITERITA EXTRAÍDA DE SURUCUCUS, 23/03/1975. (FOTO: K. TAYLOR; TAYLOR & RAMOS, 1979)

Cerca de quatro semanas após a divulgação dos resultados do Radam, os primeiros seis garimpeiros já haviam conseguido amostras da cassiterita de Surucucus. A quantidade de trabalhadores em busca do minério aumentava rapidamente, atingindo duas centenas em cerca de seis meses (Taylor, 1979).

Alegando propriedade sobre a área e declarando-se a única autorizada a comprar a cassiterita retirada da região, a empresa Mineração Além-Equador Ltda era a principal responsável pelo envio de garimpeiros para a serra. Sem apresentar provas de seu registro legal como empresa de mineração ou autorização do Ministério das Minas e Energia, a Além-Equador era comandada por empresários de Boa Vista, que se comprometiam a fornecer alimentação, instrumentos de trabalho, assistência médica e transporte aos garimpeiros, que atuavam sem vínculo empregatício ou autorização da Funai (Tayor, 1979; Cardoso, 1976). O número de garimpeiros sob seu controle saltou para 450 em janeiro de 1976, divididos em 9 grotas de garimpagem (Santos, 1976), que contavam com duas novas pistas que garantiam sua operacionalidade. Além das oficiais abertas pelo

Radam e pela UFM, a pista batizada de Águas Claras, com 500 metros de comprimento, e a pista Liberdade, de 420 metros, viabilizavam cerca de uma dúzia de pousos e decolagens de diversas aeronaves responsáveis pelo escoamento do minério retirado do solo (Alves, 1976; Rogedo, 1976). O apoio prometido aos garimpeiros pela empresa mineradora revelou-se uma farsa. A alimentação fornecida pela Além-Equador era inadequada e insuficiente[66], e a assistência médica, completamente inexistente.

Em janeiro de 1976, a situação era de calamidade. Os garimpeiros, famintos (três deles com suas famílias), eram acometidos por doenças como febre, malária, reumatismo, artrite, úlcera, tuberculose e gonorréia. Em setembro, a situação já havia se tornado desesperadora, e cerca de 60 garimpeiros esfomeados permaneciam acampados na antiga pista de pouso aberta pela UFM, nutrindo planos de assaltar as roças dos Yanomami.

Os índios que habitavam as proximidades mantinham um contato permanente e indiscriminado com os trabalhadores. A fome instaurada nas grotas impelia-os a trocarem seus recursos alimentares por todo tipo de objetos industrializados, principalmente roupas, armas de fogo e munição, transferindo para si os problemas relacionados à fome, à desnutrição e às doenças que afligiam os garimpeiros. Comunidades inteiras passaram a viver nos garimpos, instalando roças e deslocando-se para os acampamentos.

Na tentativa de minimizar o impacto do contato descontrolado entre os Yanomami e as frentes de expansão, o antropólogo escocês Kenneth I. Taylor coordenava, desde setembro de 1975, o Projeto Yanoama, um plano de ação ligado à Funai que

---

[66] Para um grupo de 15 pessoas foi distribuído: 7 quilos de arroz, 7 quilos de farinha, 3 quilos de açúcar e 12 latas de fiambra (conserva de carne de boi) para a alimentação de 1 semana. (Santos, 1976).

enfatizava o controle da interação entre índios e "brancos", além de fornecer assistência médica e realizar estudos para a criação de um parque para os Yanomami. As populações atingidas pela abertura da estrada Perimetral Norte e pelas atividades de mineração em Surucucus eram sua prioridade. No entanto, as atividades do projeto foram marcadas pela dificuldade nas relações com os órgãos governamentais, naufragados em burocracia, falta de recursos e pouca vontade política. Em 31 de janeiro de 1976, o servidor do Plano Yanoama, Paulo Alves Cardoso, que atuava na região da serra, escreve em seu relatório:

"Não há controle sobre a relação entre garimpeiros e índios devido à alta densidade da população indígena e o aumento crescente da população de garimpeiros na região. O equilíbrio cultural está ameaçado devido à aquisição de armas de caça e munição pelos índios, como carabinas, espingardas e outras. Existe troca indiscriminada de roupas e objetos. Os índios chegam ao acampamento com fome e pedindo comida. Não comem seus alimentos porque levam para trocar com os garimpeiros..." (Cardoso, 1976).

Alguns setores da Funai não viam com bons olhos a realização do projeto. A presença de antropólogos e outros profissionais coordenados por Taylor incomodava os sertanistas de carreira, que davam apoio a grupos interessados nos recursos que seriam disponibilizados pela mineração. Em fevereiro de 1976, o Projeto Yanoama é sumariamente encerrado, e seu coordenador expulso da área por razões de "segurança nacional".

As trocas amigáveis entre os Yanomami e os garimpeiros rapidamente transformaram-se em verdadeiros assaltos. Portando espingardas e flechas, os índios cercavam os acampamentos de garimpo tomando à força roupas, redes, panelas, alimentos e, sobretudo, armas de fogo. Muitas vezes os garimpeiros revidavam, recrudescendo a violência por toda a região. Segundo denúncias dos

missionários da UFM, no início de 1976, dois Yanomami teriam sido brutalmente assassinados. Duas semanas mais tarde, outros dois teriam sido baleados e transferidos para o hospital em Boa Vista em um dos aviões que servia as empresas mineradoras (OESP, 02/08/1976).

No dia 30 de agosto de 1976, a reação a um ataque dos *Mayepou* e *Potomatha theri* ao garimpo culminou em um conflito no qual um índio foi esfaqueado no tórax e na coxa, um garimpeiro baleado no ombro e outro vítima de um tiro na barriga e flechadas na perna e no braço (Alves, 1976). Conforme rumores que circularam em Boa Vista logo após o incidente, cerca de 100 índios atacaram o acampamento composto por oito barracões, onde se encontravam 40 garimpeiros (OESP, 02/08/1976). No mesmo dia os Yanomami desferiram outros ataques, conseguindo mais quatro espingardas e um revólver (Taylor, 1979). A gravidade da situação forçou o Ministério do Interior a ordenar o fechamento do garimpo e a retirada dos trabalhadores, criando um clima de tensão na capital, Boa Vista. Segundo informações conseguidas pelos militares, pilotos de uma empresa de aviação que atuava na região teriam solicitado o envio de um helicóptero, cinco aviões e armas para que fossem retiradas, "a qualquer custo", cerca de 13 toneladas de minério que permaneciam nos garimpos, mesmo que para isso fosse necessário matar índios e funcionários da Funai instalados no local[67] (Alves, 1976). Apesar da saída voluntária de cerca de 50 garimpeiros, as atividades ilegais continuaram por 12 meses (Taylor, 1979).

Os efeitos da proliferação de armas de fogo já se faziam sentir em setembro de 1975, quando guerreiros *Aykam theri* mataram um de seus inimigos em uma região próxima ao rio Couto de Magalhães. Em dezembro do mesmo ano, veio o revide. Um homem *Aykam theri* foi atingido no braço por um projétil de fabricação

[67] Não obtive informações sobre o desfecho dessa operação, que possivelmente foi coibida pela Polícia Federal.

caseira disparado em represália à morte anterior (Taylor, 1979). A utilização das armas de fogo fornecidas pelos garimpeiros provocou uma verdadeira corrida armamentista em toda a área, alcançando as regiões do Tootototopi — onde, segundo contam, havia muitas armas — do rio Couto de Magalhães e do Parimiu. Muitas vezes iludidos pelos índios, os garimpeiros entregavam munição aos Yanomami, que, sob o pretexto de fornecer-lhes carne de caça, utilizavam-na em seus conflitos. A identificação da origem das espingardas e dos cartuchos resultava na retaliação dos grupos atacados, que incluíam os garimpeiros na dinâmica dos reides, que se tornavam mais intensos a cada dia [68].

A rápida desestruturação das relações entre os habitantes do Surucucus e os não-índios atingiu também a missão da UFM. Após 15 anos lidando com as demandas indígenas por bens industrializados de uma maneira controlada e sistemática, os missionários não foram capazes de impedir que as pressões pela entrega de sua única espingarda resultassem no pior. Respondendo aos incessantes pedidos dos índios de maneira reiteradamente negativa, um dos missionários resolve destruir os cartuchos disponíveis, disparando-os para o alto. Preocupados com a proliferação das armas em poder de seus inimigos, oriundas da missão da MNTB às margens do rio Tootototopi, e inconformados com a recusa dos missionários em compartilhar a espingarda e a munição — recusa essa interpretada como negação explícita a uma verdadeira relação de aliança —, os *Roko theri* decidiram então expulsá-los. Invadiram a missão levando a espingarda e toda a munição que restava, além de saquear a cantina e destruir as instalações (Bezerra de Lima, 1979). Este acontecimento provocou a saída definitiva da UFM da região da serra das Surucucus, resultando na reabertura do posto no médio Uraricoera, alguns quilômetros rio abaixo da antiga Missão Waikás.

---

[68] A esse respeito ver Bandeira, 1978:8.

Em dezembro do mesmo ano (1976), a Funai instalou um posto da Frente de Atração Yanomami na serra das Surucucus. A estrutura implementada, no entanto, tornava impossível uma ação efetiva e eficiente na região. Deixado na área sem nenhuma condição de subsistência, o sertanista responsável foi obrigado a construir uma casa de pau-a-pique coberta com lonas emprestadas, permanecendo no local sem nem ao menos um rádio para se comunicar com a 10ª Delegacia Regional do órgão em Boa Vista. Dois anos depois, a atuação da Funai na região ainda era aquém da desejada. Com um efetivo de apenas um sertanista, um auxiliar de frente, um atendente e um trabalhador braçal, a construção de um local para o atendimento à saúde dos índios não havia sido realizada. Os medicamentos eram distribuídos de maneira irregular e esporádica, agravando a situação sanitária com tratamentos incompletos, decorrentes da falta de instalações adequadas para manter os pacientes no posto. A estrutura havia aumentado para duas casas: uma para alojamento e outra para oficina e casa de farinha, que, contudo, não tinha sido concluída por falta de recursos e material humano (Bezerra de Lima, 1979). A distribuição de bens industrializados foi regulamentada pela instalação de uma "cooperativa Yanomami", que funcionava de forma semelhante ao mecanismo de distribuição instaurado pela UFM. Além do pagamento da mão-de-obra indígena, a Funai trocava os objetos produzidos pelos Yanomami por ferramentas, panelas, panos vermelhos e miçangas, sendo vetada a distribuição de armas de fogo e munição. Os produtos do artesanato indígena eram escoados nos vôos da FAB e vendidos em Boa Vista, criando um sistema de crédito e débito minuciosamente controlado pelo chefe de posto[69].

A cooperativa inaugurada pela frente de atração foi inserida nas relações intercomunitárias da mesma maneira que a missão da UFM. Os objetos disponibilizados por ela influenciaram a dinâmica das relações sóciopolíticas entre

[69] Informação pessoal de Francisco Bezerra de Lima, 2000.

os grupos do entorno, que haviam se tornado ainda mais tensas após a entrada dos garimpeiros. O sertanista responsável pelo posto de Surucucus, Francisco Bezerra de Lima, elabora um relatório no qual se mostra apreensivo com os constantes conflitos entre os Yanomami: "...muitas vezes os índios chegam no posto com armas em punho, na suposição de encontrarem alguns inimigos" (Bezerra de Lima, 1981).

Com o fechamento do garimpo, a Funai altera sua posição anterior, marcada pela recusa em considerar a região da serra das Surucucus área indígena[70]. Visando uma brecha no Estatuto do Índio, que prevê a mineração mecanizada do subsolo das áreas indígenas, desde que recolhidos *royalties* via Funai, o órgão indigenista elabora às pressas uma proposta de demarcação que dividia área ocupada pelos Yanomami em 21 ilhas, deixando cerca de 38 malocas fora da demarcação (Taylor, 1979). A "Área Indígena de Surucucu", com 42.500 ha, não possuía as dimensões necessárias para garantir a sobrevivência dos Yanomami. Além de negligenciar a existência de três pistas de pouso "não-oficiais" que poderiam permitir o acesso descontrolado de invasores, a área demarcada incluía em seus limites as diversas grotas de garimpagem que haviam sido interditadas pelo MME.

A "Nova serra Pelada" e a intensificação da invasão

A viabilização do trabalho de grandes mineradoras na região de Surucucus é posta em prática em março de 1979, quando a Rio Doce Geologia e Mineração (Docegeo), subsidiária da Cia. Vale do Rio Doce, instala-se no local. Mesmo acompanhado por técnicos da Funai, o pessoal da CVRD se dá conta, porém, das "inconveniências e incompatibilidade da presença de elementos estranhos entre os indígenas" (carta enviada pela CVRD ao DNPM, em 28/02/1980, *apud*, CCPY, 1989).

---

[70] Sobre esse ponto ver Taylor, 1979:48-66.

As atividades da CVRD viam-se ameaçadas, por um lado, pela existência de outras áreas produtoras de cassiterita na Amazônia e na região Centro-Oeste, e por outro, pelas dificuldades de acesso às áreas de mineração, as quais aumentavam demais os custos de pesquisa, extração e comercialização do minério (CCPY, 1989). Com tantos empecilhos à frente, a Docegeo suspende os trabalhos de pesquisa e sugere ao DNPM transformar os depósitos minerais da serra das Surucucus em Reserva Nacional.

A exploração da cassiterita envolvia uma série de interesses na esfera regional e federal. Mesmo com argumentos convincentes e o apoio do então ministro do Interior, Mário Andreazza, as sugestões da CVRD são negadas pelo órgão regulador, que exige da mineradora o repasse dos títulos de autorização para a pesquisa à Companhia de Desenvolvimento de Roraima (Codesaima).

Os Yanomami, por seu turno, passam a invadir as barracas da equipe da Docegeo à procura de alimentos. Os efeitos da degradação ambiental e da desestruturação social e sanitária, decorrentes da presença dos garimpeiros nos anos anteriores, haviam espantado os animais de caça e afastado os índios do trabalho nas roças, tornando as instalações da mineradora uma importante fonte de subsistência para as populações da região.

Ao mesmo tempo, os reides envolvendo a utilização das armas de fogo proliferavam e extrapolavam as fronteiras do Brasil. No dia 14 de junho de 1979, o jornal *O Estado de São Paulo* noticia que um grupo de índios da Venezuela é atacado por guerreiros Yanomami oriundos do lado brasileiro, que invadem a região do rio Siapa portando armas de fogo. Vários deles são mortos a tiros e o incidente é investigado pelas autoridades venezuelanas.

Não obstante os planos de exploração mineral na região, em março de 1982 a área indígena Yanomami é interditada pelo Ministério do Interior com 7 milhões e 700 mil hectares. Mesmo com a delimitação do território e a denominação da área como Parque Indígena Yanomami, a Funai deixa evidente sua posição contrária à demarcação e apóia a Codesaima, que obtém, em 1983, uma concessão para pesquisa e lavra de cassiterita na bacia do rio Parima. Por meio de um convênio, batizado de Plano de Aproveitamento Econômico da Jazida Estanífera de Surucucus, estabelecido com o órgão indigenista, a Codesaima pretende transformar o posto indígena instalado na serra em um centro de treinamento de mão-de-obra indígena. Visando a utilização do trabalho dos Yanomami, a empresa alega ter como objetivo levar "os benefícios da exploração mecanizada da cassiterita de Surucucus à população indígena — ociosa e marginalizada no processo de desenvolvimento regional" (CCPY, 1989:13).

Frustrados pelo fracasso da iniciativa do então presidente João Figueiredo, que por meio de um decreto tenta efetivar a liberação da mineração em áreas indígenas[71], e sentindo-se ameaçados pela instalação de empresas multinacionais nas áreas de garimpo, segmentos políticos e empresariais do Território de Roraima orquestram a "invasão pacífica" da serra das Surucucus.

No dia 13 de fevereiro de 1985, o jornal *A Crítica*, de Manaus, noticia a organização de uma "operação de guerra" voltada a invadir o garimpo e transformar a região em uma nova Serra Pelada. O principal articulador da invasão foi José Altino Machado, um piloto e empresário de garimpo com larga experiência em atividades ligadas à garimpagem no Pará e nos arredores de Manaus. Com a ajuda do geólogo Antônio da Justa Feijão, José Altino identificou as principais concentrações de

[71] Devido à grande mobilização da sociedade civil contra a proposta, sua publicação no diário oficial foi cancelada pelo próprio Presidente. Sobre mineração em terras indígenas naquele período, ver principalmente: Lopes da Silva, Santos & Luz, 1986.

minerais valiosos de Roraima, optando pela ação em Surucucus. Posteriormente, ambos fundaram a União dos Sindicatos dos Garimpeiros da Amazônia Legal (Usagal), que, em 1990, reunia um universo de 800 mil homens sob seu controle (Eusebi, 1991).

Os detalhes da operação foram acertados durante a eleição para a diretoria da recém-criada Associação dos Faiscadores e Garimpeiros do Território Federal de Roraima, da qual José Altino era vice-presidente. Os garimpeiros foram mobilizados com panfletos distribuídos nos bairros da periferia, por meio dos quais eram informados da abertura do garimpo e da disponibilização de cinco aviões localizados nas fazendas ao redor de Boa Vista (OESP, 17/02/1985; CCPY, 1989).

O primeiro passo era efetivar a instalação de uma base em Mucajaí, viabilizando as operações de transporte dos garimpeiros e víveres para Surucucus. Após esse período inicial, a invasão seria intensificada, tornando possível a entrada de 3 mil garimpeiros na área Yanomami (*A Crítica*, 13/02/1985).

Apesar das manifestações de repúdio feitas pelo DNPM e Funai, e das ações diretas da Polícia Federal no sentido de tentar impedir a invasão, no dia 14 de fevereiro foi deflagrada a operação. No período de duas horas, os cinco aviões à disposição dos garimpeiros levaram ao Surucucus cerca de 60 homens portando armas privativas das Forças Armadas e trajando uniformes de combate (CCPY, 1989).

No dia seguinte foi iniciada uma negociação pacífica a fim de convencer os garimpeiros a desistirem de seu intento. Com o apoio da FAB, panfletos informativos confirmando a interdição das pistas em Boa Vista e a prisão de José Altino foram lançados sobre os invasores (Bezerra de Lima, 1985).

No dia 19, os garimpeiros foram finalmente retirados. Seu principal líder, José Altino Machado, preso no início da operação, foi mantido apenas alguns dias na Penitenciária Agrícola de Roraima. Libertado em seguida, José Altino respondeu ao processo em liberdade e articulou novas tentativas de invasão da área Yanomami (CCPY, 1989).

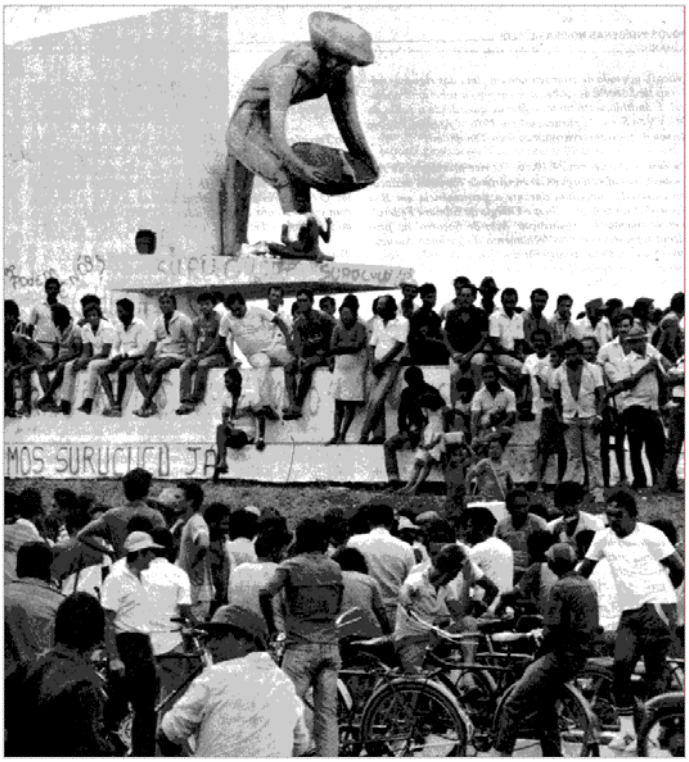


FOTO 9. MANIFESTAÇÃO "SURUCUCU JÁ", BOA VISTA, DÉCADA DE 1980. (FOTO: C. ZACQUINI; CEDI, 1987).

Manifestações públicas no centro de Boa Vista expressavam o descontentamento da população regional com o fechamento dos garimpos. Ela buscava pressionar o governo federal utilizando-se de uma retórica baseada na reedição local do mito do Eldorado. Segundo Claudia Andujar:

"A grande maioria da população de Boa Vista e com certeza todos os garimpeiros do Território afora, assim como muitos donos de táxis aéreos da Amazônia, acreditam firmemente que Surucucus será a salvação do Brasil, por conter minérios que podem pagar a dívida externa, e a salvação do Território que, através da exploração, terá os meios para se colocar financeiramente independente para transformar-se em Estado; individualmente, os garimpeiros e donos de táxis aéreos acham que vão fazer fortuna através da exploração de Surucucus, onde existe MUITO ouro" (Andujar, 1985:90 — grifos no original).

Apesar de frustrada, a ação na serra das Surucucus instaurou um novo método de penetração na área. Em lugar de grandes operações para a tomada dos sítios de mineração, os garimpeiros passaram a formar pequenos grupos que subiam os rios Apiaú, Mucajaí, Novo e Ericó, contornando a pé os bloqueios e pontos de vigilância (CCPY, 1989). Muitos eram originários de pequenos assentamentos de terra localizados na porção leste da Perimetral Norte, e organizavam expedições de garimpo durante os meses de verão, de baixa produtividade para a agricultura (MacMillan, 1995).

Outras porções do território também sofriam, no mesmo período, com o aumento indiscriminado de invasores em busca de minerais valiosos. Na década de 1980, a descoberta de ouro na parte sul da região do rio Ericó levou rapidamente cerca de 5 mil homens ao garimpo conhecido como Santa Rosa.

Com o apoio do DNPM e da Codesaima, esse garimpo — que abrangia cerca de 20 mil hectares ao longo dos rios Uraricoera e Coimim — atraiu os grupos Yanomami de nove aldeias existentes ao longo do rio Uraricaá, deixando-os expostos à malária e à catapora, que rapidamente se espalharam pela região.

Apesar da interdição da área pela Funai no final de 1980 e da solicitação de abertura de um posto de vigilância na região de Boas Novas, 3.800 garimpeiros invadiram a área. A vigilância da Funai e do Exército era intermitente, permitindo a dispersão dos garimpeiros para regiões rio acima em busca de jazidas de ouro e diamantes. O trânsito de garimpeiros e prostitutas somava-se às dezenas de pousos e decolagens que abasteciam grotas, cantinas e farmácias com alimentos, maquinários e remédios, vendidos literalmente “a peso de ouro”.

Os índios da região aprenderam as técnicas de garimpagem, subordinando as atividades de extração do minério aos critérios de sua organização social e à

sazonalidade dos trabalhos na roça. Mas a intensificação do garimpo e a proliferação de cantinas e pistas de pouso — pontos de fornecimento de bens industrializados e alimentos — causaram o incremento da produção indígena de ouro, aumentando a dependência e a confusão em relação à presença dos invasores. Baseando-se em pesquisas realizadas nas regiões de Santa Rosa e Paapiu, Marco Antonio Lazarin escreve:

"Em um dia de viagem de canoa os Xiriana podem chegar às cantinas e ali fazerem suas trocas em situações extremamente vantajosas para os brancos e desvantajosas para os índios, que, todavia, não têm alternativa. Esse contato freqüente gerando uma certa dependência mútua tem feito com que os próprios indígenas, confusos, não mais se sintam tão certos da validade da retirada dos garimpeiros das áreas onde se fixaram com comércio..." (Lazarin & Vessani, 1987:31).

No mesmo período, garimpeiros ocupavam a área de pequenos grupos locais sem nenhum contato direto com as frentes de expansão na região compreendida entre os rios Apiaú e Catrimani. As invasões agravavam a situação de saúde e provocavam diversos conflitos, que, por vezes, redundavam em mortes de ambos os lados.

Em 1985, um grupo de guerreiros Yanomami, armado de flechas e espingardas, toma a frente nas tentativas de expulsão dos garimpeiros de suas áreas. Os índios queimam barracas e roças nas proximidades de um garimpo, quebram as ferramentas e enfrentam uns 40 homens armados em plena atividade de garimpagem, exigindo sua retirada imediata (CCPY, 1989). Mesmo após uma operação de desintrusão que envolveu agentes das Polícias Militar e Federal, em meados da década de 1980, cerca de 600 homens trabalhavam na região. A presença de policiais em um posto de vigilância da Funai no rio Apiaú não

conseguiu barrar o fluxo de garimpeiros, que passaram a receber mantimentos por meio de lançamentos aéreos previamente anunciados pela Radio Nacional de Boa Vista. Em setembro de 1984, o número de invasores na região já era de cerca de 1.200, provocando uma intensa reação de ONGs indigenistas e de direitos humanos, que passaram a pressionar a Funai pela expulsão dos garimpeiros.

Em 1985, a Polícia Federal deflagra uma operação de retirada dos invasores de Santa Rosa, na região do rio Ericó, mas sua ação é marcada por abusos e violência, criando um clima de confusão e revolta por todo o Território, sem produzir o resultado esperado: a saída dos garimpeiros.

A explosão do preço do minério no mercado internacional e a existência de diversos locais para a extração do ouro de aluvião, que demanda uma tecnologia rudimentar, chamam a atenção de uma massa de trabalhadores rurais, que são atraídos à região amazônica pela abertura das grandes estradas e pelo estabelecimento dos projetos de colonização da década de 1970. O clima político do período favorecia os empreendimentos na área de mineração, e o fechamento de uma série de garimpos no Pará e Rondônia encorajava pequenos empreendedores a buscarem novas regiões para a exploração de ouro e diamantes (MacMillan, 1995).

Confirmando as previsões feitas por Kenneth Taylor dez anos antes[72], a antiga pista *Maraxiu theri*, às margens do rio Couto de Magalhães (*Paapiu*), torna-se a mais importante via de acesso ao interior da área Yanomami. Ampliada sob a responsabilidade do Ministério da Aeronáutica em 1986; no âmbito das obras do Projeto Calha Norte (PCN), a pista de Paapiu foi convertida, cerca de um ano depois, no centro de atividades ilegais de mineração nas proximidades.

---

[72] Ver Taylor, 1979:70-73.

A efetivação do Calha Norte e a instalação dos Pelotões Especiais de Fronteira (PEF) no interior da área Yanomami agravaram ainda mais a situação caótica iniciada pela presença dos garimpeiros.

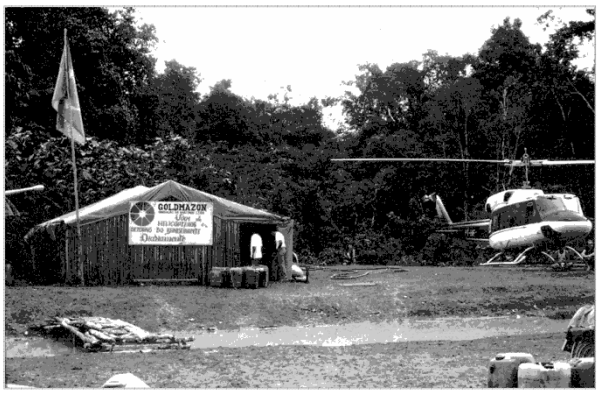


FOTO 10. MINERADORA GOLDAMAZON, PAAPIU. (FOTO: C. ANDUJAR; AÇÃO PELA CIDADANIA, 1989).

Durante as obras de recuperação e ampliação das pistas de pouso do Paapiu e Surucucus, as equipes de operários garantiram sua sobrevivência caçando nas proximidades do posto. Também introduziram bebidas alcoólicas e revistas pornográficas entre a população local (Albert 1989a). Lixo e latas de óleo diesel espalhadas pelo canteiro de obras somavam-se a uma total ausência de controle preventivo e infra-estrutura de assistência sanitária. Incessantes epidemias de gripe, com uma taxa de complicações respiratórias entre 30% a 70% dos casos, ocasionaram mortes e uma degradação brutal da situação sanitária em toda a região. De apenas duas mortes em 1985 (antes do início das obras), o número de óbitos registrados nas comunidades próximas de Surucucus saltou para 29 entre 1986 e junho de 1987, atingindo principalmente crianças de 0 a 5 anos (11 mortes) e adultos com mais de 55 anos (10 mortes) (Menegola *et al*. 1988:14-15, *apud* Albert, 1989; Lazarin & Vessani, 1987).

Após concluídas as obras em Paapiu, nenhum contingente do Exército permaneceu no local para o controle e fiscalização da utilização da pista (Ramos, 1993). Sua localização permitia o acesso a uma rede de picadas que levavam a umas 50 lavras, servindo também a aproximadamente outros 30 locais de pouso clandestino e inúmeros heliportos improvisados, ligados a outros centros de garimpo na região

(Albert, 1989). O barracão da Funai e o barracão da Polícia Militar de Roraima, que assinalariam a presença do Estado na região, foram abandonados sob a alegação da total ausência de apoio do órgão indigenista (Ação pela Cidadania,1989).

Enquanto isso, a invasão dos garimpeiros ganhava força. Em janeiro de 1988 estimava-se que já existiam 10.000 pessoas trabalhando ilegalmente no interior da área Yanomami, extraindo cerca de 30 quilos de ouro por dia e utilizando 60 pequenos monomotores para seu deslocamento, dos quais a cada dia desembarcavam com redes, sacos de alimentos, armas e instrumentos para mineração (FSP, 23/01/88).

Os garimpeiros que ocuparam as regiões dos rios Catrimani, Apiau, Mucajaí e Auaris, além da serra das Surucucus e Couto de Magalhães, haviam divulgado, por intermédio da Associação dos Garimpeiros de Boa Vista, uma nota à imprensa assinada por mais de 1.000 membros, na qual afirmavam:

"Não estamos com medo da PF, Polícia Civil, PM, nem tampouco da Funai. Não vamos abandonar a região. Temos garantias políticas de que o Exército e a FAB não vão intervir. Temos o apoio da classe empresarial de Roraima de que não seremos retirados da região de garimpos" (JB, 04/09/87).

FOTO 11. AVIÕES DE APOIO AO GARIMPO NO AEROPORTO DE BOA VISTA, 1989. (FOTO: C. ANDUJAR; AÇÃO PELA CIDADANIA, 1989)

Em um levantamento feito pela Funai e pela Polícia Federal, entre 19 e 21 de dezembro de 1989, foram identificadas 82 pistas clandestinas para pouso de aviões utilizados pelos garimpeiros. Nos rios Mucajaí e Uraricoera foram localizadas 200

balsas bombeando cascalho para a retirada do ouro. Além da garimpagem no leito dos rios, foram descobertos garimpos, no interior da floresta, que haviam causado a destruição de áreas em um raio de 3 quilômetros a partir de um ponto central. Observaram-se cerca de 500 barracas de lona em cada um dos acampamentos instalados nas aldeias de Paapiu, Mucajaí e Waikas. Nesse levantamento foi constatado também que três quartos do ouro retirado nos garimpos eram contrabandeados para a Venezuela (*O Globo*, 06/01/90).

Em 1990, o número de garimpeiros oscilava entre 4 e 5 dezenas de milhares, espalhando violência e morte entre as comunidades indígenas. Os Yanomami, inconformados com a destruição da floresta, as epidemias incessantes e a violência, sentiam-se traídos pelos garimpeiros, que haviam chegado à região afirmando serem amigos e distribuindo armas, roupas, ferramentas e alimentos. Ao final, maltratavam as pessoas e levavam a morte às comunidades. Em um depoimento coletado e traduzido para o francês por Pierrete Birraux, uma das principais lideranças indígenas da serra das Surucucus demonstra sua indignação frente a essa situação:

FOTO 12. MULHER YANOMAMI VÍTIMA DE MALÁRIA E DESNUTRIÇÃO. SURUCUCUS, 1991. (FOTO: M. GURÁN)

« Je suis très em colère... Je me suis enfui de mon 'yano' et d'autres 'Blancs' sont arrivés et ils ont fait une autre piste d'atterrissage. C'était des gens très féroces et alors, nous ne les avons pas tués. Nous nous sommes faits 'amis' avec eux, bien que nous les détestions. 'Laisson-les habiter simplesment ici'. C'est ainsi que je pensais.

Nous les avons laissés travailler et ils ont dit qu'ils nous donneraient des objets, qu'ils seraient généreux, qu'ils nous nous donneraient des fusils. 'Ne nous attaquez pas. Nous sommes des amis. Nous allons

vraiment vous protéger'. C'est ainsi que les orpailleurs ont parlé et nous les avons acceptés comme des 'bonnes gens'. Bien qu'ils aient des maladies, nous les avons acceptés. De toute façon, nous ne pouvions rien faire d'autre...
Quand nous avons été tous malades, j'ai commencé à être mécontent: 'Ah, c'est ainsi que sont ces gens.' Ils nous avaient fait croire qu'ils n'y aurait pas d'épidémies, que nous ne mourrions pas, mais c'était faux car nous allons tous mourir. La malaria ne va plus s'arrêter. C'est ce que j'ai dit aux miens...
[...] J'étais allé chez les 'napë' pour les tuer, je les ai maltraités et ensuite, ce son eux qui sont vênus chez moi. Ils ont tué les vieux. Et maintenant, je n'ai plus tellement envie de me venger car ils sont très agressifs » (cf. Birraux, 1992 :28).

Em agosto de 1987 um sangrento conflito havia deixado quatro índios e um garimpeiro mortos. Segundo a descrição contida no dossiê "Conflito e Morte no Garimpo de Couto de Magalhães" (CCPY/Inesc, 1987[73]), um grupo de índios Yanomami da região do Mucajaí havia montado um acampamento de garimpo no rio Couto de Magalhães. Ao retornarem de uma visita feita a seus parentes, encontraram suas instalações ocupadas pelos garimpeiros. Dias depois, os Yanomami — armados com arcos e flechas e duas espingardas — voltaram ao acampamento a fim de convencer os intrusos a deixarem o local. João Davi Yanomami descreve o acontecimento:

"Eu cansei de falar pros Yanomami: 'Tenha calma porque nós não somos igual o garimpeiro, porque o garimpeiro tem muita arma, tem muito revólver, tem muita pistola, garimpeiro não vai desarmado'. Eu falei pra eles, mas meus parentes não esperaram, eles estavam doidos para tomar as coisas. Então fui sozinho atrás deles. Aí, quando eu fui chegando, eu ouvi tiro. Morreu meu tio, morreu outro parente e outro meu tio e um do Mucajaí também, foram quatro" (cf. Ação pela Cidadania, 1990:28).

---

[73] Ver também CCPY, 1989:44-55.

O grupo Yanomami foi recebido com tiros de rifles e revólveres. Três deles morreram ali mesmo, e o quarto, a pouca distância. Os garimpeiros enterraram no acampamento os três Yanomami assassinados. Vários invasores também foram atingidos no mato enquanto tentavam fugir do conflito, mas apenas um corpo foi encontrado pela polícia. Esse incidente levou a uma operação militar na área envolvendo a FAB e o Batalhão Especial de Fronteiras do Exército, que retiraram cerca de 500 garimpeiros da região ao longo de três meses de ação na selva.

A crise gerada pelo conflito e a decorrente expulsão dos invasores, no entanto, forneceu aos setores antiindígenas o argumento necessário para a retirada de todas as equipes ligadas a ONGs e missões religiosas que prestavam atendimento médico aos Yanomami. Alegando a ameaça a interesses nacionais, o então governador de Roraima, Getúlio Cruz, declara pela TV: "A fronteira Brasileira é para ser ocupada por brasileiros, nesse primeiro momento, brasileiros fardados" (cf. CCPY/Inesc, 1987; CCPY, 1989).

A expulsão das equipes de saúde do interior da área Yanomami ia ao encontro da retórica do "vazio demográfico" nas regiões de fronteira — propalada pelo PCN — e da necessidade da liberação da área para a livre exploração dos minérios por parte dos empresários de garimpo e grandes mineradoras, tornando possível, de uma vez por todas, a tomada das terras Yanomami (Ramos, 1993).

Iniciativas jurídicas também buscavam legitimar a ação dos garimpeiros e tornar sua presença um fato irreversível. Um decreto interministerial de 1988 reeditou o desmembramento do território Yanomami criando 19 áreas indígenas ("ilhas"), circundadas por Florestas Nacionais[74], resultando em uma redução de 70% da

[74] A esse respeito ver principalmente Albert, 1991.

área pretendida para o parque Yanomami (Albert, 1991; MacMillan, 1995). Nas regiões de Florestas Nacionais, foram criadas, em 1990, 3 reservas de garimpagem: Uraricoera, Uraricaá-Santa Rosa e Catrimani-Couto de Magalhães, dando sustentação institucional aos principais pontos de extração mineral.

No auge da invasão garimpeira, todos os Yanomami foram deixados, durante oito meses, sem nenhuma assistência, até que, encabeçada pelo então senador Severo Gomes, foi criada, em colaboração com uma série de entidades civis, antropólogos, intelectuais, artistas e parlamentares, uma comissão batizada Ação pela Cidadania. Seu principal objetivo era "a defesa dos direitos inerentes à cidadania, mediante a mobilização da sociedade civil para o cumprimento da lei" (Ação pela Cidadania, 1989). Um dos focos principais de atuação da Ação pela Cidadania foi o desrespeito aos direitos fundamentais dos Yanomami, que àquela altura eram vítimas de uma sistemática política de genocídio.

A viagem da comissão ao Estado de Roraima se deu entre os dias 9 e 12 de junho, na qual a situação vivida pelos Yanomami da região do Paapiú foi testemunhada por seus membros[75] (Ação pela Cidadania. 1989). Dia 18 de junho, o senador Severo Gomes escrevia na *Folha de São Paulo*:

"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 pela 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.

---

[75] A Ação pela Cidadania atuou também no Acre, investigando ações violentas de grupos de interesse da região contra seringueiros e líderes sindicais. Em Roraima, além da viagem a área Yanomami, a comissão colheu depoimentos dos moradores da região da Raposa/serra do Sol, que também eram alvo de invasões e violências por parte de fazendeiros.

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

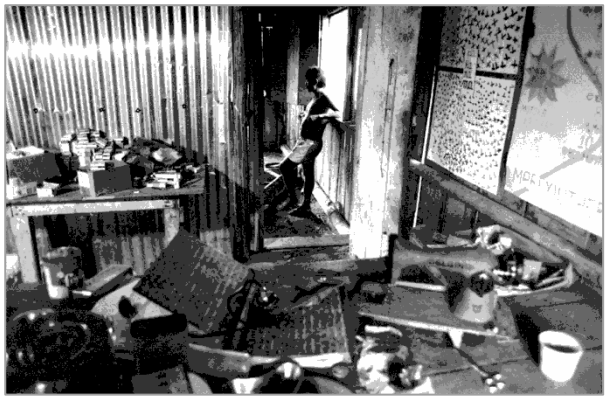


FOTO 13. POSTO ABANDONADO DA FUNAI EM PAAPIU. (FOTO: C. ANDUJAR; AÇÃO PELA CIDADANIA, 1989).

Junto à ponta da pista, de onde arremetem aviões para a decolagem, a cinqüenta metros dela, está a maloca dos Yanomami, antes cercada 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" (FSP, 18/06/1989[76]).

O isolamento da área, criado pela expulsão sumária de todos os profissionais que prestavam atendimento aos Yanomami, foi finalmente rompido. Por meio dos trabalhos da Ação pela Cidadania, a opinião pública pôde de novo ter acesso a informações sobre as atrocidades que ali eram cometidas sob as vistas das autoridades, criando um mal-estar que culminou no lançamento — com apoio do

[76] Ver Cedi, 1991.

PCN — do Plano Especial de Saúde Yanomami (PESY). Este programa, porém, teve poucos resultados efetivos, principalmente devido ao despreparo dos profissionais, à falta de apoio institucional e ao total desconhecimento da situação de saúde entre os Yanomami (Albert ,1989).

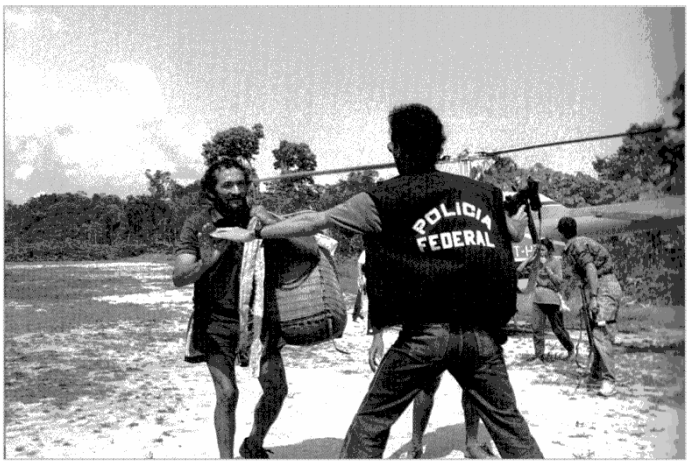


FOTO 14. OPERAÇÃO DA PF, PARAHURI, 1991. (FOTO: M. GURÁN).

O contexto começa a mudar com a eleição de Fernando Collor de Mello à Presidência da República, em 1989. Logo no início de se u mandato, Collor revoga os decretos assinados por José Sarney, seu antecessor, e, procurando chamar a atenção da mídia, anuncia a expulsão dos garimpeiros da área Yanomami. A chamada Operação Selva Livre é implementada, e grupos de policiais federais são enviados à região com a finalidade de destruir as pistas clandestinas usadas no apoio às atividades ilegais.

Os garimpeiros que atuavam de forma esporádica foram os primeiros a ser expulsos, a maioria retornando a seus empregos alternativos. Não obstante, as primeiras fases da Operação revelaram-se absolutamente inócuas frente à capacidade de resistência dos garimpeiros profissionais e ao alto grau de corrupção e ações ilícitas praticadas por policiais e militares, os quais, quando não recebiam dinheiro dos invasores, lançavam-se eles próprios às atividades de garimpagem (Albert, 1989; Ação pela Cidadania, 1989). Após o término da operação, uma grande quantidade de garimpeiros permaneceu escondida na mata, recuperando rapidamente as pistas destruídas pela PF. Por ironia, a ação do poder

público intensificou as oportunidades econômicas para eles, que passaram a se ver livres do monopólio exercido pelos donos de garimpo que tiveram suas pistas dinamitadas (MacMillan, 1995).

As invasões continuaram por toda a década de 1990, levando doenças e desestruturação social aos Yanomami. Mesmo depois da homologação de sua terra, em maio de 1992, notícias de problemas relacionados à presença dos garimpeiros não paravam de chegar à imprensa nacional e internacional[77]. O episódio mais emblemático ficou conhecido como Massacre de Haximu, no qual 16 índios habitantes das nascentes do rio Orinoco foram brutalmente assassinados por garimpeiros brasileiros que atuavam na Venezuela[78].

No final da década de 1990, a PF inicia uma nova fase de desintrusão da área, destruindo motores e todo equipamento de mineração encontrado nos garimpos. Essa ação teve um impacto decisivo sobre as atividades dos invasores, que em sua maioria deslocaram-se para outras regiões (MacMillan, 1995).

Com o término das grandes operações da Polícia Federal, da retirada dos garimpeiros e com o fim da cobertura jornalística, a vigilância sobre a penetração de pessoas não autorizadas foi negligenciada, permitindo que pequenos núcleos de garimpagem permanecessem no interior da área.

O entorno da serra das Surucucus tornou-se, mais uma vez, sítio privilegiado para novas invasões, que, apesar de mobilizarem um número menor de garimpeiros,

---

[77] Para uma síntese dos acontecimentos do período ver principalmente ISA, 1996 e 2001. Para a íntegra de uma série de matérias jornalísticas da década de 1990 ver www.proyanomami.org.br .

[78] Sobre o massacre de Haximu ver principalmente Albert, 1996; Rocha, 1999 e CCPY, 2001.

permitiram a instalação de núcleos de exploração mineral que permanecem até os dias de hoje causando problemas sociais na região[79].

FERRAMENTAS E ESPINGARDAS - UMA INTENSIFICAÇÃO CULTURAL DE MÃO DUPLA

Analisando o contexto de relações que possibilitou a ocorrência do Massacre de Haximu, em 1993, Albert (1996) nos mostra como se dá a escalada das tensões que estão no cerne da maioria dos conflitos decorrentes da invasão maciça e descontrolada que marcou a atividade garimpeira nas terras Yanomami.

Segundo ele, a instalação dos grandes sítios de garimpagem era precedida pela penetração de pequenos grupos de exploradores que buscavam a localização dos veios de ouro. Sua inferioridade numérica tornava-os vulneráveis perante a população indígena, impelindo-os a promover fartas distribuições de bens e alimentos, na tentativa de evitar uma reação negativa dos índios. Estes, devido à pouca experiência no trato com os brancos, interpretavam essa atitude como um sinal de generosidade, geralmente esperada no estabelecimento de laços de aliança intercomunitária. Nessa primeira etapa, o impacto sanitário e ecológico das atividades de garimpagem não era sentido. Apesar de não compreenderem os objetivos dos garimpeiros, os índios não viam seu trabalho como uma ameaça.

Em um segundo momento, o número de garimpeiros aumentava de forma substancial, liberando-os da necessidade da anuência indígena. De ameaça, os índios tornavam-se estorvo, irritando os garimpeiros com as insistentes demandas

---

79 Ao sul e sudeste da serra das Surucucus, a presença de garimpeiros foi documentada principalmente na região do Homoxi (até 1999), no Paapiu, e no alto rio Catrimani, (até atualmente), sendo identificadas quatro pistas clandestinas que davam apoio a cerca de 110 garimpeiros que trabalhavam em barrancos e balsas que atingiam diretamente os leitos dos rios Catrimani e Couto de Magalhães.

pelos bens e alimentos que haviam se acostumado a receber. A relação entre eles passava a ser pautada por falsas promessas de presentes futuros ou por atitudes impacientes e agressivas.

A essa altura, a degradação das condições sanitárias e ambientais já era sentida. Os rios ficavam poluídos, a caça desaparecia e as pessoas começavam a morrer por causa de epidemias de malária, gripe etc., provocando dessa forma a desestruturação econômica e social das comunidades. Os índios passavam a ver os bens e alimentos recebidos dos invasores como uma compensação pela decorrente destruição. Em contrapartida, ao negarem o ressarcimento, os garimpeiros criavam uma situação de hostilidade explícita que dava origem a um impasse: os índios tornavam-se dependentes no exato momento em que os garimpeiros não buscavam mais seu consentimento para a exploração mineral, abrindo a possibilidade para que o menor incidente degenerasse em violência (Albert, 1996).

FOTO 15. JOVEM YANOMAMI "ADOTADO"POR GARIMPEIRO. (FOTO: A. LEITE/FOLHA IMAGEM -DEZ. 1992; ISA, 1996).

As relações entre índios e garimpeiros, baseadas na aproximação, distanciamento e conflito, foram predominantes até meados da década de 1990. Nesse período, a violência explícita e as epidemias afligiam a todos. Os Yanomami, na maioria das vezes, inseriam os invasores em sua lógica, interpretando as mortes causadas pelas doenças como fruto de feitiçaria dos garimpeiros ou de grupos inimigos. Cada parente morto demandava a eliminação de um membro do grupo identificado como agressor, aumentando ainda mais a dramaticidade da tragédia que ocorria na região.

Em um dos casos, por exemplo, um homem de cerca de 30 anos, habitante da região do *Okomou u* (sul de Surucucus), conta que, após a morte de vários de seus parentes — vítimas da malária —, decidiu vingá-los atacando os garimpeiros. Em suas investidas, fingia ser amigo dos invasores, conseguindo destes cartuchos e facões que ele utilizava, em seguida, para matá-los. Quando eliminou o sexto garimpeiro, seu pai pediu que parasse, pois o número de mortos já era suficiente. A vingança estava cumprida.

Com a desativação da maioria dos garimpos após as seguidas operações realizadas pela Polícia Federal, pequenos núcleos permaneceram no interior da área, garantindo sua presença com o apoio dos Yanomami mediante a distribuição de armas de fogo em uma escala ainda maior. Incrustados em regiões de acesso extremamente difícil, esses garimpeiros estreitaram suas relações com as comunidades indígenas e tornaram-se a única fonte de bens industrializados acessível a elas. As espingardas e a munição disponibilizadas foram imediatamente inseridas nas redes de troca. Isso potencializou o sistema de vinganças em decorrência de um maior número de mortes, dificultando o movimento de retração das hostilidades, que é característico das relações de antagonismo [80].

De fato, a utilização de armas de fogo nos conflitos intercomunitários tornou-se, a partir de meados da década de 1990, uma das principais causas de mortalidade entre os Yanomami. Das 54 "mortes violentas" registradas durante a década de 1990, as causadas por armas de fogo somaram 22 (41%). Essa proporção aumenta, entretanto, se considerarmos nessa estatística uma parcela dos 15 casos (28%) de morte do mesmo tipo nas quais a arma utilizada não foi informada.

---

[80] Sobre o ciclo de desenvolvimento das relações de antagonismo, ver infra, capítulo 5.

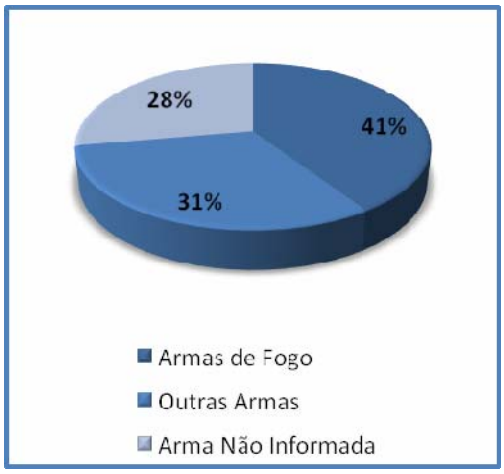


FIGURA 7. COEFICIENTE DE UTILIZAÇÃO DE ARMAS DE FOGO EM CASO DE MORTE VIOLENTA, DÉC. 1990 (PARIMA E AUARIS).

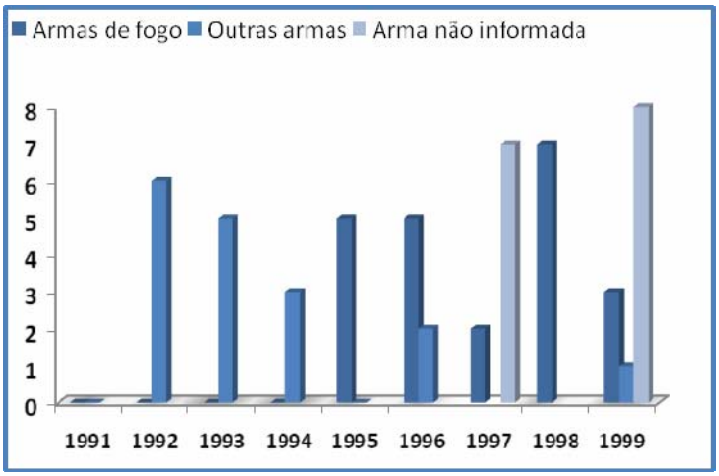


FIGURA 8. UTILIZAÇÃO DE ARMAS DE FOGO EM MORTES VIOLENTAS, DÉC. 1990 (PARIMA E AUARIS).

Levando em conta apenas as regiões do Parahuri e da serra das Surucucus nos primeiros três anos da década de 2000, a utilização de armas de fogo em mortes violentas confirma a tendência da década anterior, apresentando, porém, uma preocupante intensificação. Das 30 mortes violentas registradas de 2000 a 2003 nessas duas regiões, 21 (70%) foram em decorrência do uso de armas de fogo, enquanto apenas 9 (30%) envolveram exclusivamente outras armas.

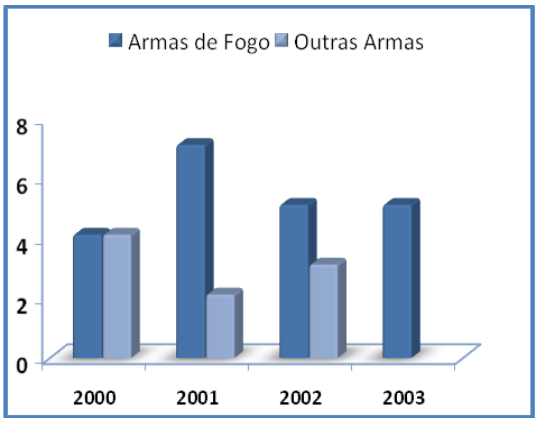


FIGURA 9. UTILIZAÇÃO DE ARMAS DE FOGO EM MORTES VIOLENTAS, 2000-2003 (SURUCUCUS E PARAHURI)

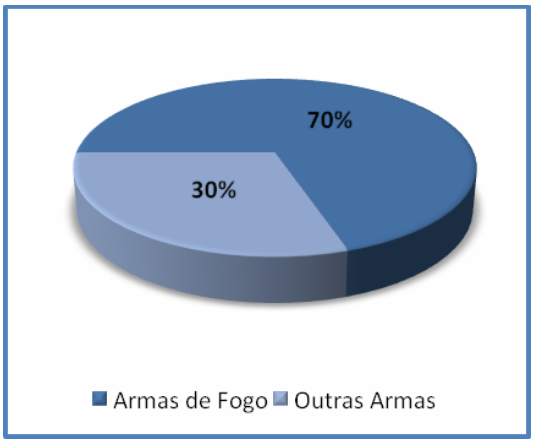


FIGURA 10. COEFICIENTE DO USO DE ARMAS DE FOGO EM MORTES VIOLENTAS 2000-2003 (SURUCUCUS E PARAHURI)

* * *

O impacto da introdução de bens industrializados — sobretudo ferramentas de metal e armas de fogo — teve dois sentidos diferentes, que influenciaram, por um lado, as relações de aliança, e por outro, o sistema de agressões.

Como vimos acima, a disseminação das ferramentas de metal a partir de meados do século XX produziu o redirecionamento das redes de troca, que anteriormente cobriam longas distâncias e permitiam aos Yanomami do interior o acesso aos objetos disponibilizados pelos grupos Caribe e Aruaque que ocupavam o entorno de sua região. O acesso a essas ferramentas possibilitou sua expansão, liberando-os da dependência das áreas de vegetação secundária, e permitindo, além disso, a ampliação das áreas de cultivo e o incremento da quantidade de víveres disponíveis. O aumento das roças proporcionou aos grupos aliados uma convivência prolongada durante os grandes rituais funerários intercomunitários (*reahumu*), nos quais os laços de amizade e apoio mútuo são reafirmados por meio de trocas de bens, de compromissos matrimoniais e de serviços rituais ligados ao sepultamento dos mortos. Em um verdadeiro processo de "intensificação cultural", as relações de troca e os laços de parentesco foram expandidos, permitindo o "... fortalecimento das noções indígenas de boa vida" (Sahlins, 1997:60).

Por sua vez, o impacto das armas de fogo no sistema de agressão dos Yanomami vem causando transformações perversas nos ciclos de vingança, que se articulam com os rituais funerários. Quando ocorrem ataques com armas convencionais (sobretudo arcos e flechas), o número de mortos resultantes é reduzido, fazendo com que o ciclo de vinganças seja movimentado durante anos sem grandes prejuízos à vida dos Yanomami. Com o emprego das armas de fogo, no entanto, a mortandade foge ao controle, provocando retaliações proporcionalmente mais violentas. As comunidades atingidas partem em busca de armas e munição, tornando-se reféns de um círculo vicioso que é realimentado a cada vítima.

Se, por um lado, a introdução das ferramentas permitiu aos Yanomami uma realização ampliada de seus rituais e laços intercomunitários; por outro, a proliferação das espingardas, aliada às demais conseqüências nocivas da presença dos núcleos de garimpo no interior da área, vem desestabilizando o funcionamento de seu sistema de agressões. O impacto dessa transformação ainda é de difícil mensuração. O aumento dos conflitos atrapalha os deslocamentos pela mata, as atividades de plantio, de caça e coleta. Impede também às agências responsáveis pelo atendimento o pleno exercício de suas atividades, acarretando conseqüências negativas para o controle sanitário e para os programas de educação e capacitação.

A fim de melhor compreendermos as implicações desse processo, passo, em seguida, à descrição da dinâmica das alianças intercomunitárias e das características específicas da organização social dos habitantes da serra das Surucucus. Voltarei posteriormente à questão da proliferação das armas de fogo, com o objetivo de inseri-la e um quadro mais amplo, evitando, dessa forma, impressões apressadas e inadequadas a respeito do tema.

CAP. 4 - AS ALIANÇAS E A DEFINIÇÃO DAS UNIDADES SOCIOLÓGICAS

A compreensão da dinâmica de formação e dissolução de alianças, fundamental para a análise dos conflitos que marcam a história da serra das Surucucus, passa indiscutivelmente pela definição das unidades sociológicas que compõem o mapa das relações de amizade e antagonismo na região.

Na paisagem social de Surucucus, a tendência à perpetuação de relações de troca matrimonial ao longo do tempo, associada ao casamento preferencial com a prima cruzada bilateral, adquire uma feição peculiar. Quando relacionada a um padrão centrípeto de ocupação/dispersão, a manutenção de relações intercomunitárias entre um conjunto populacional restrito, habitante de uma região socialmente circunscrita (Chagnon, 1973; 1997:75), origina unidades discretas de cunho supralocal, como as que são comuns em outras áreas etnográficas[81]. Essas unidades, doravante referidas pela noção de "grupos endogâmicos de vizinhança"[82], compõem um quadro de relações em constante transformação, variando em um *continuum* que vai da amizade — concretizada por alguns casamentos e pelo convite à participação de rituais funerários — ao antagonismo, geralmente levado às vias de fato mediante a realização de reides recíprocos que movimentam intensos ciclos de vingança. Com uma natureza mais histórica que estrutural (Viveiros de Castro, 2002a), essas unidades relacionam os padrões de

[81] Tenho em mente principalmente o contexto Jivaro, analisado por P. Descola, 1981 e 1982; e Taylor, 1983 e 1985. Sobre a questão da morfologia dos processos supralocais na Amazônia ver Viveiros de Castro, 2002: cap. II:104-105.

[82] Optei pela noção de "grupos endogâmicos de vizinhança", a fim de resguardar a especificidade dos conjuntos Yanomami frente ao "nexus endogâmico" de Descola e Taylor. A idéia de "nexus" me parece ter uma estreita ligação com a figura dos "grandes-homens", que no caso Jivaro, aglutinam em torno de si toda a população dos conjuntos supralocais; fato não observado entre os Yanomami. A noção de grupos de vizinhança foi elaborada por Ales (1990) para os Yanomami da serra Parima sem, no entanto, enfatizar o caráter endogâmico de suas relações matrimoniais.

ocupação do espaço às trocas matrimoniais de uma maneira peculiar, adicionando novos elementos ao debate a respeito da organização social Yanomami[83].

Dos "blocos de população" de Napoleon Chagnon (1966,1968, 1974), aos "conjuntos" de Jacques Lizot (1984), passando pelo "conjunto multicomunitário" de Bruce Albert (1985) e pelos "grupos de vizinhança" de Catherine Alès (1990), podemos notar uma série de diferenças no que tange ao padrão de ocupação/migração dos Yanomami em cada contexto analisado. Apesar de imbricados e articulados por um universo cosmológico comum, fundamentado na predação ontológica do exterior como condição da reprodução social, as variações nesses parâmetros produzem, no plano de sua atualização, uma série de transformações que permitem a visualização de princípios de elaboração e perpetuação de redes que articulam a troca de bens, esposas, notícias, conhecimentos e agressões.

A descrição apresentada a seguir é baseada em dados coletados mediante a realização de entrevistas semi-estruturadas (feitas na língua nativa), o preenchimento de formulários individuais contendo informações genealógicas e demográficas, o mapeamento das rotas de migração e a visualização do padrão local de ocupação do território. Sempre que possível, a identificação e o georreferenciamento dos locais indicados na toponímia indígena foram concretizados por meio do reconhecimento *in loco* e da plotagem com GPS de pontos significativos da geografia, posteriormente localizados (com a ajuda de informantes) em uma base cartográfica elaborada para este trabalho. Por meio deste levantamento, foram dimensionadas e referenciadas cartograficamente as porções do território ocupadas por cada um dos grupos endogâmicos de

---

[83] Ver, Chagnon, 1966 e 1968; Lizot, 1975; 1984a, 1984b; Shapiro, 1972, 1974; Ramos, 1972, 1995; Ramos & Albert, 1977; Taylor & Ramos, 1975; Taylor, 1977; Albert, 1985; Saffirio, 1985.

vizinhança, além de seus movimentos em cerca de um século de migrações sucessivas.

A qualidade das informações obtidas, porém, não é homogênea. Diversas dificuldades contribuíram para esse fato. Como em outras partes da área Yanomami, uma rígida interdição sobre nomes pessoais dos vivos e, sobretudo, dos mortos, torna por demais árida qualquer tentativa de levantamento genealógico. Os censos populacionais não são de grande ajuda. Os mais antigos datam da década de 1980, mas foram elaborados apressadamente durante campanhas emergenciais de vacinação, caracterizando-se pela incompletude e pela inconsistência. Os dados mais recentes foram, em sua maioria, coletados por profissionais despreparados para a tarefa, que responderam ao tabu que encobre os nomes pessoais com uma sanha onomástica que, em muitos casos, tornou ainda mais difícil a identificação das pessoas. Somam-se a isso: as dificuldades de locomoção — realizada quase sempre a pé —, a quantidade de deslocamentos individuais e coletivos, a resistência de alguns Yanomami a responder a perguntas e, acima de tudo, minhas limitações no domínio da língua. Não obstante, utilizarei casos emblemáticos e alguns resultados estatísticos a fim de demonstrar os argumentos apresentados a seguir.

OS "GRUPOS ENDOGÂMICOS DE VIZINHANÇA"

Ao todo, foram observados na região estudada pelo menos 5 "grupos edogâmicos de vizinhança", compostos por unidades domésticas dispersas, de tamanhos variados, ligadas por relações histórico-demográficas e pela perpetuação de alianças matrimoniais. Esses conjuntos não são institucionalmente explícitos e não recebem nomes que os identifiquem como grupos corporados ao longo do tempo. Cada unidade residencial que compõe o conjunto considera-se econômica e politicamente autônoma, solidarizando-se com as demais em momentos de conflito

e guardando uma idéia de proximidade em geral traduzida pela expressão *kami yamakɨ* (nós), em oposição a *xomi thëpë* (outras pessoas)[84].

O pertencimento a esses grupos se dá a partir da ocupação coletiva de áreas identificadas por referências toponímicas. Mesmo não sendo nomeadas ou formalmente delimitadas, essas áreas são reconhecidas pelos conjuntos vizinhos e designadas pela categoria *urihi* (terra/floresta)[85] .Assim, a região identificada, por exemplo, com os *Mayepou theri* (habitantes do rio dos tucanos) é reconhecida por seus vizinhos como *Mayepou theri urihipë hamɨ* (a floresta dos habitantes do rio dos tucanos).

A composição dos grupos endogâmicos de vizinhança é alterada constantemente, seguindo o movimento das unidades residenciais que se deslocam por sua região devido a questões econômicas (abertura de novas roças/escassez de recursos faunísticos) ou políticas (intensificação ou relaxamento dos conflitos). Nessa movimentação, membros de um mesmo conjunto podem se unir em uma casa coletiva (*xapono*), ou optar pelo isolamento, posicionando-se em relação às unidades mais populosas — do ponto de vista geográfico e político —, segundo critérios pessoais ligados à preservação da autonomia, à distância de suas roças ou à segurança contra investidas inimigas[86].

---

[84] Apesar de identificarem os membros de um mesmo grupo endogâmico de vizinhança, esses termos possuem um caráter correlativo e contextual, e podem ser empregados para designar relações diversas (Alès, 1990). A utlização de categorias de alteridade que opõe nós/outros entre os Yanomami foi analisada por diversos autores. Ver principalmente: Albert, 1985:cap.VII; Ramos, 1990:96-98; Chagnon, 1968; Colchester, 1982:161-166; Lizot, 1988, 1984a, 1984b; Alès, 1990.

[85] O campo semântico da idéia de *urihi* compreende categorias histórico políticas inclusivas e contextuais, como a região natal ou de residência de um indivíduo (*ipa urihi*), região de origem ou de ocupação de uma comunidade *(kami yamak+ urihipë*), o habitat dos seres humanos (*yanomam thepë urihipë*), em oposição ao dos estrangeiros, inimigos, ou brancos (*napë thepë urihipë*) (Albert, 2001)

[86] Sobre escolhas pessoais em relação à residência ver Alès, 1990.

Como vimos acima, o relacionamento entre os conjuntos não é estanque, podendo variar entre a aliança e o antagonismo. A transformação nas relações entre eles obedece a um ciclo de desenvolvimento das agressões que será analisado no capítulo 5. Por hora, é importante notar que as alianças, geralmente consolidadas por poucos e frágeis casamentos, estão com freqüência sujeitas a boatos e intrigas[87], que reaquecem a memória de conflitos antigos e alimentam acusações de feitiçaria, roubo e adultério. Nesses casos, as relações de aliança podem, a qualquer momento, degenerar em violência explícita, e, em caso de morte, converter-se em relações de inimizade.

Para melhor compreendermos esse cenário, passo à descrição dos grupos endogâmicos de vizinhança da serra das Surucucus. Sua composição será abordada a partir de duas dimensões complementares: os deslocamentos pelo espaço e a dispersão de sua população ao longo do tempo. Em seguida, apresentarei as características fundamentais do sistema de parentesco, a fim de completar o quadro da organização social que rege a formação dos blocos contextuais de aliança e inimizade. Mapas e diagramas ilustrativos guiarão o leitor nesse percurso, na tentativa de tornar menos maçante a narrativa, que, de maneira inescapável, é repleta de nomes de assentamentos e referências geográficas na língua indígena. Por fim, é importante notar que a presença e a relevância dos grupos endogâmicos de vizinhança na organização social e espacial dos Yanomami da região foi analiticamente reconstruída durante o tratamento dos dados coletados em campo.

---

[87] Para uma análise clássica da importância dos boatos entre os Yanomami, ver Ramos, 1995:235-237.

1) *AYKAM THERI*

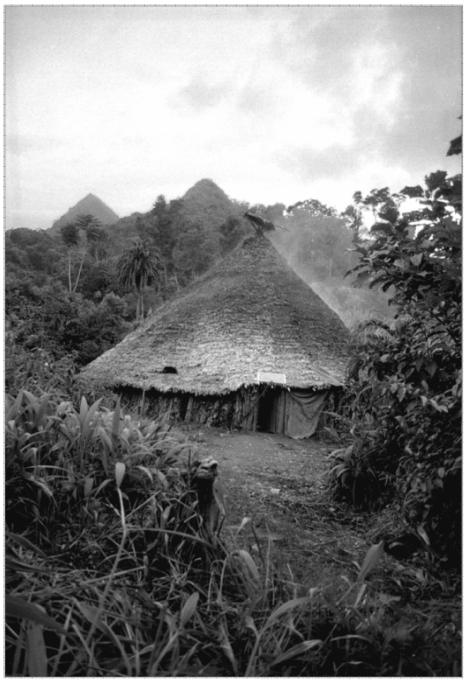


FOTO 16. ASSENTAMENTO XAHÕXE, 2000

Os Aykam (ou *Aykamopë*) *theri* formam um conjunto populacional de 384 pessoas[88], divididas em 5 assentamentos de composição e tamanho variados (*Pirirsi, Xirimihiki, Missowë, Hou Maki* e *Hewethë u)*. As informações sobre sua origem são desencontradas, pois a ocupação das cercanias da *Aykamopë maki* — um conjunto de montanhas localizado a oeste do platô do Surucucus, que serve de referência para sua identificação — ocorreu há cerca de 150 anos.

Algumas pessoas reconhecem uma região entre a área ocupada pelos atuais *Moxahi theri* e um local não identificado denominado *Harimathë hami* (próximo ao atual *Hewethë u)* como seu ponto de origem. Seu deslocamento teria sido motivado por uma série de ataques dos *Kataroa theri* e de grupos Yanomami provenientes da Venezuela (identificados como *Xamathari*), levando-os a ocupar a região atual após uma migração rio acima que seguiu a margem esquerda do Parima[89]. Com a morte dos mais velhos, no entanto, a memória do passado distante foi parcialmente perdida, fazendo com que, hoje em dia, a presente área de ocupação seja considerada sua referência principal.

Os *Aykam theri* foram descritos pela primeira vez na tese de doutoramento de Judith Shapiro (1972), que utiliza essa denominação em referência a 3 grupos que

---

[88] Fonte: Censo Urihi-Saúde Yanomami, 2001.

[89] Sobre os movimentos migratórios responsáveis pela ocupação no entorno da serra das Surucucus ver capítulo 2.

mantinham uma relação de intensa proximidade: *Henama theri*, *Mahakomapi theri* e *Hahanapikɨ theri*.

Segundo Shapiro, dois desses grupos — os *Henama theri* e os *Mahakomapi theri* — constituíam formalmente uma unidade. Sua fissão foi ocasionada por uma discussão que levou o líder dos *Mahakomapi theri* e seus dependentes a abandonarem a casa coletiva, instalando-se em um novo local a apenas 100 metros de distância. Apesar da separação, Shapiro nota que eles continuaram a manter relações de amizade, e que, em alguns contextos, se comportavam como um único grupo (1972:37).

A autora observa, porém, que o significado dos nomes utilizados na identificação de conjuntos populacionais variava segundo o contexto, pois, o mesmo termo usado de forma restrita para identificar os habitantes de um único *xapono* podia ser empregado de maneira mais ampla para designar um conjunto de unidades relacionadas. Assim, o termo *Aykam theri* era utilizado pelos Yanomami distantes em referência a todos os grupos que viviam nas proximidades da missão da UFM. Todavia a mesma denominação, quando aplicada na região do Surucucus, servia para identificar apenas os *Henama theri*, *Mahakomapi theri* e *Hahanapikɨ theri,* que habitavam a *Aykamopë makɨ* quando os demais grupos chegaram à região. Por fim, Shapiro nota que o termo *Aykam theri* era usado algumas vezes para designar apenas os *Henama* e *Mahakomapi theri*, que, como vimos, compunham um único grupo. Nos dias atuais, o termo *Aykam theri* raramente é utilizado de maneira espontânea entre os habitantes dos assentamentos que compõem o conjunto. Pude perceber, contudo, que quando empregado durante a realização de entrevistas e no preenchimento de formulários, esse nome era compreendido por todos como uma referência à totalidade da população outrora identificada por ele, e que atualmente encontra-se dispersa nas 5 unidades acima citadas.

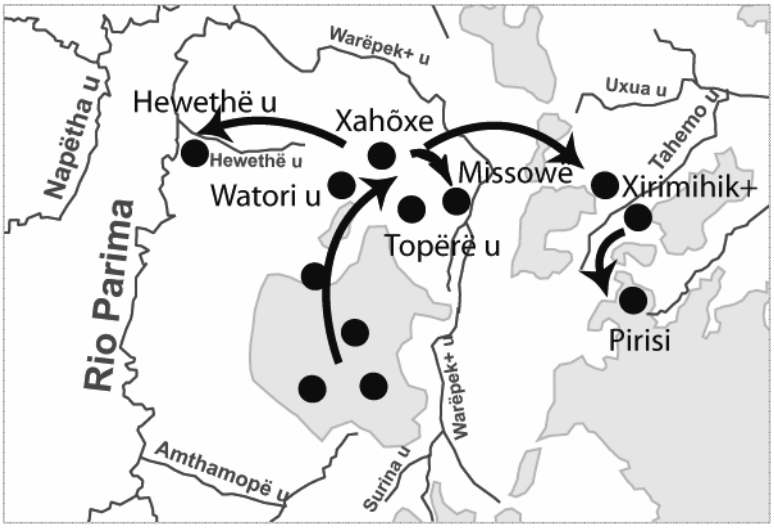


FIGURA 11. ROTA DE DISPERSÃO AYKAM THERI

Após a saída da missão, em 1976, os *Aykam theri* deslocaram-se um pouco para o norte, ocupando os arredores da *Hou mak~~ɨ~~*, uma serra íngreme e pontiaguda localizada a oeste do Surucucus. O primeiro assentamento foi construído às margens do *Watori u*, dando origem, logo em seguida, a um outro, às margens do rio *Topërë u*, ambos pequenos igarapés que nascem nas proximidades da *Hou mak~~ɨ~~*. O esgotamento dos recursos da região provocou um deslocamento em três sentidos diferentes. O primeiro deles foi em direção ao médio *Warëpëk~~ɨ~~ u*, um importante afluente da margem direita do rio Parima, local onde foi fundado o *Missowë*. O segundo sentido da dispersão foi em direção ao topo da serra, onde foi fundado o *Xahõxe*, atualmente rebatizado como *Hou mak~~ɨ~~*. Mais uma vez, no entanto, a insuficiência de recursos fez com que uma significativa parcela da população se deslocasse ainda mais para oeste, ocupando assim a região onde o igarapé *Hewethë u* desemboca no rio Parima. O terceiro rumo foi em direção às margens do *Uxua u*, um rio que nasce no pé da *Yarahei mak~~ɨ~~*, uma grande serra que marca o limite oeste do platô onde está localizado o PB Surucucus, e desagua, alguns quilômetros à frente, no *Mayepo u*. Segundo pude observar, a região do *Uxua u* está ocupada pelos *Xirimihik~~ɨ~~ theri* há pelo menos 20 anos. Uma grande quantidade de xaponos foi construída, e mais de uma dezena de roças em diferentes estágios de produção continuam servindo como fonte de víveres para sua subsistência.

FOTO 17. ASSENTAMENTO MISSOWË, 2000

Com a instalação da frente de atração da Funai, em 1976, parcelas da população do *Xirimihiki* e do *Missowë* deslocaram-se para o platô a fim de ter acesso direto à nova fonte de bens industrializados[90]. Um desentendimento entre diferentes facções contribuiu para a fissão do *Xirimihiki*, fomentando então a criação do assentamento dos *Pirisi theri*, os "habitantes da savana".

Com a criação desse assentamento, o conjunto dos *Aykam* teve garantido o fornecimento dos bens, conseguidos junto aos brancos que habitam a área. Os objetos e alimentos adquiridos, muitas vezes mediante pequenos furtos, são rapidamente escoados para o *Xirimihiki*, e de lá espraiam-se para as demais unidades e grupos aliados.

[90] Ver supra capítulo 2.

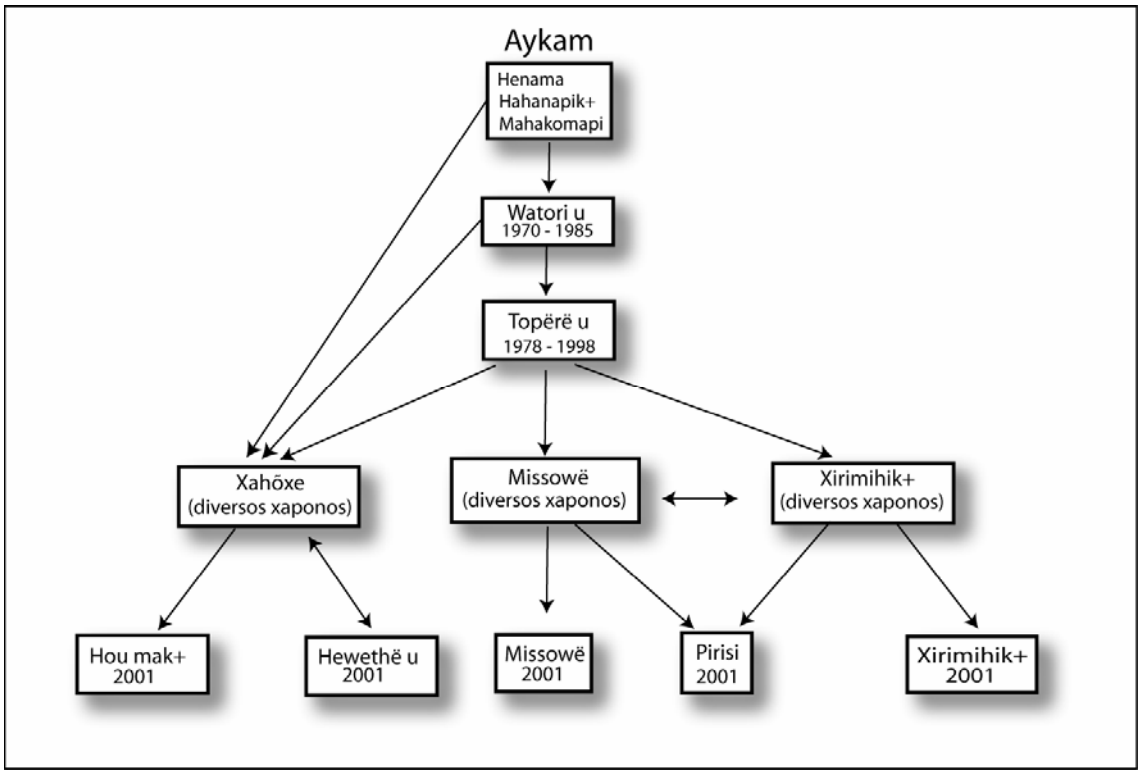


FIGURA 12. DIAGRAMA DE DISPERSÃO AYKAM THERI

No diagrama de dispersão dos *Aykam theri* apresentado acima, a tendência à segmentação do grupo original, a partir da fissão sucessiva dos assentamentos, parece remeter às formas descritas por Chagnon (1968), Lizot (1984) e Albert (1985:122 e 125). Um exame atento da figura, todavia, demonstra o deslocamento parcial das populações, a manutenção dos assentamentos por longos períodos e a reocupação sucessiva de sítios antigos. Mais adiante veremos como esse padrão de ocupação/dispersão é recorrente em toda a região e traz novas questões para o modelo de expansão e exploração pioneira que se tornou clássico nas descrições sobre os Yanomami.

2) *MAYEPOU E TAREMU THERI*

A população da região dos rios *Mayepou* e *Taremu* totalizava, em 2001, cerca de 92 pessoas, divididas em 4 *xaponos* de tamanhos distintos, 3 dos quais localizados a apenas algumas dezenas de metros uns dos outros. No entorno das casas, posicionadas no fundo de um pequeno vale no qual corre o rio *Mayepou*, o mato

fechado denunciava uma presença prolongada. Aproximanamente um terço da população do *Mayepo u* e *Taremu* é composto por ex-habitantes da região do *Watho u,* que durante as décadas de 1960/70 fugiram de uma grande epidemia que parece ter assolado sua habitação original. Apesar de terem permanecido por longo tempo em uma única região e se autodenominarem *Mayepou* ou *Taremou theri*, mais de uma dezena de *xaponos*, com nomes específicos, foram habitados por eles[91], o que indica a ocupação intensa de toda a região em torno dos rios *Ximixi u, Taremou, Mayepou* e *Yaio hoi u.*

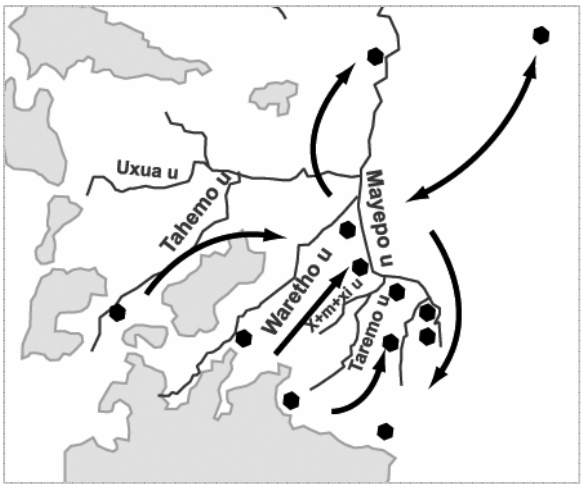


FIGURA 13. ROTA DE DISPERSÃO MAYEPO U

O povoamento da área parece ser muito antigo, uma vez que seus habitantes atuais não possuem na memória nenhuma referência à ocupação de outras regiões ou a rotas migratórias utilizadas por seus ancestrais. Ao que tudo indica, durante o período da permanência da UFM, parte de sua população habitou as margens do *Tahemo u,* que, posteriormente foram ocupadas pelos *Aykam theri* após a fundação do *Xirimihiki*. A aproximação entre os dois grupos se deu de maneira pacífica. Com o estabelecimento da missão da UFM, os *Aykam theri* passaram a intermediar o contato dos habitantes do *Mayepo u* com os missionários, controlando assim seu acesso aos bens industrializados. Shapiro nota que os *Mayepo u theri* evitavam permanecer muito tempo nas cercanias da missão, pois sabiam que isso poderia desagradar a seus aliados:

[91] *Os mais citados são:* Athathëmopë u, Xɨmɨxɨ u, Kanawi u, Xirimopë u, Poriporimopë u, Yauranatha katɨ u.

"[...] *the Mayupàt'eri have as yet been reluctant to spend much time around the Surucucu station since they know that this would displease their Aikamt'eri allies*" (Shapiro, 1972:43).

Atualmente, a relação de amizade entre os dois grupos parece mantida nos mesmos termos. Os *Mayepo u theri* transitam livremente pelas instalações dos agentes que se fixaram no entorno da pista de pouso, sem, no entanto, permanecer muito tempo na região. Os membros dos dois grupos visitam-se uns aos outros e compõe uma aliança contra as investidas de seus inimigos ao norte, os *Moxahi* e *Potomatha theri*, engajando-se em conjunto em expedições guerreiras[92].

3) *ROKO E HAKOMA THERI*

O grupo endogâmico de vizinhança formado pelos *Roko* e *Hakoma theri* é o mais complexo de toda a região. Possui uma população total de 472 pessoas (338 no *Hakoma* e 134 no *Roko*), dispersa por cerca de 11 assentamentos de tamanhos diversos, alguns deles com mais de uma unidade residencial, que ocupam toda a área imediatamente ao sul e a oeste do platô do Surucucus. Sua composição é variada, compreendendo famílias extensas de diferentes origens que estreitaram relações ao longo de pelo menos um século de convivência.

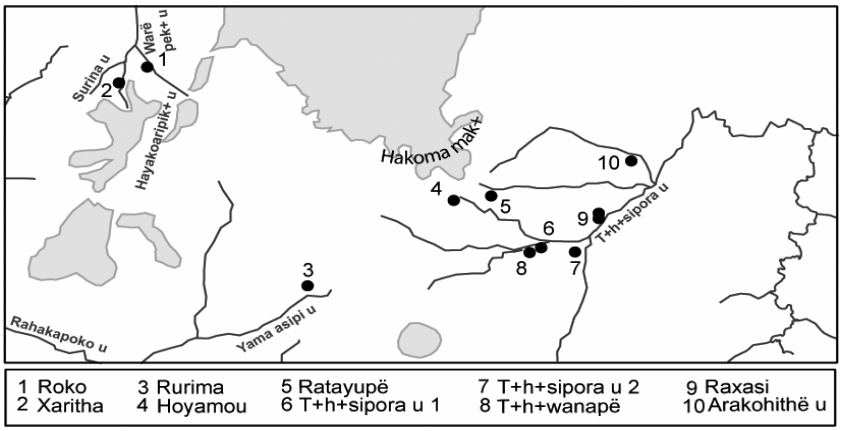


FIGURA 14. LOCALIZAÇÃO DOS ASSENTAMENTOS QUE COMPÕEM O HAKOMA/ROKO

[92] A formação de um bloco de aliança guerreira que opões Aykam e Mayepou theri aos habitantes do Moxahi e Potomatha será analisada detalhadamente no próximo capítulo.

O atual assentamento dos *Roko theri* é composto pelo resultado da união de duas populações distintas. A primeira delas se diz originária da própria região, enquanto a segunda considera-se proveniente de antigos *xaponos* localizados mais ao norte, na margem esquerda do rio Parima.

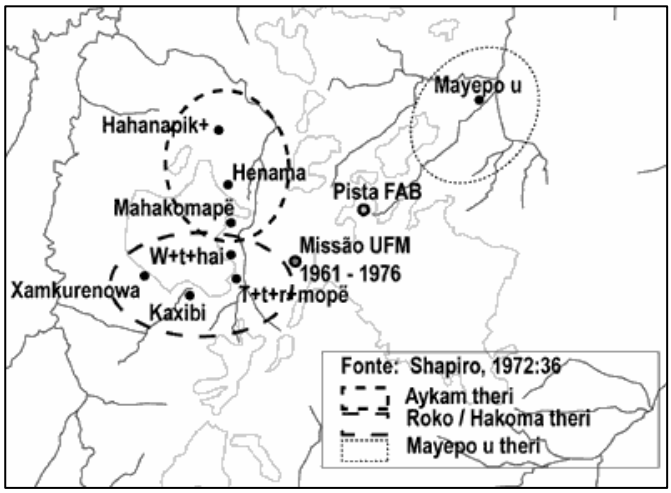


FIGURA 15. ASSENTAMENTOS NO SURUCUCUS - 1972

Há cerca de 50 anos, essas assentamentos conhecidos como *Pari~~k~~i u, Manakasi thë* e *Toxopotha ha* — nas proximidades do atual *Moxahi* —, e, seguindo rotas diferentes, acabaram por fundar os assentamentos dos *Kaxipi theri* e *Xamkrenowa theri*, citados por Shapiro (1972)[93]. Os *Pari~~k~~i u* e *Manakasi theri* atingiram as proximidades da *Roko urihi ham~~i~~,* passando primeiramente pela área de ocupação dos *Aykam*. Devido a uma epidemia que atingiu a região, instalaram-se no *Hahanapiki*, para depois expandir-se ao *Henama ham~~i~~*. Incomodados pela situação de refúgio na qual se encontravam entre os *Aykam*, fundaram dois novos assentamentos, já mais próximos ao *Roko* atual: *Mrakapi* e *Riximiko u*. A escassez de recursos causada pelos conflitos com inimigos ao sul (*Maraxiu theri*) os levou então a fundirem-se com os habitantes do *Toxopotha ha* e ocupar as cercanias do *Roko*, na região do *Kaxipi* e *Xamkrenowa ham~~i~~*, onde fundaram pelo menos 6 assentamentos diferentes. As pressões sofridas pelos constantes ataques dos *Maraxi u theri* fomentaram a criação do *T~~i~~r~~i~~t~~i~~r~~i~~mopi ham~~i~~,* que, por volta de 1970, possuía uma população de aproximadamente 100 pessoas e era o maior assentamento da região (Shapiro, 1972:37). Foi nesse local

[93] Ver diagrama de dispersão abaixo.

que, em 1961, fizeram os primeiros contatos com os missionários da *Unevangelized Fields Mission* (UFM).

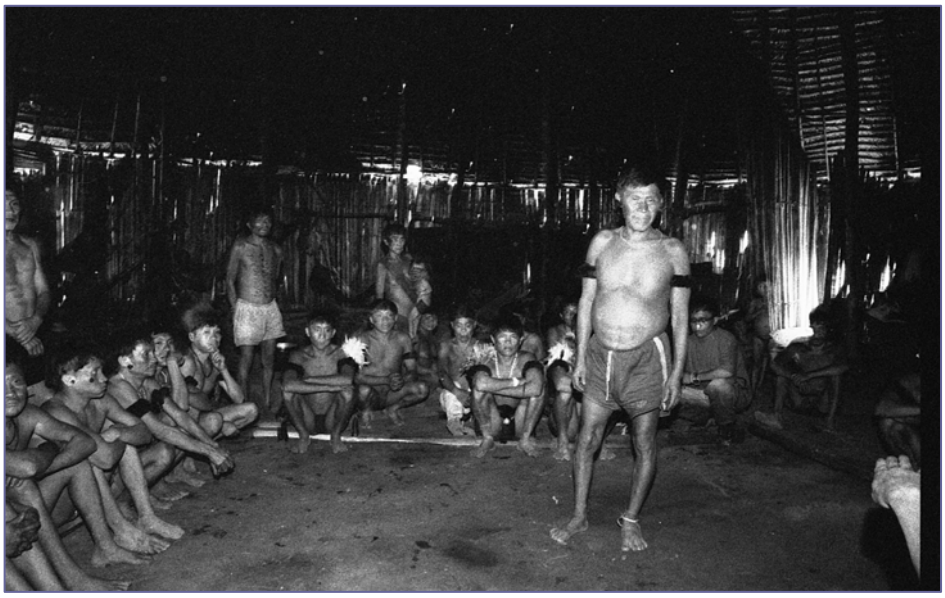


FOTO 18. REUNIÃO ROKO/HAKOMA - 2000

Após a saída da missão da UFM, as relações entre os *Roko theri* e os *Aykam* pioraram, provocando seu deslocamento para a região do *Tëpëxina u*, um rio ao norte do Surucucus que deságua no *Mayepo u*, onde construíram cerca de 10 *xaponos*. No *Tëpëxina u* uniram-se definitivamente com a porção da população que habitava a *Xarita makɨ*, localizada no limite sudoeste do grande platô do Surucucus.

No processo de dispersão no qual se formaram os atuais assentamentos do *Roko* e *Xaritha u*, o padrão de reocupação de sítios antigos, aliado ao trânsito intenso de pessoas entre as diversas unidades, é ainda mais explícito que no caso dos *Aykam*. O retorno à região do entorno da antiga missão da UFM (fase 4 do diagrama) provocou a abertura de uma série de roças nos mesmos locais ocupados no período identificado com a fase 1. Assentamentos como o *Xaritha* (habitado 3 vezes), *Warëpëkɨ* u, *Katumi yano* e *Ixino yano*, entre outros, foram sistematicamente reutilizados por uma composição populacional variada e em

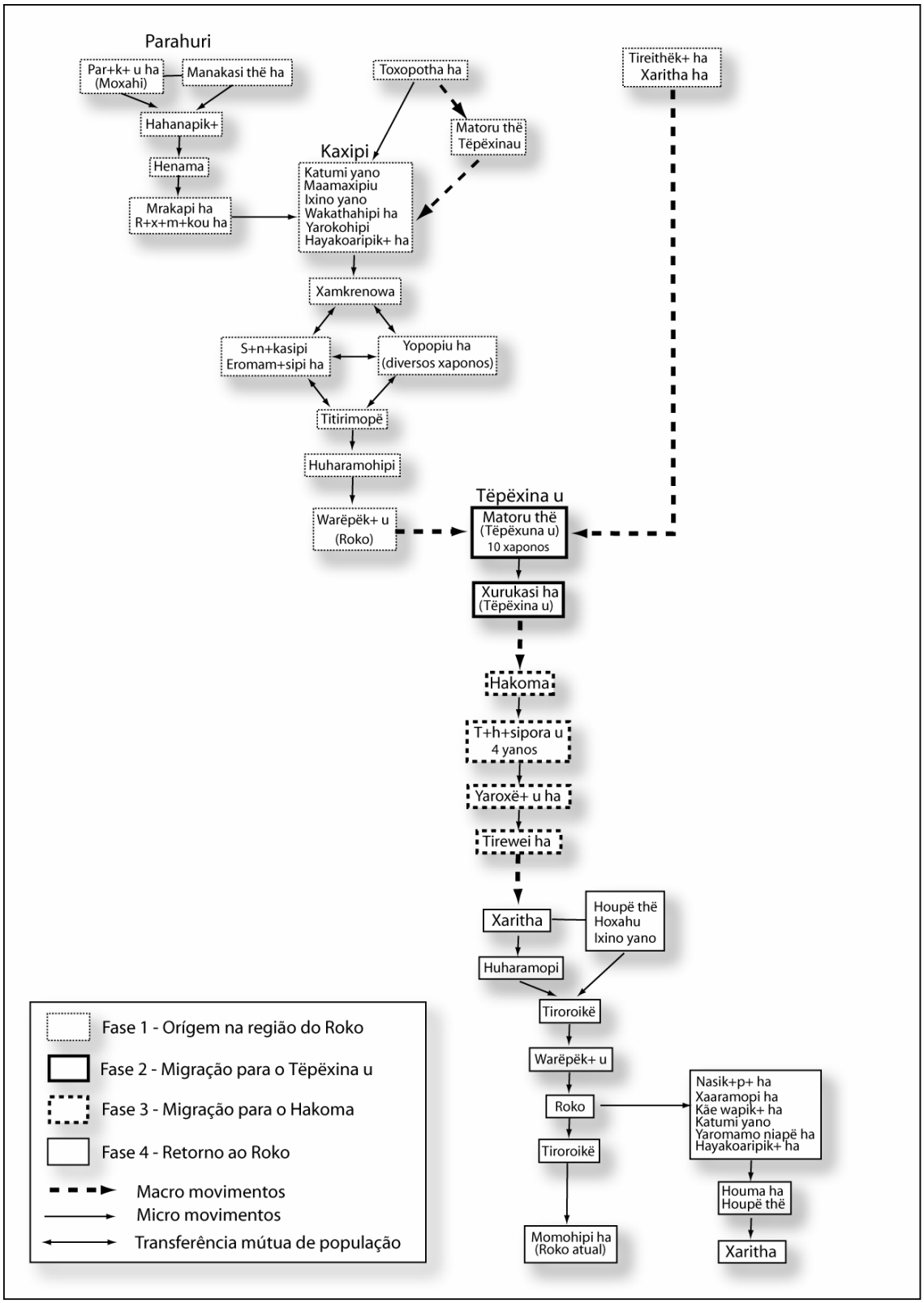


FIGURA 16. DIAGRAMA DE DISPERSÃO - ROKO

constante transformação, porém pertencente ao mesmo grupo endogâmico de vizinhança.

Durante os macromovimentos, nos quais as regiões do *Tëpëxina u* e do *Hakoma* foram ocupadas, podemos observar uma tendência à aproximação de pequenas unidades residenciais, exemplificada pelos cerca de 10 *xaponos* ocupados no *Matoru thë* (fase 2) — todos identificados por um único termo ¯, além dos 4 instalados às margens do *Tɨhɨsipora u* (fase 3), onde, ao que parece, se mantiveram agrupadas sob uma mesma denominação.

A população do atual *Hakoma*, por sua vez, teve, durante muito tempo, sua história mesclada à população do *Roko*, onde refugiaram-se dos ataques dos *Maraxi u theri,* em meados da década de 1950.

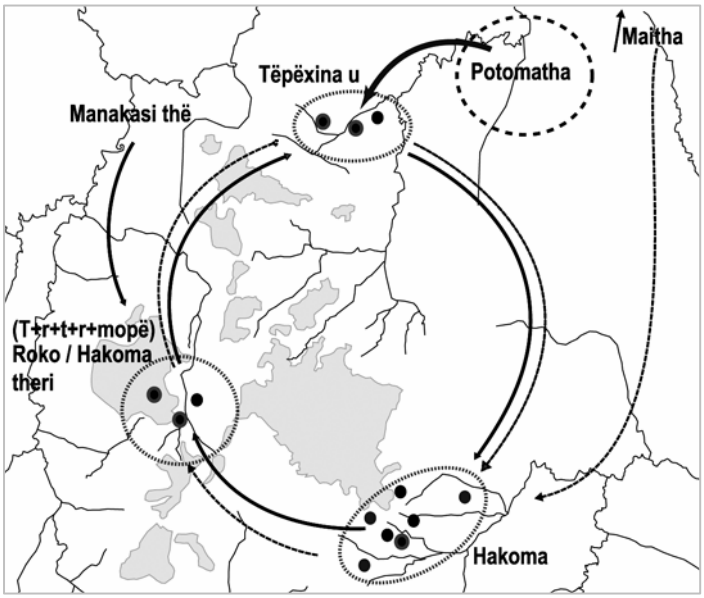


FIGURA 17. ROTAS DE DESLOCAMENTO - ROKO/HAKOMA

Alguns *Hakoma theri* identificam seu local de origem como sendo o *Maitha*, que, conforme vimos no capítulo 3, localiza-se a meio caminho do médio rio Uraricoera, nas proximidades da missão evangélica do Parimi u. De lá, migraram para o sul atingindo a *Hakoma makɨ*. Após sua instalação definitiva na região, buscaram refúgio na área do *Roko*, onde ocuparam cerca de

uma dezena de *xaponos*, entre eles o *Witihei,* o *Kaxipi* e, principalmente, o *T~~i~~ri~~t~~i~~r~~imopi*[94]. A partir de então, seguiram os *Roko theri* em sua migração para o entorno do rio *Tëpëxina u*. Segundo contam, este período coincide com a chegada dos primeiros garimpeiros de cassiterita, que foram os responsáveis pela multiplicação das armas de fogo por toda a região.

No *Tëpëxina u*, as populações dos atuais *Roko* e *Hakoma* sofreram uma série de ataques de aliados dos *Aykam theri*, identificados como habitantes do *Potomatha,* uma região a nordeste do Surucucus. A fim de escapar das investidas de seus inimigos, voltaram então à região do *Hakoma/Tihisipora u*, reocupando suas antigas roças e dispersando-se pela área.

Durante sua permanência nessa região, uma briga ocasionada por relações extra-conjugais de uma mulher do *Hakoma*, casada com um *Roko theri*, provocou uma nova separação em sua população. Durante uma discussão, a mulher foi morta, causando uma série de duelos de varas entre os homens dos dois grupos. Após cerca de dez dias de combates ininterruptos, os *Roko theri* deixaram a região dos *Hakoma theri*, e reocuparam, como vimos, os mesmos lugares de seus antigos xaponos, nas proximidades da área na qual a UFM havia instalado sua missão. Ao retornarem à *Roko urihi ham~~i~~*, se prontificaram a encerrar as hostilidades com todos os inimigos, interrompendo assim o ciclo de vinganças que havia provocado seu deslocamento.

Nesse período (final da década de 1980), o garimpo de ouro se intensificava. Iludidos pelas ofertas de bens materiais e comida, e desconhecendo as doenças que acompanhavam os invasores, os *Hakoma theri* levaram os garimpeiros à margem

---

[94] Shapiro (1972), nota que o *Kaxipi*, o *Witihei* e os *Xamkrenowa theri* eram aliados dos *T~~i~~ri~~t~~i~~r~~imopi*, mas que os 2 últimos ocupavam um tipo de posição intermediária, uma vez que mantinhm laços com os *Aykam theri.* Provavelmente, o período de co-residência entre suas populações tenha estreitado laços de amizade no período.

do rio *Tɨhɨsipora u*, onde foi aberta, em meio às populações indígenas que já habitavam a região, a Pista do Goiaba, convertida, em 2000, no Pólo Base do Hakoma.

Apesar do atendimento médico viabilizado pela instalação desse pólo, as relações dos *Hakoma theri* com os profissionais de saúde que permanecem na área tendem a replicar o padrão estabelecido na convivência com o garimpo. Pequenos furtos são comuns, e a solicitação de alimentos e bens industrializados é constante, configurando uma situação de tensão e dependência que era, durante minha permanência em campo, cotidianamente combatida pelos agentes sanitários designados para atuar na região.

4) *HAXI U E YAMA ASIPI U*

FOTO 18. ASSENTAMENTO *YAMA ASIPI U* - 2000

Os assentamentos do *Haxi u* e *Yama asipi u* podem ser considerados o limiar setentrional de uma grande área de ocupação que abrange as regiões do Xitei, Homoxi, Couto de Magalhães (Paapiu), as nascentes do rio Orinoco (na Venezuela) e dos rios Catrimani, Toototopi e Demini, os dois últimos localizados no Estado do Amazonas. Diferenças fonéticas e lexicais em relação ao idioma dos Yanomami descritos até agora indicam que os *Haxi u* e *Yama asipi u theri* marcam, possivelmente, a

fronteira lingüística entre 2 dos 3 dialetos que compõem a língua Yanomam (segundo Migliazza, 1972): o Yanomae e o Yanomam central[95].

Ao todo, a população dos dois assentamentos é de 144 pessoas (112 no *Haxi u* e apenas 32 no *Yama asipi u*). Os habitantes do *Haxi u* vivem em duas unidades residenciais adjacentes: um grande *xapono* em forma de cone, no qual a maioria das atividades coletivas são realizadas, e uma pequena casa retangular com telhado de duas águas, ocupada pela família extensa de uma das principais lideranças. Os *Yamasipiu theri*, por sua vez, habitam um assentamento semelhante, composto por uma grande casa coletiva e uma pequena unidade residencial vizinha onde mora um jovem casal e seu primeiro filho. A distância entre os dois assentamentos é de cerca de 4 horas de caminhada por um percurso relativamente confortável, livre de grandes serras e outros obstáculos significativos.

Estive pela primeira vez na região em 2000, acompanhando uma equipe de saúde que atendia a um chamado de dois mensageiros, que chegaram ao Pólo Base de Surucucus dizendo que havia crianças doentes em sua região. Naquele momento, os *Yama asipiu theri* preparavam, juntamente com os habitantes do *Haxi u*, um *reahumu* (festival funerário intercomunitário), cujos principais convidados eram grupos oriundos da região do rio Couto de Magalhães, aliados históricos e antigos co-residentes. Ao retornar ao local em 2001, pude presenciar a abertura de uma nova roça a cerca de meia hora de distância da anterior, prenunciando a substituição do antigo *xapono*, que se encontrava desgastado, tomado pelo mato e por todo tipo de insetos que dificultavam a vida cotidiana.

---

[95] Migliazza (1972:35), nota que a língua Yanomam é subdividida em pelo menos 3 dialetos: o setentrional, que é falado no alto Uraricoera e baixo Parima; o central, usado no alto Parima e nas nascentes do Orinoco, e o do Sul, utilizado nas bacias do Catrimani e Demini. No entanto, a delimitação exata da fronteira entre esses dialetos ainda é alvo de controvérsias e depende da realização de pesquisas mais aprofundadas.

O mapa de suas relações intercomunitárias é voltado sobretudo para o sul, abrangendo as populações do Xitei, Homoxi e Paapiu. As relações entre os *Haxi u/Yama asipi u theri* e os demais grupos habitantes da serra das Surucucus são esporádicas e quase sempre limitadas a passagens rápidas provocadas por necessidades relacionadas à presença dos postos de contato. Em uma das visitas que realizei aos dois grupos, em junho de 2001, tive como acompanhante um dos homens importantes (*pata*) do conjunto dos *Aykam theri*, que aproveitou minha presença como um pretexto para visitá-los. Sua chegada foi recebida com surpresa e hospitalidade, pois, ao que parece, visitantes *Aykam theri* não eram comuns em suas residências[96]. Apesar da atual convivência pacífica, seus antepassados eram inimigos e envolveram-se em conflitos intensos, que provocaram uma série de mortes de ambos os lados.

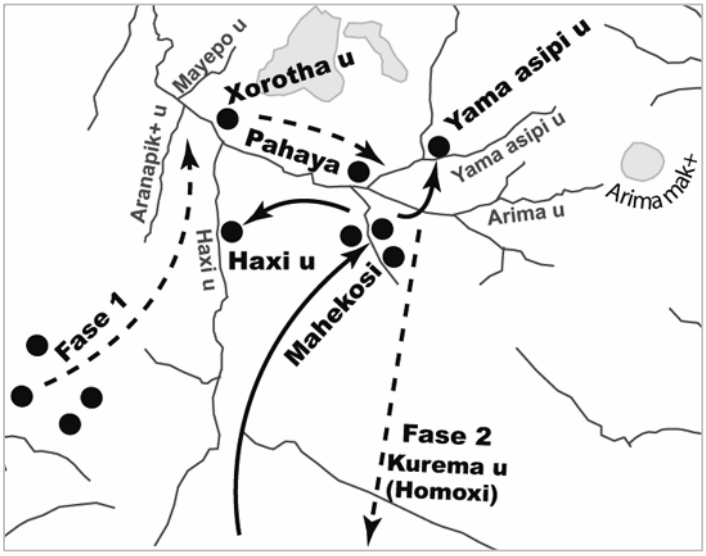


FIGURA 18. ROTA DE DISPERSÃO HAXI U/YAMA ASIPI U

Alguns dos mais velhos habitantes do *Haxi u* consideram-se originários da própria região, onde, inicialmente, ocuparam quatro xaponos rio acima. Eram membros do mesmo conjunto populacional identificado como *Maraxi u theri*, que, empurrados pelos *Aykam* e seus aliados, viriam compor a população dos habitantes do atual Paapiu.

[96] A distância entre o assentamento do Pirisi theri (junto à pista de pouso de Surucucus) e o Yama asipi u é de "apenas" 8 horas de caminhada. Essa distância – pequena para os padrões indígenas – não se traduzia, no entanto, em convivência mútua. Mais abaixo veremos uma situação ainda mais explícita, onde a contiguidade geográfica não se traduz imediatamente em proximidade sociológica.

Respondendo às investidas de seus inimigos, esse grupo inicial dividiu-se: uma parte seguiu para a região do rio Couto de Magalhães, e outra, para o *Xorotha u*, um pequeno igarapé nas proximidades do *Haxi u*. Após esse período (início do século XX), os *Haxiu theri* deslocaram-se para leste e tornaram-se os *Pahaya theri*, ocupando uma região próxima à *Arima maki*, uma formação rochosa em formato circular também conhecida como Peito da Moça. Até então, mantinham sua aliança com os *Maraxi u theri*, realizando constantes expedições guerreiras contra os *Aykam*.

As investidas de seus inimigos e o surgimento dos primeiros garimpos de ouro na região do alto Mucajaí (atual Homoxi) impeliram os *Haxi u theri* a subirem o rio. Com essa migração, afastaram-se dos ataques constantes e tiveram acesso aos bens e alimentos fornecidos pelos garimpeiros, que começavam a perambular pela região. Instalaram-se às margens do rio *Kurema u*, mantendo relações de amizade com os grupos que habitavam o local, oriundos de migrações provenientes da região do Xitei[97]. Ao chegarem ao *Kurema u*, foram atacados pelos *Haximu theri*, habitantes das nascentes do Orinoco, os quais, em 1993 viriam a ser vítimas de uma ação genocida perpetrada por garimpeiros brasileiros[98]. Os *Haxi u theri* não souberam informar o motivo dos ataques, afirmando apenas: *pë waitherimu puo* , isto é, "foram agressivos à toa".

[97] A esse respeito ver Albert & Le Tourneau, 2005a.
[98] Trata-se do conhecido "massacre de Haximu". Ver supra, nota 78.

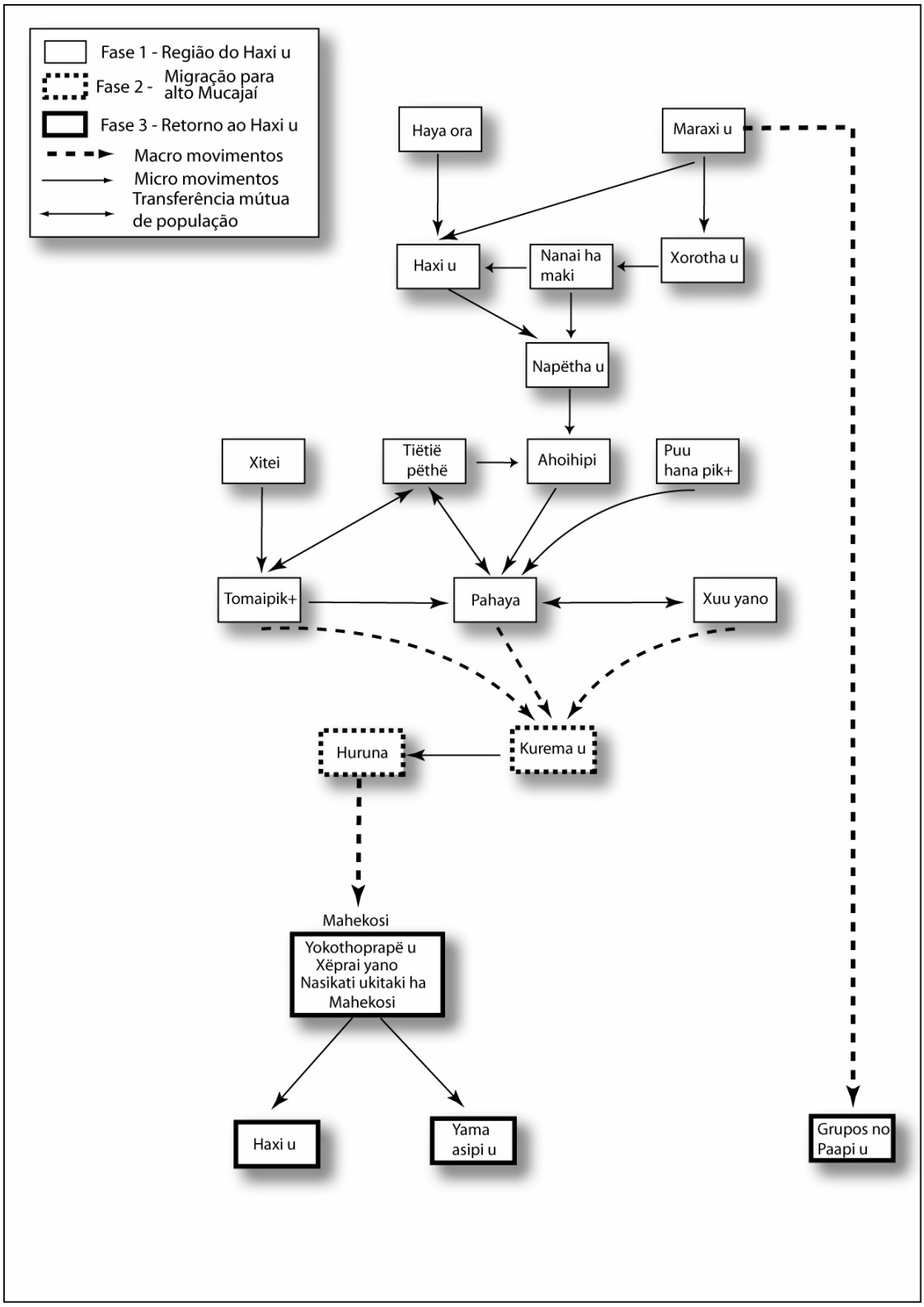


FIGURA 19. DIAGRAMA DE DISPERSÃO - HAXI U/YAMA ASIPI U

Conheceram então a corrida do ouro. Crianças foram "adotadas" pelos garimpeiros, e outras, simplesmente seqüestradas, complicando ainda mais o drama humano criado pela destruição da floresta, a dispersão das epidemias e a desagregação das famílias.

Com a saída dos garimpeiros e a chagada da Fundação Nacional de Saúde (então FNS), uma situação de tensão ligada à distribuição de bens industrializados surgiu entre os *Haxi u theri* e a população local. No início de 1996, uma morte inesperada, decorrente de uma série de duelos de varas, deu início a um ciclo de vinganças mantido até 2001. Muitas espingardas foram utilizadas, pois no período anterior, no qual os garimpeiros transitavam livremente pela região, todos os índios tiveram acesso a armas de fogo[99].

Ainda na região do Homoxi, os *Haxi u theri* habitaram também o *Huruna*, mas a intensidade dos reides de seus novos inimigos os empurrou de volta à região do *Arima u*, mais especificamente para um conjunto de assentamentos conhecido como *Mahekosi — Yokothoprapë u, Xëpra~~i~~ yano, Nasikati uk~~i~~tak~~i~~ ha* e o *Mahekosi* propriamente dito. Apenas quando saíram dessa região é que sua população dividiu-se de novo; uma parcela retornou ao *Haxi u,* e outra fundou o *Yamasipi u*.

Seu padrão de dispersão assemelha-se ao dos *Roko theri* analisado acima. Como podemos ver no diagrama, após a separação do grupo inicial e o deslocamento de grande parte de sua população às margens do rio Couto de Magalhães, os remanescentes do Surucucus pulverizaram-se um uma série de assentamentos que mantinham entre si um intenso fluxo populacional. Da mesma maneira que os *Roko*

---

[99] Para uma descrição detalhada desse conflito ver Duarte & Pellegrino, 2003 e mais abaixo, capítulo 5.

theri, o deslocamento em direção ao Homoxi provocou a condensação de sua população no assentamento do rio *Kurema u*, e, posteriormente, no seu vizinho *Huruna*. De volta à sua antiga área de ocupação, uma nova pulverização ocorreu, dispersando sua população em pequenos *xaponos* à margem do rio *Mahekosi u*. O circuito se completa com o retorno dos *Haxi u theri* à sua região de origem, provocando, no entanto, o distanciamento espacial da população que optou por instalar-se no rio *Yama asipi u*.

5) *OKOMU U / YOA U / XOROTHA / ARIMA U*

FOTO 20. ASSENTAMENTO OKOMU - 2001

O grupo endogâmico de vizinhança, que atualmente se encontra disperso por uma vasta área ao sul da serra das Surucucus, foi protagonista de uma expansão tardia que possibilitou sua penetração em um dos principais braços da margem direita do rio Parima. Sua população é de aproximadamente 155 pessoas, distribuídas em quatro assentamentos. O maior deles, conhecido como *Okomou u* (rio da pesca do caranguejo), é composto por três grandes casas coletivas, além de um xapono de tamanho médio (com 26 pessoas) e dois pequenos *yanos*, que abrigam um casal cada. Está localizado em uma estreita porção de terra posicionada entre dois igarapés que deságuam no *Rahakapoko u* (ou Axibi), cuja calha serve como uma "estrada da floresta" àqueles que transitam

entre a serra das Surucucus e o rio Couto de Magalhães, passando pela região do *Amokoapë*, também conhecida como *Poimopë/Mõrohesi*. Seus 104 habitantes mantêm um contato intensivo com os demais membros do conjunto, os quais, espalhados pela calha do rio, configuram uma rede de "entrepostos" que viabiliza a transmissão de notícias, de bens, de algumas esposas e de serviços rituais entre os aliados que viajam entre as duas regiões.

A população do atual *Okomu u* também teve seu percurso marcado pelas cercanias da missão da UFM, mas a partir de uma rota particular. Seu mais velho habitante, de cerca de 65 anos, afirma que os *Okomou u theri* são originários do *Kataroa*, tendo ocupado uma série de *xaponos* nesta área. Quando atingiram um local chamado *Arai ha*, um duelo de socos entre os *pata* (homens importantes) fez com que optassem por um deslocamento radical, descendo direto até o *Mothoxiri pariki u*, já na região do rio *Kanowaki u,* por volta de 1940.

A partir de então, iniciaram um ciclo de micromovimentos, passando pelo grande assentamento do *Toxopotha ha* até atingir o *Xamkrenowa*. Co-habitando com os *Roko e Hakoma theri*, aproximaram-se da missão que acabava de instalar-se nas proximidades.

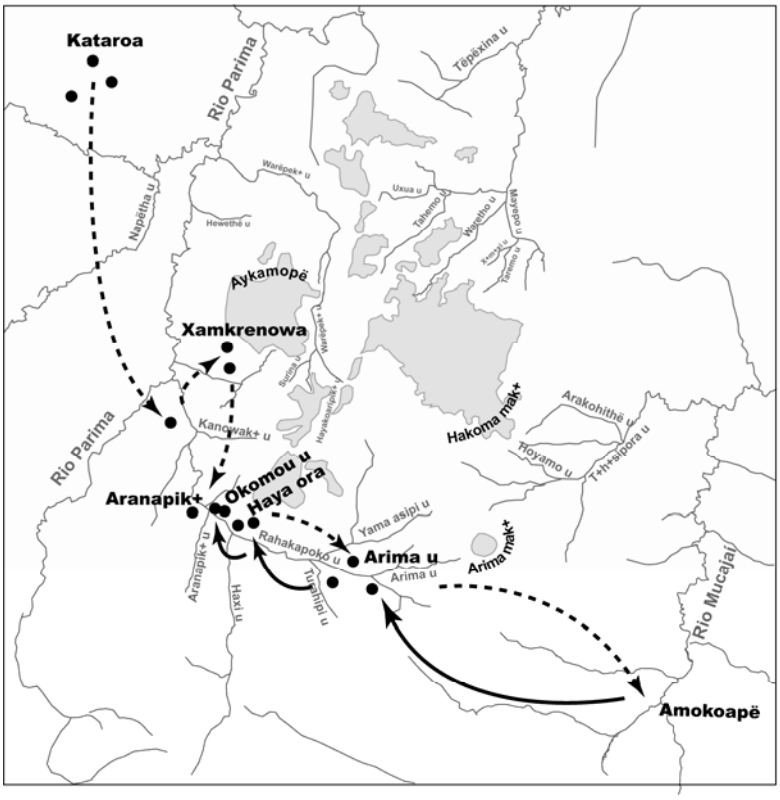


FIGURA 20. ROTA DE DISPERSÃO OKOMU THERI

Quando haviam se deslocado um pouco mais ao sul, ao pé de uma montanha chamada *Xamathë ha*, os missionários retiraram-se e o conflito com os *Aykam* iniciou-se.

Os *Okomou u theri* começaram sua segunda grande migração, dessa vez mais pausada que a primeira. Ocuparam o *Aranapiki* — ainda próximo ao *Kanowaki u* — e seguiraam para o *Arima u*, de onde partiram para o rio Mucajaí, ocupando a região do *Amokoapë.* Gozaram então de um período de tranqüilidade até a chegada dos garimpeiros.

As epidemias decorrentes da presença dos invasores, no entanto, provocaram a volta de parcelas de sua população às proximidades do *Arima u*, mais especificamente para o *Rahakapoko u* e *Hayora*, assentamentos que começaram a ser abandonados apenas no início de 2000, data que corresponde à fundação do *Okomou u*.

FOTO 21. ARIMA MAK+. VISTA AÉREA - 2002

Em seu retorno à serra das Surucucus, aproveitaram o vazio demográfico deixado pelos *Haxi u* e *Yama asipi u theri,* que nesse período se encontravam na região do Homoxi. Os *Okomou u theri* instalaram-se entre as áreas anteriormente ocupadas

por eles. No capítulo 2, vimos como as especificidades da forma reticular de ocupação do espaço — que se estrutura a partir da utilização de porções restritas do território ligadas por uma intrincada rede de caminhos — deixam, entre os locais utilizados, uma série de áreas vazias (*urihi komi*). Aproveitando-se desses espaços, os *Okomou u theri* puderam então se estabelecer entre os locais anteriormente ocupados pelos *Haxiu theri*. Roças antigas e pés de pupunha foram preservados, diminuindo o impacto negativo de sua presença entre os ocupantes anteriores. Não tenho informações sobre como se dá o compartilhamento dos recursos silvestres entre as duas populações, mas acredito que cada um dos grupos tenha seus próprios caminhos de caça, locais de coleta e acampamentos de *renimu*[100].

A grande extensão de seu deslocamento, consolidado pelo retorno ao sul de Surucucus e pelo trânsito constante entre os assentamentos, deu ao seu processo de formação feições semelhantes à dinâmica do conjunto multicomunitário (Albert, 1985) encontrado nas "bordas" da área Yanomami. Como veremos abaixo, o processo de formação dos conjuntos multicomunitários tende a privilegiar o plano sincrônico das trocas matrimoniais na criação e manutenção das relações intercomunitárias, em detrimento de relações histórico-demográficas. Estas últimas comporiam os chamados "blocos de população" (Chagnon, 1974: cap II; Lizot, 1984c), supostamente baseados em relações de descendência e na perpetuação, mais ou menos prolongada, de linhagens exogâmicas[101].

No caso do *Okomou u,* o deslocamento coletivo e a instalação contígua de suas unidades residenciais não impedem que cada um dos conjuntos populacionais se estabeleça como centro de uma rede de aliados específicos que inclui todos os

[100] Caçada coletiva que antecede os rituais funerários intercomunitários (reahu).

[101] O debate sobre a pertinência do uso da noção de linhagens entre os Yanomami é longo e envolve uma grande quantidade de argumentos, contextos etnográficos diversos e uma extensa bibliografia iniciada nos anos 1970. Abordarei essa questão detalhadamente mais abaixo, inserindo-a em um universo comparativo mais amplo.

membros do que aqui denominou-se "grupo endogâmico de vizinhança", mas permitem a cada unidade um conjunto exclusivo de aliados externos.

Assim, enquanto todas as unidades do conjunto dos *Aykam theri* compartilham, de maneira mais ou menos coerente, os mesmos aliados, os *Okomou u theri* relacionam-se com os habitantes do *Roko* por meio da co-residência no *Kanowakɨ u;* os habitantes do *Xorotha u* trocam esposas com o *Yamasipi u.* Os *Arimu theri,* por sua vez, estabeleceram uma aliança com um assentamento na região do *Hakoma.* Por fim, os *Amokoapë*, já fora dos limites geográficos dessa pesquisa, relacionam-se com os grupos do Paapiu.

A penetração dos *Okomou u theri* na região anteriormente ocupada por seus vizinhos criou uma situação de proximidade extrema com o *Haxi u*, fomentando o surgimento de um clima de tensão entre os dois grupos. A instalação de um posto de contato na região (o subpólo do Okomou u) acirrou os ânimos, criando uma competição velada pelos bens e pelo prestígio político derivado da proximidade com os brancos.

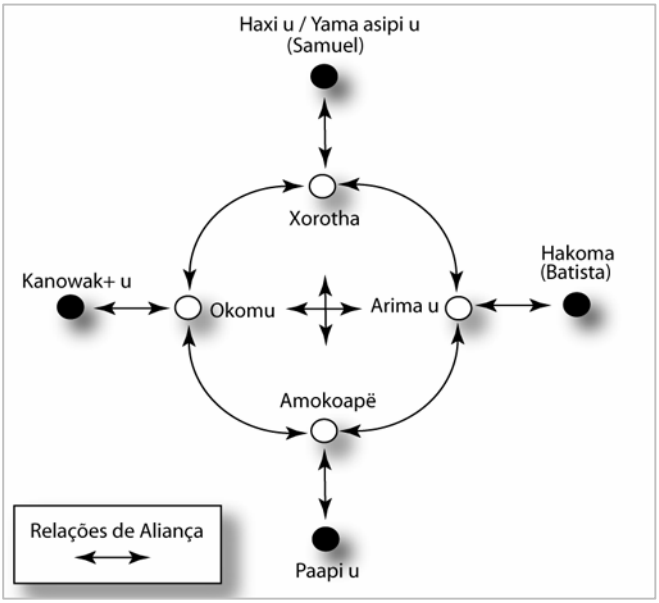


FIGURA 21. MODELO DE REALÇÕES INTERCOMUNITÁRIAS - OKOMU

Cerca de uma hora e meia de caminhada separa os dois assentamentos. No entanto, alguns membros do *Haxi u* são obrigados a acessar o posto de saúde sem entrar nas casas dos *Okomou u theri*. Alguns destes, por sua vez, jamais visitam *o Haxi u*, a menos que os atendentes de saúde solicitem seu apoio no

transporte de víveres e medicamentos entre as duas localidades.

A recuperação das relações de aliança entre os *Haxi u theri* e os habitantes do Homoxi favorece ainda mais o crescimento das hostilidades com os membros do *Okomou u*, estabelecendo, a cada dia, uma linha tênue que separa a convivência pacífica dos conflitos violentos.

***

Até agora, vimos que na quase totalidade dos casos analisados, cada um desses grupos ocupa um conjunto restrito de áreas específicas, compondo um mapa de possibilidades de deslocamento que configura "circuitos" de reassentamentos sucessivos em antigos locais de habitação. Betty Meggers (1995) nota que essa forma de migração "centrípeta" é caracterizada pela combinação de movimentos curtos e longos e pela múltipla reocupação de sítios selecionados[102]. Segundo ela, esse padrão de deslocamento corresponde a uma forma de adaptação pré-colombiana que remonta há 2000 anos:

"*The archaeological evidence indicates that centripetal pattern of village movement within a well-defined territory and the periodic reoccupation of favorable locations, characteristic among surviving indigenous groups, are pre-Columbian adaptations that were established by the beginning of the Christian Era*" (Meggers, 1995:27).

A esse padrão centrípeto de migração, Meggers opõe uma forma de movimento "direcional", definida por longos deslocamentos realizados com a finalidade de evitar distúrbios locais. Esse tipo de migração pode ser ocasionado por fatos ligados ao avanço das frentes de contato, mas, segundo ela, parece ser uma

[102] Meggers observa, por exemplo, que os Kayapó Mekrãnoti, estudados por ela, realizaram 36 movimentos ao longo de 75 anos, retornando 10 vezes a locais ocupados previamente. A autora nota ainda que a ocorrência de movimentos centrípetos é observada também entre os Siona-Secoya e os Tatuyo, afora os Yanomami. Sobre o padrão de centrípeto de movimento entre os Parakanã orientais ver Fausto, 2001: 119-124.

resposta oportunistas à extinção de grupos que previamente ocupavam áreas adjacentes, confirmando, de certa forma, as hipóteses acerca da grande dispersão Yanomami a partir da segunda metade do século XVIII[103].

Como vimos nos capítulo 2 e 3, o desaparecimento das populações caribe e aruaque, que habitavam o entorno da área então ocupada pelos Yanomami, e a penetração de ferramentas e novos cultivares em sua região fomentaram, muito provavelmente, um movimento de expansão que se deu nos moldes da migração direcional definida por Meggers. Como vimos, os Yanomami, que atualmente habitam o Brasil e a Venezuela, deixaram o alto da serra Parima por volta de 150 a 200 anos atrás, alastrando-se de maneira radial pelas adjacências, até serem freados pelos efeitos do encontro direto com os diversos segmentos das frentes de expansão que se estabeleceram na periferia de sua área de ocupação (Albert, 1985). Seu deslocamento geográfico foi acompanhado por acirrados conflitos intercomunitários, sempre articulados com fissões sucessivas e com o distanciamento progressivo das populações em movimento, produzindo, em cada contexto específico, configurações sociais particulares.

O padrão de ocupação/dispersão observado na serra das Surucucus é claramente distinto das principais características dos movimentos direcionais que marcaram a expansão Yanomami. Podemos organizar os cinco casos expostos neste capítulo em três conjuntos diferentes. O primeiro deles, composto pelos grupos endogâmicos de vizinhança, chamados aqui de *Mayepou/Taremu* e *Aykam*, caracteriza-se por um padrão de ocupação espacial "estacionário", marcado apenas por pequenos deslocamentos motivados por razões ambientais e por uma leve expansão pelos arredores. O segundo, composto pelos *Roko/Hakoma* e *Haxi u/Yama asipi u theri*, tem como traço principal um padrão centrípeto de

---

[103] Ver capitulo 2.

movimento semelhante ao descrito por Meggers, marcado pela reocupação de áreas previamente selecionadas. O terceiro e último, formado pelas populações relacionadas ao *Okomou u,* caracteriza-se por um movimento direcional inicial que, bloqueado pelo encontro com as populações do rio Couto de Magalhães e pelas doenças espalhadas pelos garimpeiros, tornou-se centrípeto tardiamente. A instalação de sua população em uma área ocupada por outros grupos reforça seu caráter de excepcionalidade, merecendo estudos mais aprofundados dos que foram aqui desenvolvidos.

Grupo Endogâmico de Vizinhança	***Padrão de deslocamento***
Mayepou/Taremu	Estacionário
Aykam	
Roko/Hakoma	Centrípeto
Haxiu/Yama asipi u	
Okomou u	Direcional/Centrípeto

Esse padrão relativamente restrito de deslocamento soma-se a um princípio periódico de condensação e dispersão de sua população, que hora se aglutina em grandes *xaponos* ou em aglomerados de casas coletivas, hora pulveriza-se em dezenas de pequenas unidades residenciais mais ou menos adjacentes, entre as quais o fluxo de pessoas permanece intenso. Esse "caráter ondulatório" (Viveiros de Castro, 2002a), caracterizado pelo movimento de contração e dispersão das habitações, aliado ao deslocamento por um circuito relativamente restrito de pontos de ocupação sucessiva, é efetivado mediante a perpetuação das trocas matrimoniais ao longo do tempo, que mantêm seus membros unidos mesmo durante as migrações mais distantes. Em seguida, passo à descrição do sistema de parentesco da região, buscando fornecer ao leitor uma visão mais detalhada das relações internas a cada grupo endogâmico de vizinhança.

TERMINOLOGIA E CASAMENTO

Como os demais grupos Yanomam analisados na literatura etnológica[104], a terminologia de parentesco observada entre os habitantes da serra das Surucucus divide o campo das relações interindividuais em consangüíneos e afins. Este sistema de "duas seções"[105] articula-se com o casamento preferencial com a prima cruzada bilateral (MBD/FZD) e um ideal de endogamia que, como veremos a seguir, manifesta-se na região pela perpetuação das alianças matrimoniais no interior do grupo endogâmico de vizinhança. Um gradiente de proximidade e distância se sobrepõe a esses elementos, influenciando de maneira decisiva a prática das relações matrimoniais, rituais e políticas (Albert, 1985:221-35; Viveiros de Castro, 2002:122-ss). Como notou Eduardo Viveiros de Castro, essa inflexão espacial sobre o domínio do parentesco faz com que um parente genealógica ou espacialmente próximo se relacione a um parente distante, assim como a consangüinidade relaciona-se com a afinidade:

"Um afim efetivo é assimilado aos cognatos co-residentes — ele é, idealmente, um cognato co-residente —, sendo portanto, antes, um consangüíneo; ao passo que um cognato distante (classificatório, não co-residente) é classificado como um afim potencial" (Viveiros de Castro, idem).

Essa afinização do distante manifesta-se, no caso dos Yanomam, por meio de uma extensão terminológica que assimila os membros das gerações distais (G+2 e G-2) ao conjunto dos afins, e pela utilização de um instrumental lingüístico que permite a distinção entre parentes cognatos (*yai* – "verdadeiros") e parentes

---

[104] Ver principalmente Shapiro, 1972; Albert, 1985, e Saffirio,1985.

[105] [105] Sobre os problemas relacionados à noção de "duas seções" e demais questões ligadas à afinidade na Amazônia ver Viveiros de Castro, 2002: cap 2.

classificatórios (*puo*–"meros") (Ramos e Albert, 19787; Albert, 1985:197,201,223), garantindo a maximização das potencialidades matrimonias.

A diferença no tratamento das gerações G+2 e G-2 entre os diferentes subgrupos Yanomami marca, de forma contundente, as análises acerca dos princípios de formação de unidades sociológicas entre esse coletivo indígena. Enquanto o sistema terminológico dos Yanomam encontra eco nas descrições de Napoleon Chagnon (1974), Jacques Lizot (1984) nota que, entre os Yanomamɨ centrais, a referência às gerações distais é marcada pela indefinição. Segundo ele, seus informantes pareciam não dar muita importância ao fato de não saberem com exatidão qual o termo ideal para se referirem às gerações extremas, alternando entre os termos usados para os consangüíneos de G+1 (*eiwe* ou *haye*) e aquele usado para os afins (*soaye*). O maior contraste fica a cargo dos Sanumá, entre os quais os avós e netos são equiparados aos consangüíneos (Ramos & Albert, 1977). Essa característica mostra como os Sanumá tendem a expandir suas categorias de consangüinidade em um movimento oposto aos demais subgrupos, que vêem na extensão das categorias de afinidade a melhor forma para ampliar as possibilidades matrimoniais.

Investigações preliminares a respeito do vocabulário de parentesco utilizado na serra das Surucucus[106] indicam o mesmo padrão de afinização das gerações distais e apresentam algumas questões interessantes.

[106] Os termos apresentados aqui foram coletados no assentamento do *Hewethë u* (Aykam). Devido à falta de informações genealógicas no período, a coleta dos dados foi realizada mediante a comparação com o quadro de terminológico disponibilizado em Albert & Gomez, 1997:289-296.

Como podemos ver nos quadros abaixo, os consangüíneos da mesma geração e do mesmo sexo de ego (masculino e feminino) são divididos em duas categorias: *aim* para o mais velho e *hepara a* para o mais novo. No caso de consangüíneos da mesma geração mas de sexo oposto ao de ego, o termo *ami a* designa o mais velho, e o termo *yaɨ a,* o mais novo.

	Homem		Mulher	
+ 2	Xaa a		Yaa a	
+1	Xaa a	Haa a	Naa a	Yaa a
0	Heri a Amawë	(+) Aim a (-) Hepara a	(+) Ami a (-) Ya+ a	Thuë a
- 1	Tharisie a	Uhuru a	Thee a	Thathe a
- 2	Tharisie a		Thathe a	

FIGURA 22. TERMINOLOGIA DE PARENTESCO - EGO MASCULINO

	Homem		Mulher	
+ 2	Xaa a		Yaa a	
+1	Xaa a	Haa a	Naa a	Yaa a
0	Heyaro a Warõ a	(+) Ami a (-) Ya+ a	(+) Aim a (-) Hepara a	Natohi a
- 1	Tharisie a	Uhuru a	Thee a	Thathe a
- 2	Tharisie a		Thathe a	

FIGURA 23. TERMINOLOGIA DE PARENTESCO - EGO FEMININO

Devido à regra de casamento com a prima cruzada bilateral, os afins da mesma geração e mesmo sexo, no caso de ego masculino, são denominados *heri a* ou *amawë* (primo/cunhado), enquanto os afins do sexo oposto são considerados cônjuges potenciais e designados pelo termo *thuë a* (mulher). No caso de ego feminino, os afins de mesmo sexo são identificados com o termo *natohi a* (prima/cunhada), enquanto os de sexo oposto, obviamente também considerados cônjuges potenciais, são chamados de *warõ a* (homem)[107] ou *heyaro a* .

[107] Os termos *thuë a* e *warõ a,* quando precedidos pelo pronome possessivo *ipa* (meu), significam "minha esposa" e "meu marido", respectivamente.

Na geração superior (G+1), os termos *haa a* (pai) e *naa a* (mãe) designam os consangüíneos de ambos os sexos, enquanto os afins dividem-se em *xaa a* (tio/sogro) e *yaa a* (tia/sogra). Na primeira geração descendente (G-1), o termo *uhuru a* (filho) identifica os consangüíneos masculinos, e o termo *thee a* (filha), os femininos. Os afins, por sua vez, são chamados de *therisie a* (sobrinho/genro) e *thathe a* (sobrinha/nora).

Nas gerações G+2 e G-2, apenas termos de afinidade são empregados por ego de ambos os sexos. Assim, em G+2, os consangüíneos e afins de sexo masculino são chamados de *xaa a,* e os de sexo feminino, de *yaa a*, enquanto para G-2, os termos utilizados são *tharisie a* para os masculinos e *thathe a* para os femininos.

Não tenho informações quanto à utilização da terminologia para os parentes classificatórios (*puo*) das gerações G+2 e G-2 na serra das Surucucus. Não obstante, Bruce Albert nota, a partir de seu contexto de pesquisa, um emprego generalizado dos termos de afinidade (masculinos e femininos) de G0 para essas categorias, o que corresponderia, no caso de Surucucus, aos termos *heri a/ amawë* e *thuë a* (para ego masculino)[108].

Dos 95 casamentos contabilizados entre os grupos que compõem esta população, 44 (47%) permanecem, até o momento, sem definição quanto ao seu caráter de endogamia. Não obstante, dos 51 restantes, 41 (80%) foram

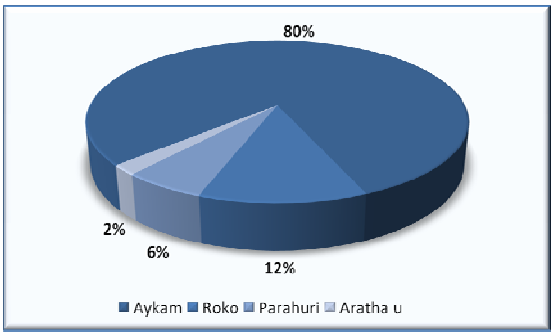


FIGURA 24. COEFICIENTE DE ENDOGAMIA AYKAM THERI

[108] Para dados referentes à G+3 e G-3 e a descrição geral do sistema, remeto o leitor à análise de Albert, 1985:221-235.

realizados entre habitantes cujas trajetórias de migração foram marcadas exclusivamente por assentamentos identificados com os *Aykam theri*; 6 (12%) se deram com grupos ligados aos *Roko theri* durante a presença da missão da UFM na região; 3 (6%) com antigos aliados do norte conhecidos como *Parahuri theri*, que acabaram tornando-se seus atuais inimigos; e apenas 1 (2%) com um homem oriundo de uma região a nordeste identificada como *Aratha u*.

A poliginia entre os *Aykam* foi observada em 12% do total de casamentos (11 casos), seguindo de perto a média geral da região do Surucucus, que é de 15% (44 casamentos poligínicos em um total de 285 computados). Desses, cerca de 4% (4 casos) seguem o padrão da poliginia sororal.

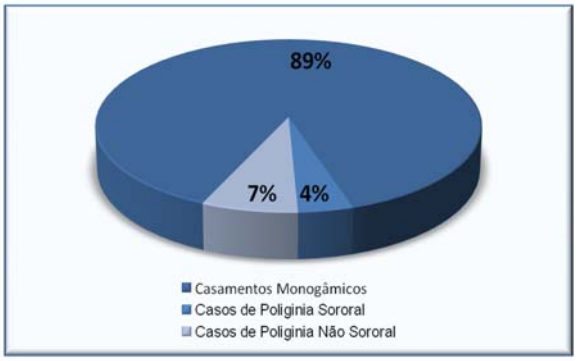


FIGURA 25. COEFICIENTE DE POLIGINIA AYKAM THERI

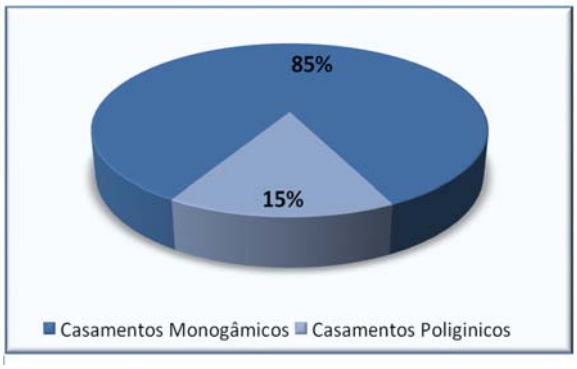


FIGURA 26. COEFICIENTE DE POLIGINIA - SURUCUCUS

Ao analisar o mesmo tipo de poliginia entre os Jivaro, A. C. Taylor (1983) nota que essa prática maximiza a distribuição de relações de afinidade no interior de um determinado conjunto de *siblings* masculinos, uma vez que nenhum deles deve ter o mesmo conjunto de afins imediatos. Ao mesmo tempo, isso restringe a rede de relações de afinidade de um homem, já que ele não pode acumular sogros ou cunhados quando acumula esposas.

Não há entre os *Aykam theri* um quadro demográfico que possa ser qualificado como de "carência de mulheres". Ambos os sexos aparecem relativamente equilibrados a partir dos 10 anos de idade, pendendo significativamente para o

lado masculino apenas na categoria que abrange pessoas dos 20 aos 24 anos. A grande flexibilidade dos casamentos, no entanto, permite que os homens dessa categoria busquem esposas tanto entre mulheres mais novas como entre mulheres mais velhas, pois, como vimos, pessoas das gerações ascendentes e descendentes são perfeitamente casáveis, uma vez que estejam classificadas como afins.

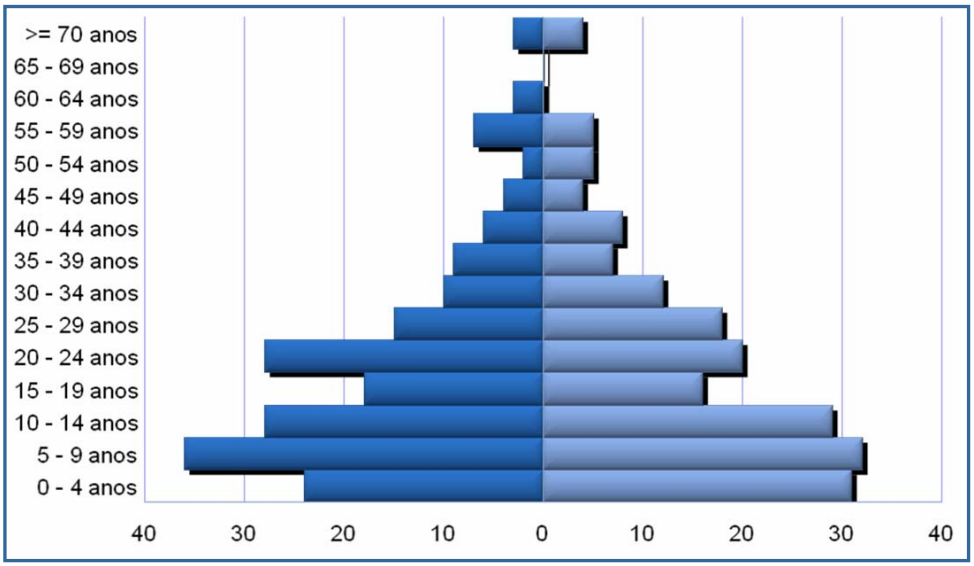


FIGURA 27. PIRÂMIDE ETÁRIA AYKAM THERI

A divisão dos *Aykam theri* pelos cinco assentamentos que compõe seu conjunto inclui a dispersão de grupos de agnatas nas diversas unidades residenciais e o entrelaçamento matrimonial das famílias que formam o conjunto. Para melhor compreendermos como se dão essas relações, apresento um exemplo retirado dos casamentos realizados entre os *Pirisi theri*, para depois inseri-lo em uma dimensão mais ampla, que abrange os demais assentamentos do grupo endogâmico de vizinhança.

Os *Pirisi theri* habitam as cercanias da pista de pouso do Surucucus, dividindo o espaço com o 4° Pelotão Especial de Fronteira, o Posto Indígena da Funai, uma pequena casa que esporadicamente abriga agentes da Polícia Federal e as

instalações da Fundação Nacional de Saúde, além de outros pequenos *xaponos* que buscam as vantagens da proximidade com os estabelecimentos dos "brancos".

Duas grandes famílias que dividem a liderança da comunidade mantêm uma relação íntima marcada por intercasamentos. Como podemos ver no diagrama abaixo, as trocas matrimoniais entre elas foram realizadas de maneira a dificultar a dispersão do grupo. Assim, os relacionamentos 1, 2, 3 e 4 ilustram o modo como o casamento dos filhos de A (295) com filhos de cada uma das mulheres de B (240) preserva a aliança entre eles, mesmo que algum dia uma fissão venha a dispersar os grupos de agnatas segundo a diferenciação marcada pelos laços maternos[109]. Nesse contexto, a aliança simétrica entre os dois grupos torna-se mais complexa que uma simples troca de mulheres entre filhos de A e B, revelando estratégias sofisticadas para a consolidação das relações de amizade.

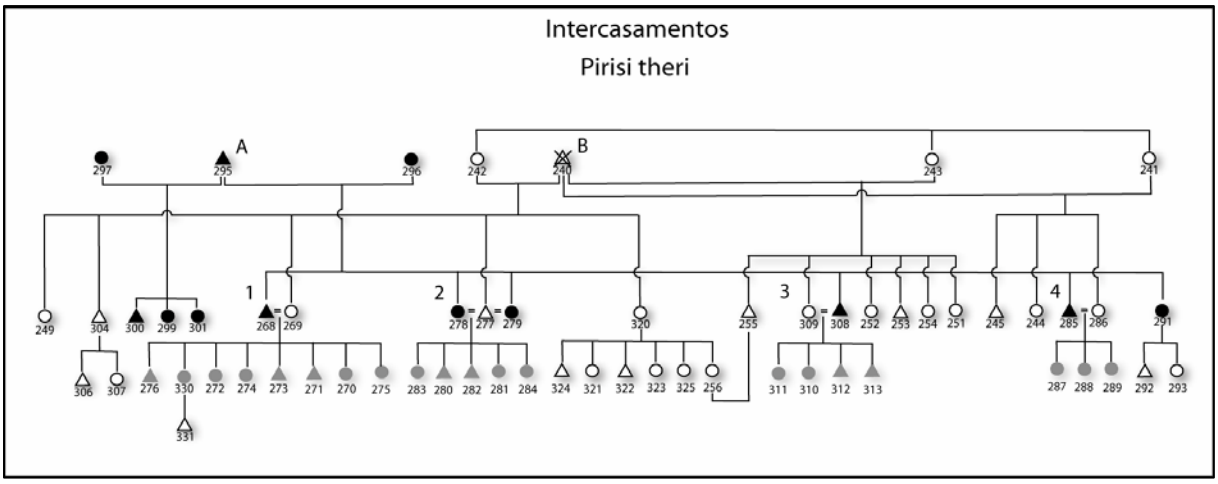


FIGURA 28. DIAGRAMA DE INTERCASAMENTOS PIRISI THERIPË

Ao ampliarmos o quadro para além do assentamento dos *Pirisi theri*, a imagem de endogamia local, tão bem ilustrada pelo exemplo acima, dá lugar a uma rede de alianças matrimoniais que evidencia a existência, no âmbito da prática social, de uma unidade de caráter supralocal. No diagrama da página seguinte, podemos ver como as relações entre os integrantes dos assentamentos do *Pirisi*, *Xirimihikɨ*, *Missowë*, *Hou Makɨ* e *Hewethë u* entrelaçam-se por meio de uma cadeia de casamentos.

---

[109] Nos diagramas ilustrativos foram incluídas apenas as relações matrimoniais significativas para a argumentação.

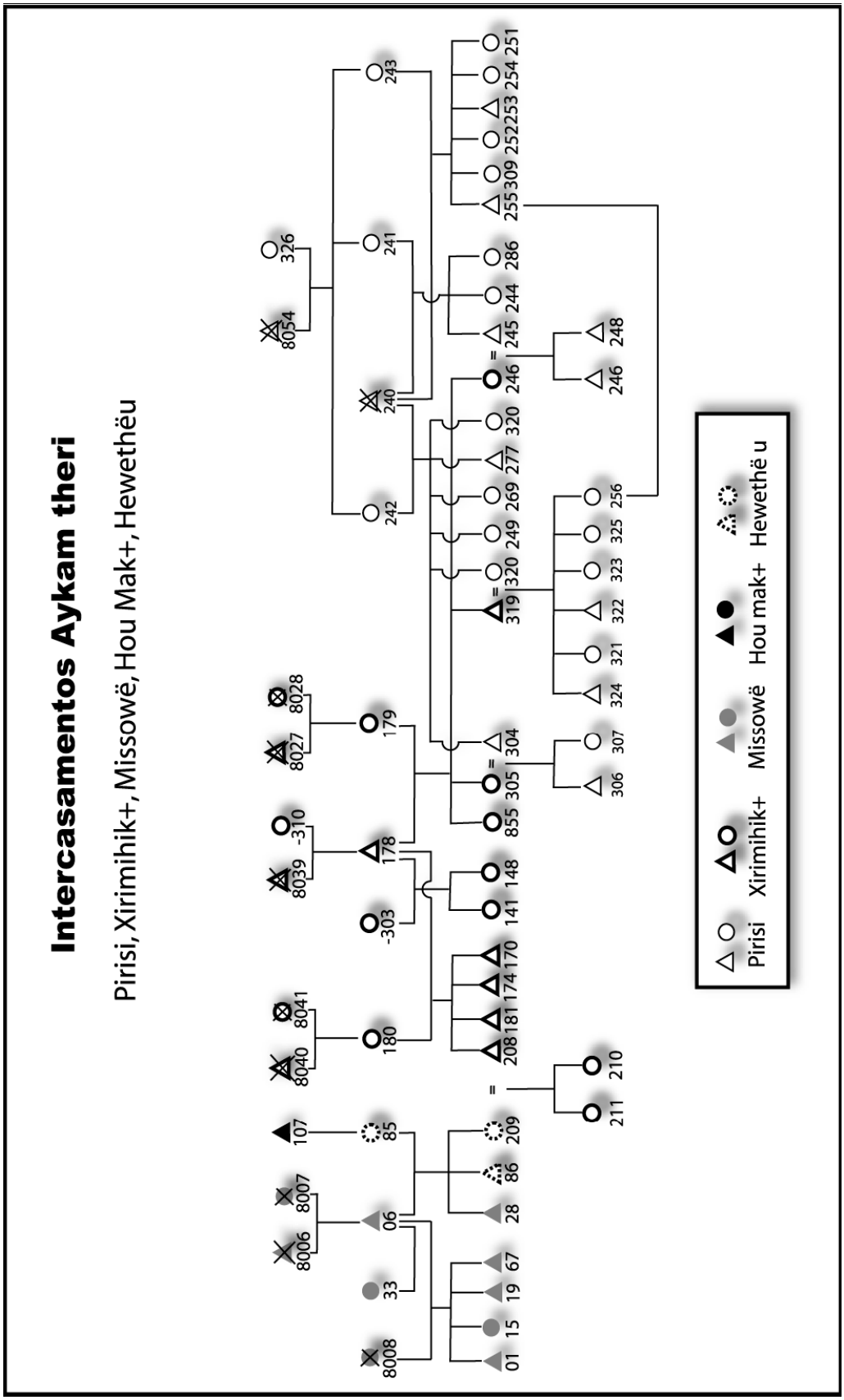


FIGURA 29. DIAGRAMA INTERCASAMENTOS AYKAM THERI

O primeiro grupo à direita do diagrama corresponde à família identificada na figura anterior pela letra B. Aqui, porém, seu principal parceiro de troca é 178, um dos homens mais importantes dos *Xirimihiki theri*. Três casamentos selam a aliança entre eles. Os dois primeiros (304/305 e 319/320) foram realizados entre filhos da primeira esposa de 178 com filhos da segunda esposa de 240. Cumprindo rigorosamente o padrão de aliança simétrica, a filha de 178 (305), entregue em casamento a 304 no primeiro caso, foi retribuída pela esposa de 319 (320), filha do líder dos *Pirisi theri* (240) no segundo. O último casamento entre os dois grupos sela as relações entre a filha de 178 (246) e o filho (245) da segunda esposa de 240 (241).

Contudo, com a formação do segundo casal (319/320), reencontramos os Yanomami envolvidos no casamento com a ZD, mostrado anteriormente. Com a inserção dos aliados do *Xirimihiki* no quadro analítico, a união de 255 com a filha (256) de sua irmã por parte de pai (320) revela seu sentido pleno de consolidação das alianças entre os dois grupos. Como no caso das relações entre as famílias de A e B no âmbito local, o líder do *Xirimihiki* procura garantir a solidificação de sua aliança com o líder do *Pirisi* (240) mediante relações matrimoniais que envolvam os filhos das três esposas deste. Portanto, o casamento entre 255 e 256 preenche indiretamente a lacuna deixada pela ausência da efetivação de trocas matrimoniais com a terceira esposa de 240, unindo os dois grupos por meio da relação sogro/genro (*xaa a/tharisie a*) surgida entre 255 e 319.

As relações de aliança dos *Xirimihiki theri* não se esgotam aí. Além dos habitantes do *Pirisi*, a família de 178 está igualmente ligada aos demais grupos identificados com os *Aykam theri* mediante o casamento de um filho (208) de sua segunda esposa (180) com a filha (209) de um ancião importante (06), que alterna sua residência entre o *Hewethë u* e o *Missowë*. Sua filha (209) residia com a mãe (85)

no *Hewethë u* até seu casamento com o filho de 178, indo em seguida morar com seu marido no *Xirimihiki.* A esposa de 06 (85), por sua vez, permanece no *Hewethë u,* acompanhada por um filho pequeno (86), enquanto seu esposo transita entre esse local e o *Missowë*, onde vivem os filhos de sua primeira esposa (falecida) e sua nova mulher (33), de apenas 8 anos de idade. O pai de 85 (107) também ocupa simultaneamente duas residências, alternando-se entre a *Hou Maki* e o *Hewethë u*, onde vive sua única filha viva. Infelizmente, a pouca disposição de 107 para responder a perguntas ou para estabelecer qualquer diálogo com os estrangeiros me impediu de conseguir mais detalhes sobre suas relações familiares, que, ao que parece, foram marcadas pela perda em decorrência das epidemias das décadas de 1980 e 1990.

Durante minha permanência em campo, não obtive informações definitivas quanto ao padrão de residência pós-marital na região de Surucucus. Meus informantes foram enfáticos em afirmar que tanto a uxorilocalidade quanto a virilocalidade eram igualmente válidas e constantemente praticadas. A grande proximidade entre os assentamentos e o fluxo contínuo das populações de cada grupo endogâmico de vizinhança entre eles parecem demonstrar, além de uma indefinição quanto à forma "ideal" de residência, a ocupação concomitante de mais de uma localidade. Jacques Lizot (1980) nota entre os Yanomami o mesmo tipo de indefinição, afirmando que, após o cumprimento do serviço da noiva, todas as alternativas entre a uxorilocalidade e a virilocalidade são possíveis, inclusive a residência alternada entre as comunidades do marido e da esposa. Esse tipo de residência simultânea em dois ou mais assentamentos foi observado por Carlos Fausto (2001) entre os Parakanã orientais. Fausto descreve como esse grupo — que também era marcado por uma forma centrípeta de deslocamento pelo território — mantinha conjuntos de assentamentos que eram ocupados de forma concomitante com a finalidade de otimizar a exploração dos recursos naturais e da produção agrícola, e permitiam a divisão temporária do grupo.

A dispersão de irmãos entre os assentamentos que compõem os grupos endogâmicos de vizinhança, somada ao intrincado sistema de trocas matrimoniais — influenciado pela poliginia, as separações e as constantes relações extraconjugais —, completa um quadro de entrelaçamento que abrange todo o conjunto de assentamentos.

Logo acima, mostrei como a família do mais importante líder dos *Pirisi theri* (240) mantém relações de aliança com líderes de outras famílias mediante a realização de casamentos distribuídos sistematicamente entre os filhos de suas três esposas. Proponho agora que voltemos nossa atenção à dispersão dos irmãos de seu mais importante aliado local (295), ilustrada no diagrama abaixo.

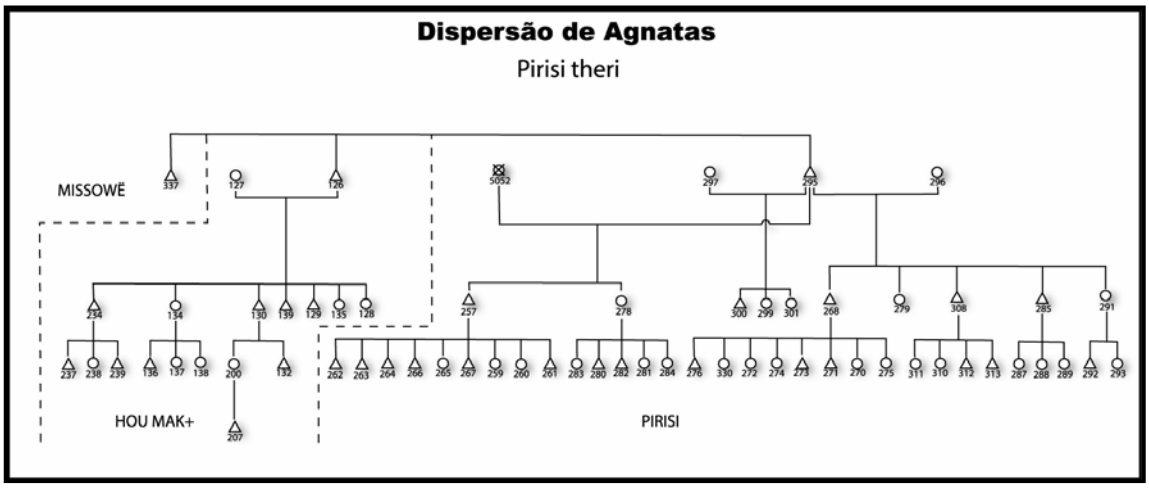


FIGURA 30. DISPERSÃO DE AGNATAS PIRISI THERI

Como é fácil observar, a dispersão de seu grupo de irmãos é responsável por uma parcela importante das populações do *Pirisi* e da *Hou Makɨ*, reforçando ainda mais o caráter de unidade do conjunto populacional identificado aqui como *Aykam theri*. Infelizmente não foi possível determinar se a existência de mães diferentes influenciou a separação entre os irmãos de 295. Acredito que pesquisas mais aprofundadas sobre as relações de parentesco e casamento possam revelar um

entrelaçamento ainda mais intenso entre as famílias que compõem esse e os outros grupos endogâmicos de vizinhança da região da serra das Surucucus.

No capítulo 5 pretendo mostrar que, mesmo sem nenhuma forma de atualização institucional, o comportamento coeso desses conjuntos em situações de conflito reforça o argumento em favor da existência de grupos endogâmicos de vizinhança, e como esses grupos se opõem e se aliam entre si, movimentando o sistema de reciprocidade canibal que caracteriza os Yanomami.

LINHAGENS PRA QUE TE QUERO

O modelo do grupo endogâmico de vizinhança, caracterizado pelos deslocamentos centrípetos, pela condensação e dispersão de suas unidades constitutivas e pela perpetuação das alianças matrimoniais entre o mesmo grupo populacional ao longo do tempo, insere-se em um sistema de transformação que abrange, entre os Yanomami, as mais variadas concretizações de uma estrutura comum no âmbito do dravidianato amazônico[110].

As descrições que compõem esse sistema diferenciam-se, fundamentalmente, quanto à existência ou não de grupos de unifiliação, gerando um acirrado debate entre os etnólogos especialistas[111]. O cenário resultante dessa controvérsia expôs uma significativa diversidade a respeito da organização social dos diferentes subgrupos de língua Yanomami que habitam o Brasil e a Venezuela. Enquanto em algumas regiões sua organização social é baseada na existência explícita de

---

[110] Seguindo Viveiros de Castro (2002), podemos elencar como características fundamentais do dravidiano amazônico: terminologia tipo "duas seções", troca matrimonial simétrica, inflexão do gradiente dinâmico de proximidade/distância, englobamento da consangüinidade pela afinidade, ênfase na afinidade potencial como mediadora entre cognatos/inimigos e a subordinação do parentesco à cosmologia, às trocas cerimoniais e funerárias e ao sistema de agressões.

[111] Ver principalmente Overing, 1973; Shapiro, 1974,1975; Ramos & Taylor, 1975, Ramos & Albert, 1977; Lizot, 1975, 1984a, 1984b; Alès, 1990.

linhagens patrilineares exogâmicas, em outras, são as relações de aliança no plano sincrônico que ocupam o centro das relações intercomunitárias.

Algumas descrições, entretanto, apresentam cenários intermediários, nos quais a existência de linhagens convive com elementos contraditórios, como a ausência de nominação ou os tabus que encobrem os nomes dos mortos, dificultando a formação de cadeias genealógicas explícitas. Nesses casos, como questionou Alès (1990), as diferenças observadas seriam conseqüência das variações dos subgrupos Yanomami ou resultado da seleção de traços específicos de sua organização social a partir de um modelo ultrapassado ?

Em um artigo de 1973, que viria iniciar a polêmica sobre a existência de linhagens entre os Yanomami, Joanna Overing chama a atenção para um problema analítico importante: a formação e perpetuação de grupos de parentesco em sociedades que não possuem uma forte concepção de descendência (Overing, 1973). Refutando as interpretações que recusavam a esses grupos a capacidade de permanência ou de autoperpetuação, Overing afirma:

"It is my contention that for many societies, the local groups of which are kindred-based, it is the marriage alliance *that becomes the crucial institution responsible for both group cohesion and group perpetuation"* (Overing, 1973:558 — grifos no original).

Apoiando-se na análise de Dumont, segundo a qual é a regra positiva de casamento que provê o mecanismo ideológico para que a aliança (e não direitos mútuos de irmãos e irmãs ou o pertencimento a grupos de descendência) possa ser herdada geração após geração, Overing propõe uma distinção entre sociedades que enfatizam a descendência, sociedades que enfatizam tanto a descendência quanto a

aliança e aquelas que enfatizam somente a aliança como princípio básico de organização social[112].

Acompanhando a proposta de Overing, apresento a seguir as descrições acerca da organização social dos Yanomami segundo alguns dos mais importantes trabalhos elaborados sobre esse tema, na tentativa de sistematizar o universo comparativo no qual as características da serra das Surucucus serão inseridas.

SANUMÁ

Segundo Alcida Ramos (1990, 1995), a organização social dos Sanumá é baseada na articulação entre uma categoria ampla de classificação social (os *sibs)* e um fenômeno de formação de grupos agnáticos bem definidos (as linhagens[113]). De forma magistral, Ramos descreve as duas esferas inserindo-as em uma dimensão diacrônica que nos permite acompanhar o processo de seu surgimento e, no caso das linhagens, as intempéries que determinam o sucesso ou o fracasso de seu desenvolvimento, culminando na dispersão de seus membros ou na sua transformação em novos *sibs*, reiniciando assim o ciclo perpétuo que caracteriza a dinâmica social Sanumá.

Verdadeiros fenômenos de classificação com elementos de onomástica, espaço e tempo, os *sibs* apresentados por Ramos caracterizam-se por serem entidades dispersas, agnáticas e com abrangência universal. Cada pessoa pertence a apenas um deles, no qual entra pelo nascimento e sai no momento de sua morte. O pertencimento ao *sib* é transmitido por via paterna; seus membros são agrupados por um mesmo nome e evitam casar entre si, partilhando uma tradição de pertencimento comum mediante relações de parentesco. Apesar da tendência a

---

[112] Ver também Kaj Århem, 1981.

[113] Colchester (1982) não concorda com os termos adotados por Ramos. No entanto, não da conta de casos nos quais os sanuma dizem pertencer a mais de uma linhagem. A esse respeito ver Ramos, 1990:86 – nota 18. Sobre as linhagens entre os Sanuma ver também Taylor,1976.

serem associados a uma determinada área — identificada como sua região, em oposição a outros *sibs* —, seus membros acham-se dispersos por várias aldeias. Não há um ancestral único identificável e seus nomes funcionam como "sobrenomes", que são transmitidos de geração em geração, delimitando categorias específicas de pessoas. Não obstante o sentimento de pertencerem à mesma "gente", expresso por meio da utilização do termo *hedu*, sua identificação explícita é atribuída de fora e pode ser fornecida em dois níveis: no nível individual (por ex.: "aquele homem é *higadili)*", e no nível coletivo ("os *higadili dɨbɨ*"). A coletivização expressa pelo indicativo do plural *dɨbɨ*[114] confere o reconhecimento público de que o grupo exibe características comuns que o distingue dos demais, definindo unidades socialmente expressivas. A pluralização dos nomes pessoais, transformados em patronímicos, marca os limites entre o público e o privado, permitindo a articulação entre a patrifiliação e a nominação, dando aos *sibs* seu caráter de operador de identidades extrafamiliares e extracomunitárias.

Segundo Ramos, não há como determinar se os nomes dos *sibs* foram ou não nomes particulares de alguém. Não havendo informações seguras sobre sua origem, possuem um significado opaco que geralmente descreve uma característica física do grupo. Podem conter o sufixo *dili*[115], em referência a um lugar ou a um nome pessoal ligado a um lugar. Assim, transformando locais de residência em epônimos de grupos residenciais, os *sibs* sanumá transformam a espacialidade em temporalidade pela via da transmissão patrilinear.

Os membros de um mesmo *sib* nunca usam termos de afinidade para se dirigir uns aos outros, exceto quando há casamentos em seu interior, substituindo-se então os termos de consangüinidade pelos de afinidade.

---

[114] Equivalente ao Yanomam *thë pë*.
[115] Equivalente ao Yanomam "theri". Ver supra, nota 15.

Não há termos de referência para *sibs* ou famílias. Normalmente usam-se *iba dɨbɨ* (os meus) para parentes consangüíneos próximos, e *iba ai dɨbɨ* (os meus outros) para afins e consangüíneos distantes. A descendência não permite a inclusão de pessoas tornadas co-residentes pelo casamento, enfatizando-se o núcleo consangüíneo mais restrito pelo termo *iba dɨbɨ sai* (meus verdadeiros parentes).

Os casamentos intra-*sib* são vistos com maus olhos, mas não há punição além da reprimenda verbal. A interdição do casamento interno ao *sib*, no entanto, não é acompanhada de prescrições que estabeleçam em quais *sibs* uma pessoa deve procurar seu cônjuge. Segundo Ramos, tudo indica que as relações entre os *sibs* se dão segundo o modelo do parentesco, em que alguns são considerados pais (*pɨ a*), irmãos mais velhos (*pebala*) ou cunhados (*soli*) de outros, formando blocos constituídos de relações de consangüinidade e afinidade entre eles. Os *sibs* de um mesmo bloco consideram-se consangüíneos, enquanto *sibs* de blocos diferentes consideram-se afins. Essas relações, contudo, funcionam apenas como idiomas de relação, não sendo confirmadas pelas estatísticas de casamento.

De forma mais definida, as linhagens brotam do interior dos *sibs*, unindo um grupo agnático pela identificação com um fundador conhecido, um nome comum e uma forte proibição de intercasamentos. Como no caso dos *sibs*, o pertencimento às linhagens segue uma rota onomástica transmitida por via paterna. Entretanto sua definição genealógica é mais nítida e possui um número menor de membros.

O surgimento do epônimo de uma linhagem implica a quebra do sigilo que envolve os nomes pessoais, transportando-os da esfera privada para a esfera pública mesmo depois da morte. Esse fato marca uma diferença crucial entre os Sanumá e os Yanomam, pois nestes últimos a interdição do pronunciamento do nome dos

mortos é muito rigorosa, impedindo assim a formação de linhagens claramente identificadas[116].

O processo de formação das linhagens é ligado à prática de uma tecnonímia ampla. O nome de um integrante de um grupo de irmãos é selecionado, tornando-se referência para a totalidade do grupo. Gradativamente, seus membros são identificados como "mãe de fulano, pai de fulano" etc. , até que todo o grupo passa a ser chamado de "os fulanos". O nome pessoal tornado coletivo dá concretude à autonomização conceitual do grupo agnático. Conforme se consolidam como uma coletividade reconhecida, seu nome passa ao domínio público e outros nomes são selecionados para a tecnonímia.

Em contraste com a opacidade dos nomes dos *sibs*, os das linhagens referem-se a homens importantes, transformando marcas personalizadas em marcas sociocêntricas por meio da homonímia, que é transmitida a todos os membros do grupo agnático.

As linhagens não se confundem com as famílias extensas por não incluir os afins, e o pertencimento a elas á guardado por toda a vida. Mesmo preservando sua linhagem após o casamento, as mulheres não as transmitem a seus filhos, fazendo com que, nos casos de residência uxorilocal, a linhagem destes seja diferentes da de seus avós.

Segundo Ramos, porém, grande parte da população Sanumá não pertence a nenhuma linhagem. Esse fato é esclarecido quando o quadro sociológico encontrado é analisado à luz do que ela chamou de "ciclo de desenvolvimento das linhagens".

---

[116] Para uma comparação controlada entre os dois contextos ver Ramos & Albert, 1977.

Dois fatores antagônicos articulam-se na dinâmica social Sanumá: a residência uxorilocal e a descendência patrilinear. Essa contradição torna vulnerável a manutenção dos grupos agnáticos, ameaçando a formação e a perpetuação das linhagens a cada geração.

Sua continuidade depende da coerência espacial (o grupo de agnatas permanecendo no mesmo local) e de um mínimo de homens que tenham uma prole masculina a partir da qual um nome será escolhido para tornar-se público, distinguindo o grupo do restante dos membros do *sib*. Após o reconhecimento público de seu nome coletivo, os agnatas devem permanecer na mesma aldeia. Todos os seus filhos devem casar com mulheres vizinhas e realizar o serviço da noiva na mesma comunidade. As filhas mulheres, por sua vez, devem trazer seus maridos para a casa de seus pais. Assim, na geração seguinte haverá uma série de primos cruzados casáveis, permitindo que os filhos dos filhos da família original também permaneçam juntos. Novamente os homens devem casar-se no local, aumentando de forma significativa os membros de seu grupo. Havendo poliginia, a expansão é ainda maior, permitindo à linhagem assumir a liderança da comunidade.

Seu processo de fissão, por sua vez, pode decorrer de necessidades ecológicas, fatores políticos ou busca por autonomia, efetuando-se a partir de conflitos internos à comunidade ou da separação do grupo de irmãos após a morte do líder. Os pontos de cisão são geralmente dados pelas mães, que possuem um papel fundamental na diferenciação de um conjunto de irmãos cuja condição de membros é dada pela linha paterna. Como vimos, em contextos de poliginia, a solidariedade formada entre irmãos uterinos cria segmentos agnáticos distintos, marcados pelas diferentes mães.

YANOMAMɨ

A primeira descrição de fôlego sobre os Yanomamɨ foi realizada por Napoleon Chagnon (1966, 1968a, 1968b, 1974), a partir de suas pesquisas de campo na confluência dos rios Mavaca e Orinoco, na segunda metade da década de 1960. Os resultados de suas investigações, tornados célebres principalmente entre antropólogos norte-americanos, foram seguidos de perto pelas análises de Jacques Lizot (1980, 1984a, 1984b), as quais, apesar de diferenças importantes, ratificaram a maioria dos pontos relacionados à existência de grupos de unifiliação.

Buscando mostrar como uma discrepância de cerca de 50% entre as regras e as práticas de casamento é condicionada pelo meio "político-militar" das comunidades observadas, Chagnon (1966) desenvolve um modelo baseado no desequilíbrio da *sex-ratio* como origem da competição entre grupos de descendência patrilinear co-residentes. A carência de mulheres — produzida fundamentalmente pelo infanticídio feminino, a poliginia e uma série de tabus relacionados ao coito ¯ surge como motor das alianças e como causa principal da fragmentação das aldeias. Essa fragmentação é fomentada por rixas internas ligadas ao acesso sexual às mulheres disponíveis. Com isso, os grandes assentamentos transformam-se em pequenas unidades autônomas cuja composição inicial remete a uma organização dual de grupos de descendência patrilinear que trocam casamentos entre si.

Segundo sua análise, a maior unidade política entre os Yanomamɨ é a aldeia (*village*), composta por uma grande casa coletiva. Estruturalmente instáveis, essas unidades tendem a fragmentar-se em facções hostis quando sua população atinge um tamanho específico, estabelecendo-se em pequenas comunidades que mantêm alianças com vizinhos por razões de defesa.

Em termos de modelo, cada uma dessas aldeias compõe-se de dois grupos locais de descendência *(local descent groups),* que possuem um caráter de corporação baseado no direito do grupo de agnatas a regular os casamentos de seus membros femininos. O controle sobre as mulheres, no entanto, é ambíguo e varia segundo a distância genealógica e o tamanho do grupo de unifiliação em questão, limitando em nível local a existência do grupo corporado. Segundo Chagnon, não existem clãs ou metades nominadas, e os grupos locais de descendência não formam unidades coesas e solidárias devido à ambigüidade que baliza as relações masculinas. O grau de solidariedade entre agnatas varia muito, relacionando-se com fatores como co-residência, proximidade genealógica e diferença de idade. Na prática, irmãos verdadeiros colaboram uns com os outros, enquanto os primos paralelos, terminologicamente identificados com irmãos, competem pelas mulheres casáveis da linhagem oposta.

Na versão apresentada por Chagnon, as linhagens definem-se segundo a descendência patrilinear, são exogâmicas e possuem uma profundidade de 3 a 4 gerações, incorporando todos os indivíduos que podem traçar conexões genealógicas a um ancestral comum, usando apenas ligações masculinas (Chagnon,1997). Mesmo compartilhando um sentimento de pertencimento, que, segundo Chagnon, é expresso pelo uso do termo *mashi*[117], traduzido como "mesma espécie" (Chagnon, 1968), os membros de uma linhagem podem dispersar-se por várias aldeias em decorrência das fissões sucessivas que limitam a expansão das comunidades.

No interior da aldeia, o relacionamento entre os grupos se expressa de maneira diádica, fomentando uma duradoura relação de reciprocidade de casamentos mediante a troca de mulheres entre duas linhagens ao longo de várias gerações.

---

[117] Para uma crítica à essa interpretação do termo *mashi* ver principalmente Albert, 1985:113ss.

Uma série de obrigações recíprocas os mantém unidos nos momentos de fissão, resultando em novas unidades, que são compostas por fragmentos dos grupos locais de descendência que trocavam mulheres no conjunto anterior. Nesse modelo, as relações de aliança matrimonial se mantêm estáveis em detrimento da manutenção do grupo de agnatas, que, com a fissão de sua aldeia original, dispersam-se a fim de permanecerem ligados a seus afins efetivos.

Por meio dos casamentos, os grupos de esposos unem-se em um sistema de trocas que envolve objetos e serviços, além da promessa da manutenção da reciprocidade de mulheres no futuro. A relação entre os cunhados (*shoriwä*) é estável, bem definida, sem ambigüidade e politicamente importante, sendo a chave de ligação em alianças, tanto no interior da aldeia como entre aldeias (Chagnon, 1966). Devido à regra de casamento com a prima cruzada bilateral, os cunhados co-residentes possuem relações cognáticas (MBS/FZS) em função das trocas de mulheres entre seus grupos agnáticos em gerações anteriores. A relação entre eles é baseada em respeito, bom tratamento e gratidão, pontuada por lembretes de dívidas e serviços característicos das posições de *wife giver/wife reciver* (Chagnon,1966).

Jacques Lizot (1980, 1984a, 1984b), por sua vez, apresenta uma descrição da organização social Yanomami muito semelhante ao modelo de Chagnon. Sua argumentação é fundamentada em uma análise do termo *mashi* (relacionado por ele com irmãos e primos paralelos do mesmo sexo que ego) e nas características específicas da transmissão do duplo animal (*noreshi*)[118] entre as gerações.

Lizot define o termo *mashi* como um coletivo de parentesco que reagrupa irmãos e primos paralelos. Mesmo sendo um termo complexo, com uma série de usos

[118] Sobre o duplo animal ver principalmente Albert, 1985:150-ss.

distintos, algumas de suas acepções referem-se explicitamente, segundo esse autor, à noção de linhagem.

De acordo com ele, são *mashi* todos os irmãos e primos paralelos do mesmo sexo que ego. Os irmãos de sexo oposto, por seu turno, são designados pelo termo *yaiye.* Devido à sua distância genealógica, pai e mãe são excluídos do grupo dos *mashi*, composto exclusivamente por pessoas situadas no mesmo nível genealógico. Os termos *mashi* e *yaiye* formam um par que distingue os sexos e opera no interior do grupo de irmãos, cujo caráter patrilinear faz com que os *mashi* da linha paterna formem um grupo ligado e solidário, com freqüência reagrupado em uma mesma residência ou sessão da casa coletiva, enquanto os *mashi* de linha materna são dispersos e distantes, mantendo com ego relações relaxadas e intermitentes.

Nesse ponto, a descrição de Lizot se distancia da versão de Chagnon por reforçar a tese da solidariedade do grupo de irmãos. Em nível terminológico, como vimos acima, esse "enfraquecimento" das relações de afinidade traduz-se por uma indefinição quanto aos termos de referência para as gerações distais, que, entre os Yanomam, são assimilados justamente às categorias de afinidade.

Lizot nota ainda que em sua extensão máxima, o termo *mashi* pode designar um conjunto de pessoas reconhecido pela tradição oral como descendente de um ancestral longínquo, sem possibilidade de reconstrução da cadeia genealógica, aproximando-se da noção de *sib,* desenvolvida por Ramos (1990) sobre os Sanumá[119].

Por sua vez, o *noreshi* (duplo) de uma pessoa encarna em um animal determinado quando ela atinge quatro anos de idade, unindo as duas existências de forma

---

[119] Ver supra.

íntima e solidária. Os homens possuem, como *noreshi*, animais aéreos ou arborícolas, enquanto as mulheres têm seu duplo encarnado em animais terrestres ou aquáticos. Sua transmissão às gerações descendentes se dá de forma paralela, segundo a qual os meninos recebem os *noreshi* de seus pais, e as meninas, de suas mães.

Para Lizot, cada linhagem patrilinear está associada a um *noreshi* particular, transmitido de pai para filho, de forma que todos os descendentes masculinos de um mesmo ancestral possuem o mesmo animal-imagem. Nesse processo, os duplos animais acabam constituindo verdadeiros "nomes de linhagem", cuja identificação tem por conseqüência a separação entre consangüíneos e aliados, redobrando a distinção entre consangüíneos e afins operada pela terminologia de parentesco.

Razões demográficas e tensões internas explicam a fissão e a divisão recorrente de uma comunidade dentro do quadro de um conjunto populacional. Mesmo com a preservação dos grupos de irmãos após as fissões, as linhagens não formam grupos corporados, pois não há entre seus membros nenhum tipo de direitos ou obrigações especiais, não existem posses comuns e nem a transmissão de cargos ou prerrogativas. O controle dos grupos de agnatas sobre seus membros femininos, uma das características apontadas por Chagnon, não é observado no contexto descrito por Lizot.

YANOMAE / YANOMAM

A principal descrição feita até hoje sobre os Yanomam é fornecida por Bruce Albert em sua tese de doutorado de 1985. Nela, Albert põe em questão os pontos centrais da argumentação de Chagnon e Lizot, mostrando que suas interpretações do sistema sociopolítico Yanomami, elaboradas a partir da reconstrução da história

dos povoamentos e das genealogias, se deu, sobretudo, devido à influência dos modelos elaborados pela antropologia a partir dos estudos africanistas.

Nesse trabalho, Albert (1985:108-ss) nota que as relações intercomunitárias entre os Yanomami evidenciam a organização de sua população em dois tipos de conjuntos que se sobrepõem parcialmente: aqueles ligados por relações histórico-demográficas e aqueles ligados por uma rede de relações matrimoniais sincrônicas.

O primeiro deles é baseado em uma cadeia toponímica que liga um grupo de comunidades por meio da identificação a uma origem comum[120]. Com base eminentemente diacrônica e arborescente, essas categorias residenciais históricas fundamentam um sistema indígena de classificações supralocais que é utilizado em uma grande variedade de contextos para delimitar, por inclusão ou exclusão, o conjunto de comunidades com as quais é possível ou não manter relações de amizade, compartilhar migrações e/ou residências, atividades rituais, econômicas etc. Nas palavras de Albert, no entanto:

"La polyfonctionalité extrème de ce système (contextualité externe) et la ramification de ses niveaux d'inclusion (contextualité interne) justifient à notre sens le fait que nous considérions qu'il s'agisse là d'un dispositif dont l'opérationalité est plus fondamentalment cognitive que sociologique" (Albert, 1985:124).

Esse 'dispositivo cognitivo' de ordenação das relações intercomunitárias não circunscreve as unidades políticas efetivas, coexistindo com um sistema de troca matrimonial sincrônico que consolida as relações de aliança.

---

[120] No mapeamento dessas relações, Albert nota que é possível realizar o levantamento de uma árvore genealógica (cadeia onomástica) que liga, de maneira concomitante, os membros das comunidades que compõe o conjunto. O conhecimento genealógico obtido, no entanto, é limitado pelo tabu que impede a transmissão do nome dos mortos.

Cada unidade residencial que compõe os agrupamentos comunitários de origem histórica comum (em diferentes níveis de inclusão) configura em torno de si uma rede matrimonial específica e "não-isomórfica", formando o núcleo de um conjunto político efetivamente operatório. Cada um desses conjuntos políticos efetivos realiza uma sobreposição entre os limites de diversos blocos históricos de população, formando uma teia de relações sociais que abrange a totalidade das aldeias Yanomami. Dessa forma, o padrão temporal de ordenação das relações intercomunitárias — utilizado conceitualmente para a legitimação de alianças — coexiste com um complexo sistema de agenciamento político fundado no espaço, que garante a autonomia dos grupos residenciais em meio a uma grande rede de relações multicomunitárias (Albert, 1985).

No modelo de Albert, o ideal de endogamia local faz da casa coletiva a unidade social por excelência. Essas unidades são geralmente habitadas por uma comunidade plurifamiliar, designada pela expressão *kamiyamakɨ yai* (nós, os verdadeiros parentes), que, identificada idealmente com os co-residentes — *kami theri yamakɨ*, (nós, os co-residentes) — tende a neutralizar a oposição afins/consangüíneos por meio da produção de relações de reciprocidade generalizada. Como em outras partes da área Yanomami, o núcleo duro dessas relações é o princípio da dívida matrimonial, garantia da relação hierárquica entre sogro e genro. Os casamentos se dão preferencialmente entre primos cruzados bilaterais, repetindo as alianças matrimoniais entre as mesmas famílias ao longo das gerações (Albert, 1985;1992).

Cada comunidade é inserida em um espaço "sócio-simbólico intercomunitário", no qual projeta o mapa de suas relações externas de aliança/inimizade, permitindo a classificação de seus vizinhos a partir de categorias de alteridade baseadas na

proximidade/distância[121]. Esta classificação das relações sociais externas é feita por meio da distribuição dessas categorias em espaços concêntricos de referência, permitindo o mapeamento das trajetórias migratórias de diversas comunidades, que mudam de categoria conforme aproximam-se ou distanciam-se ao longo do tempo. Por sua vez, as categorias e espaços de relações contextuais organizam também um mapa de relações históricas, políticas, de trocas matrimoniais e econômicas entre as comunidades, delegando a cada uma delas atributos simbólicos e poderes patogênicos que efetivam a dinâmica das inter-relações entre os grupos locais (Albert, 1985).

Segundo Albert, ao analisar as categorias sociopolíticas Yanomami, Chagnon optou por privilegiar as relações intercomunitárias baseadas na origem comum e nas ligações genealógicas. Suas análises postulam que as redes empíricas de relações históricas entre grupos locais da mesma origem ("blocos de população") e as relações genealógicas entre os membros dessas comunidades ("linhagens") são ratificadas culturalmente na forma de categorias políticas supralocais, e que seu uso concreto pode se mostrar contraditório em função de estratégias políticas *ad hoc*.

Dois problemas surgem dessa perspectiva. O primeiro deles diz respeito à existência efetiva de grupos locais de descendência e de linhagens supralocais entre os Yanomami, uma vez que as argumentações de Chagnon e Lizot repousam sobre demonstrações frágeis. O segundo relaciona-se com a operacionalidade, no plano político, das categorias residenciais históricas, que, como vimos acima, possuem um papel secundário no estabelecimento de relações intercomunitárias.

---

[121] Ver capítulo 5.

Resumindo as críticas de Albert, os grupos locais de descendência descritos por Chagnon e Lizot não formam grupos corporados, não apresentam profundidade genealógica, não são nominados, não possuem nenhuma forma de articulação solidária em nível supralocal e não carregam propriedades simbólicas. Por abranger um coletivo de consangüíneos masculinos da mesma geração, a interpretação dada por eles ao termo *mashi* não pode definir uma linhagem, uma vez que exclui de seu interior os membros femininos, tem uma extensão geracional reduzida e inclui os uterinos (MZS, por exemplo).

Albert nota ainda que a reconstituição da cadeia de filiação, levantada pelos etnólogos em um ambiente no qual o nome dos mortos é encoberto por um rígido tabu, não deve ser confundida com o reconhecimento cultural de continuidades genealógicas social e politicamente operatórias. Ou seja: o fato de ser possível retraçar, a partir de pesquisas, as sucessivas relações de patrifiliação, não comprova a existência de uma ideologia da descendência a partir da qual podem ser formados grupos unilineares.

O argumento da residência comum exclusiva dos membros de uma mesma linhagem não foi comprovado, uma vez que eles dividem seu setor da casa coletiva com afins efetivos em regime de uxorilocalidade, formando assim um conjunto que extrapola o grupo de agnatas. Por sua vez, a solidariedade na gestão dos casamentos dos membros femininos não é, como vimos, confirmada pelo próprio Lizot. Por fim, a transmissão paralela dos duplos-animais não pode servir para a demarcação das linhagens, pois é incompatível com o sistema de trocas matrimoniais.

A partir dessa crítica, Albert sugere que as relações genealógicas que ligam a maior parte dos grupos locais de mesma origem não servem de base a uma conceptualização indígena de *descent construct,* supostamente operada mediante a

definição de um sistema político de tipo segmentário. Como vimos há pouco, em lugar de uma cadeia onomástica — bloqueada pela teoria escatológica e pelos ritos funerários —, cria-se uma cadeia toponímica histórica que constitui a memória social Yanomami; uma espécie de "exoesqueleto geográfico", que constitui um dispositivo mnemônico coletivo, podendo retroceder cerca de 150 anos. Sua operacionalidade, entretanto, é fundamentalmente cognitiva, pois essas relações histórico-demográficas não compõem, segundo Albert, um sistema de totalidades ou categorias de relações políticas, mesmo quando são invocadas para descrever ou justificar relações intercomunitárias efetivas.

Catherine Alès (1990) segue a mesma linha de Albert ao ver nas descrições que privilegiam a existência de linhagens segmentares entre os Yanomami a influência dos modelos africanos. Segundo ela, a segmentaridade observada no contexto da serra Parima venezuelana é aberta e remodelada a cada geração sob a forma da recomposição permanente da organização espacial. Infletida pelos constantes conflitos, a lógica das fissões, deslocamentos e recomposição dos grupos se inscreve em um tempo que é imbricado ao sistema de agressões, conferindo-lhe um caráter de fluidez e flexibilidade. Escolhas individuais, ligadas a um conjunto de categorias de alteridade baseadas na proximidade/distância, produzem diversas formas de reordenamento da população: fissões parciais e distanciamentos significativos entre unidades residenciais (*shetekeprai*), fuga em decorrência de conflitos (*toku*), pequenas fissões seguidas da instalação nas proximidades do grupo original (*kasiprai*), ou, também, a reunião de um grupo de famílias em uma nova localidade (*kõkamu*).

Nessa constante recomposição populacional das unidades residenciais, não há predominância entre a preservação das relações de afinidade (Chagnon) e a manutenção dos grupos de agnatas (Lizot), mas sim um complicado jogo de

interesses e preferências individuais no qual todas as possibilidades de fissão e fusão entre consaguíneos e afins, reais ou classificatórios, são possíveis.

UMA TENTATIVA DE COMPARAÇÃO

Se após as críticas lançadas por Bruce Albert e Catherine Alès, podemos ver nas interpretações de Chagnon e Lizot influências de um modelo africanista inadequado para as análises dos contextos amazônicos, o que pensar do sistema de *sibs* e linhagens descrito por Ramos para os Sanumá?

Longe de reproduzir os problemas destacados acima, a análise de Ramos apóia-se em algumas características estruturais, relacionadas à ênfase na consangüinidade e na agnação, que dissipam as contradições apontadas entre os Yanomami. Entre elas estão: a presença de unidades sociais nominadas além da comunidade, a condição de membros do grupo transmitida por parentes agnáticos, a consangüinização das gerações distais, a não-afinização dos consangüíneos classificatórios e, finalmente, a ausência do tabu sobre os nomes dos mortos (Ramos & Albert, 1977).

Se, por um lado, os Sanumá se opõem aos Yanomam no que tange às formas de produção de unidades sociais (formação de linhagens vs. rede matrimonial sincrônica, unifiliação vs. cognatismo, ênfase na consangüinidade vs. extensão afinidade), por outro, suas estratégias podem ser consideradas complementares se observadas do ponto de vista dos processos morfológicos que decorreram de seu movimento de expansão.

Ramos (1990:109-ss) afirma que existem, na história das comunidades do alto rio Auaris, categorias sociais que remetem a grandes aglomerados residenciais. Um deles, o *Saula du*, era, segundo relatos de seus informantes, composto por uma casa

circular de grande porte (contrastando com as habitações retangulares atuais), cercada por uma vasta área de roça, indicando uma alta densidade populacional. Os habitantes desse grande assentamento dispersaram-se rumo ao norte, empurrados por ataques de grupos identificados como *samatali dɨbɨ* (ou, em yanomam, *xamathari thëpë*). Diversos assentamentos foram criados durante seu deslocamento rumo a novas áreas. Nesse processo de expansão, a população original do *Saula* dispersou-se ainda mais, dando origem a três comunidades na Venezuela e três no Brasil. Além do *Saula*, outros assentamentos do mesmo tipo (*Totobɨdili* e *Pasotagɨdili*) foram identificados como "ponto de origem" de vários grupos Sanumá atuais, mostrando como essas categorias residenciais históricas, somadas à dispersão geográfica, são contrabalançadas pela continuidade temporal que resulta da transmissão patrilinear de pertencimento aos *sibs*. Grande parte das pessoas atualmente identificadas como *saulagɨdili dɨbɨ* não habitou o assentamento ancestral de mesmo nome, indicando um processo de transformação da referência geográfica em um patronímico.

Em uma análise confessadamente conjectural, Ramos sugere que os grandes agrupamentos residenciais do passado podem estar na origem de *sibs* que possuem em seu nome o sufixo *"-dili*", enquanto os "não-*dili*" seriam fruto de um longo processo de expansão e subdivisão de linhagens levadas à sua extensão e duração máximas:

"Em ambos os caminhos, a pedra fundamental é a co-residência prolongada; o que começa como referencial da residência resolve-se como marco inicial de uma rota de descendência. Nesse processo, eventos passam a nomes, que passam a patronímicos, e assim passam à posteridade na memória coletiva. É como se transformar o espaço em tempo fosse uma das marcas registradas da historicidade e da estrutura Sanumá" (Ramos, 1990:113).

A autora conclui que os conjuntos residenciais históricos são o produto da diacronização do espaço pela via da patrilinearidade, permitindo a seus membros resistirem às contingências decorrentes da intensa mobilidade geográfica.

Entre os Yanomam, como vimos, o padrão de dispersão pelo território implicou o distanciamento gradual de comunidades anteriormente co-residentes, enfraquecendo antigos laços de aliança na medida em que eram gradativamente substituídos pela aproximação a grupos outrora desconhecidos, que, quando não fomentaram relações de antagonismo, passaram à condição de novos aliados.

Nesse cenário, os habitantes da serra das Surucucus parecem ocupar um ponto intermediário. Da mesma forma que os Yanomam analisados por Albert, sua organização social é fundamentalmente baseada nos laços de afinidade. O tabu que encobre os nomes é rigoroso, e não há nenhum indício de que grupos de unifiliação sirvam de referência para o estabelecimento de relações sociais, tanto em nível local quanto supralocal.

Enquanto os Sanumá, envolvidos em um longo processo de expansão, desenvolveram uma possibilidade latente ao sistema Yanomami — privilegiando relações genealógicas por meio da utilização dos nomes pessoais como instrumentos de definição de grupos —, os Yanomam das terras baixas, também atingidos pelos movimentos de migração de tipo direcional, optaram pela saída inversa, organizando seu mundo pelo viés da afinidade. A manutenção dos grupos, nesse caso, ocorre mediante a potencialização da endogamia local e a condensação da população em grandes unidades residenciais, até que as intempéries da co-residência provoquem novas fissões e, por conseguinte, novos distanciamentos.

Na serra das Surucucus, as diferenças no padrão de deslocamento (movimentos centrípetos em vez de direcionais) permitiram aos seus habitantes uma ocupação

mais dispersa pela região. Livres do distanciamento progressivo de seus parentes e afins, os Yanomami de Surucucus perpetuam suas relações de troca matrimonial entre um conjunto relativamente constante de parceiros (os grupos endogâmicos de vizinhança), sem que seja necessário aglomerar-se de maneira permanente nos grandes assentamentos. Desse padrão decorre também uma maior coesão interna ao conjunto, que não se vê constrangido pelas tensões resultantes da vida em uma mesma casa coletiva. A principal conseqüência no plano político é a total ausência de fissões violentas no interior do grupo endogâmico de vizinhança, em uma clara oposição ao modelo segmentar elaborado por Chagnon para os Yanomam~~i~~.

Um exemplo coletado por Maria Inês Smiljanic (2002) entre os Yanomam~~i~~ da região do Pico da Neblina (Estado do Amazonas) completa o quadro de transformações de uma maneira interessante. Segundo essa autora, os dois agrupamentos (*Arimabu* e o *Maturacá* propriamente dito), instalados atualmente às margens do rio Maturacá, formaram-se em decorrência de um longo processo de aglomeração promovido por missionários salesianos que se instalaram no local na primeira metade da década de 1950.

Segundo a autora, parte dos habitantes da região — identificados como *Masirip~~i~~wëiteri* — teriam sido os primeiros a cruzar o rio Orinoco, chegando ao território brasileiro por volta de 1920. O processo de sedentarização às margens do rio Maturacá iniciou-se em 1954, com a instalação definitiva da missão de Nossa Senhora de Lourdes, e, após 50 anos de ocupação, a população atual no local é de aproximadamente 800 pessoas, distribuídas em ambas as margens do rio.

Smiljanic descreve detalhadamente como se deu o progressivo "inchaço" populacional no entorno da missão e sua relação com o desaparecimento concomitante das comunidades vizinhas, ilustrando um claro processo de incorporação sistemática de outras populações Yanomam~~i~~.

O principal reflexo desse movimento de concentração populacional foi a reclassificação de seus moradores em duas categorias distintas: os *periomɨ* (primeiros habitantes do lugar), identificados com os *Masiripɨwëiteri;* e os *kasiteri* (os que vivem nas bordas), compostos pelos diferentes grupos vizinhos incorporados. Os *periomɨ* mantiveram, durante o processo de aglomeração, uma série de privilégios no trato com os não-índios do local. Aos poucos, "ser *periomɨ*" tornou-se um atributo transmitido por linha paterna, transformando um dispositivo classificatório em uma espécie de direito político hereditário.

A aglomeração das populações da região em uma única localidade resultou na interrupção da circulação de pessoas entre os diferentes assentamentos, invertendo o sentido dos deslocamentos mediante um processo de retração da expansão territorial.

Em 1970, a população de Maturacá sofreu uma fissão. Em lugar de uma grande casa coletiva, surgiram, por influência dos missionários, os dois conjuntos que perduram até hoje, compostos por dezenas de casas individuais: *Ariabu*, que manteve uma estrutura circular com um pátio central, e *Maturacá*, formado por uma rua central circundada pelas habitações.

As mudanças no padrão de ocupação fomentaram transformações radicais no campo das relações sociais e no universo cosmológico. Em decorrência da incorporação de populações vizinhas, os *Masiripɨwëiteri* levaram para dentro de sua comunidade o conjunto dos inimigos potenciais que anteriormente viviam afastados, subvertendo o sistema que atribui poderes patogênicos específicos às categorias de proximidade/distância. As acusações de feitiçaria, antes direcionadas ao exterior, passaram a atingir os co-residentes, criando um clima de desconfiança constante no coração da comunidade. Por fim, a adoção do enterro cristão, também

fruto da influência dos missionários, restringiu ainda mais a circulação de pessoas devido à não realização dos rituais funerários intercomunitários, além de subverter a separação entre vivos e mortos, concretizada fundamentalmente pela cremação e demais tratamentos rituais do cadáver.

Organizando os quatro casos principais apresentados aqui (os Sanumá, os Yanomam analisados por Albert, os habitantes da serra das Surucucus e os Yanomami de Maturacá[122]) em um quadro de transformações que inclui parentesco, formas de deslocamento e padrão de ocupação, a diversidade observada entre os diferentes contextos complementam-se como atualizações particulares de uma estrutura que é comum a todos.

	ÊNFASE NA UNIFILIAÇÃO	ÊNFASE NA AFINIDADE	DESLOCAMENTO DIRECIONAL	DESLOCAMENTO CENTRÍPETO	CONDENSAÇÃO POPULACIONAL	DISPERSÃO POPULACIONAL
SANUMÁ	+	—	+	—	—	+
YANOMAM (Albert)	—	+	+	—	+	—
SERRA DAS SURUCUCUS	—	+	—	+	—	+
MATURACÁ	+	—	(+)	—	+	—

FIGURA 31. QUADRO DE TRANSFORMAÇÕES - PARENTESCO, DESLOCAMENTO E OCUPAÇÃO

Enveredando pelo campo das conjecturas, podemos imaginar que antes da explosão demográfica e do movimento expansionista, os coletivos indígenas que se tornaram os Yanomami que hoje conhecemos consistiam em pequenos grupos de caçadores/coletores que praticavam uma horticultura incipiente[123]. Provavelmente dirigiam suas agressões aos grupos Caribe e Aruaque do entorno.

[122] Como não há nenhuma resposta publicada por Chagonon e Lizot às críticas lançadas a suas análises da organização social Yanomami, e desconheço novos estudos sobre o assunto realizados nas mesmas regiões de pesquisa, optei por excluí-los do quadro comparativo.
[123] Ver capítulo 3.

Com o aumento populacional e o decorrente distanciamento entre os grupos, a produção de categorias de alteridade, fundamentais para a realização das relações de antagonismo e para a manutenção da reciprocidade canibal que sustenta o universo Yanomami, reverteu-se para o interior, fomentando a criação de unidades sociais distintas que se organizam em blocos contextuais de aliança e inimizade.

Os *sibs* e as linhagens Sanumá, os conjuntos multicomunitários, os grupos endogâmicos de vizinhança, ou a distinção entre *periomɨ* e *kasiteri*, nada mais são do que soluções locais para o problema da criação e gerenciamento de inimigos e aliados, que, distribuídos pelo espaço, possuem atributos patogênicos e papéis rituais específicos, interagindo, como vimos, na dinâmica das agressões e dos rituais funerários que sustentam o sistema Yanomami.

CAP. 5 - UMA HISTÓRIA DE CONFLITOS

No capítulo anterior, apresentei as características gerais da organização social e os elementos que fundamentam a formação dos grupos endogâmicos de vizinhança na serra das Surucucus. A seguir, passo à descrição da dinâmica sociopolítica entre esses grupos, a fim de trazer à luz as relações intrínsecas entre o sistema de agressões e o universo social dos Yanomami da região.

Para isso, no entanto, é necessário examinarmos, em primeiro lugar, os princípios estruturantes que regem as relações intercomunitárias e as características específicas das diversas formas de agressão que se relacionam com os conflitos específicos propriamente ditos.

PROXIMIDADE / DISTÂNCIA

Viveiros de Castro (2002) nota que o gradiente "proximidade/distância" é um aspecto fundamental dos sistemas amazônicos, infletindo de maneira decisiva sobre as terminologias de parentesco, sobretudo aquelas de tipo dravidiano. Segundo ele, a superposição desse gradiente ao contraste binário entre consangüíneos e afins se realiza em um regime concêntrico, potencialmente ternário e graduável. De acordo com uma noção cromática de "graus de alteridade", esse sistema concêntrico possui um dinamismo específico que permite a transição das pessoas entre as diferentes categorias.

Entre os Yanomami, Bruce Albert (1985) mostra como a classificação das relações intercomunitárias, somadas à organização social e ao sistema etiológico, fornecem a base para a compreensão da filosofia política envolvida no canibalismo, e, por extensão, em todo o sistema de agressões. Essas classificações articulam uma teoria patogênica — ligada ao sistema de agressão/predação — com um sistema

ritual canibal (exo e endo), partilhado por matadores e sepultadores das vítimas[124]. As relações entre a teoria patogênica e o canibalismo articulam a trama de um espaço social que constitui um verdadeiro sistema de comunicação intercomunitário, integrando os múltiplos elementos envolvidos na representação e na organização de disjunções e transações que fundam a ordem sóciopolítica e a simbolização dos constituintes biológicos e metafísicos dos indivíduos.

As relações intercomunitárias são, segundo Albert, classificadas em cinco categorias principais:

1) *Yahitheripë*: os co-residentes, habitantes da mesma casa coletiva.
2) *Hwama thëpë* ou *nohimotimë thëpë*: pessoas classificadas como amigos, grupos locais aliados, conjunto multicomunitário.
3) *Napë thëpë*: pessoas hostis ou estrangeiros; inimigos atuais.
4) *Hwathoho thëpë* ou *napëthëpë hwatõ*: pessoas que podem ser hostis; conjunto dos inimigos virtuais.
5) *Tanomai thëpë*: pessoas desconhecidas; inimigos potenciais desconhecidos.

Essa classificação sociocentrada é projetada geograficamente em espaços sociopolíticos concêntricos:

1) *Kamiyamak~~i~~ theripë ha*: nossos co-residentes.
2) *Nohimopë ha*: onde pertencemos à classe dos amigos.
3) *Në napëopë ha*: onde as pessoas são hostis.
4) *Në napëhwatõhopë ha*: onde as pessoas podem ser hostis.
5) *Tanomai ha*: que não é conhecido/visto.

[124] Ver supra capítulo 1.

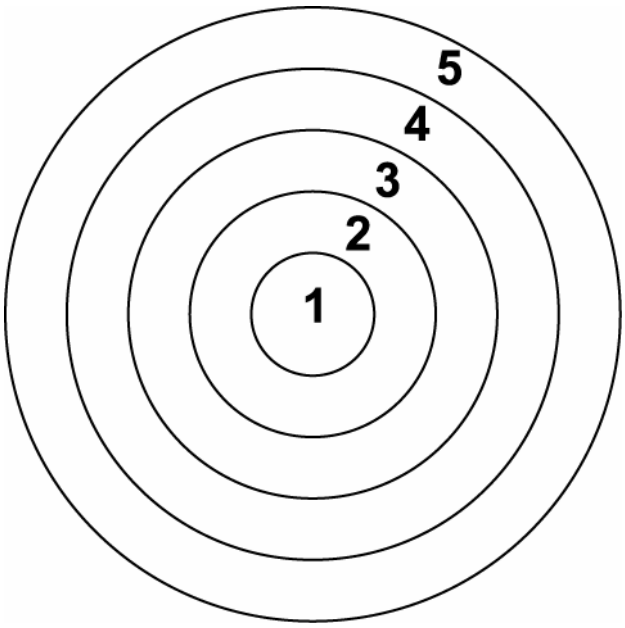


FIGURA 32. GRAUS DE PROXIMIDADE/DISTÂNCIA

A cada uma dessas categorias corresponde uma série de atributos patogênicos específicos, em geral diagnosticados como a origem da maioria das doenças e das mortes ocorridas entre os Yanomami. Assim, as agressões simbólicas de origem humana são intimamente relacionadas à classificação das categorias de alteridade sociopolítica (Albert, 1985; 1992).

Analiticamente, podemos distinguir duas formas de atuação que movimentam o sistema de agressões Yanomami: agressões efetivas, por um lado, e agressões simbólicas, por outro. É importante notar, entretanto, que ambos os tipos de agressão são considerados equivalentes pelos Yanomami, que não fazem distinções qualitativas entre eles.

AGRESSÕES EFETIVAS

As relações de agressão entre dois ou mais grupos de população, sejam eles os conjuntos multicomunitários ou os grupos endogâmicos de vizinhança, geralmente se iniciam com a degeneração progressiva das relações de amizade e aliança estabelecidas entre eles durante um determinado período. A fim de infligir ao adversário o mesmo sofrimento causado pela perda de um ente querido (Alès, 1984; Lizot, 1984), a retaliação inicia-se em conexão com um complexo sistema funerário, causando, por um lado, o distanciamento entre as comunidades em conflito, e, por outro, a aproximação das comunidades aliadas em ambos os lados

da disputa (Lizot, 1988). A médio e longo prazos, este sistema permite a reestruturação da geopolítica entre os diferentes grupos. Em outras palavras, nada impede que os aliados de hoje sejam os inimigos de amanhã, e vice-versa.

As incursões guerreiras são sempre compreendidas como um movimento de retaliação contra alguma agressão anterior, seja ela efetiva ou simbólica, e geralmente se iniciam no interior de um ritual funerário intercomunitário (*reahumu*) no qual a vingança — indispensável para uma correta concretização do funeral — é combinada entre os aliados.

O reide se inicia com a realização do ritual guerreiro *watupamu* (agir como o urubu), que é marcado pela intervenção de todos os xamãs presentes sobre os guerreiros que participarão da incursão em território inimigo. Sua ação busca anular a influência nefasta dos princípios sobrenaturais do sono (*manaxiripë*) e da inabilidade com o arco e flecha (*siraripë*). Sua intervenção promove também a incorporação de diversas imagens vitais (*utupë*) de animais e entidades mitológicas, garantindo que as habilidades e disposições relacionadas a elas favorecerão os guerreiros em sua empreitada (Albert, 1985:353-354).

O *watupamu* é, antes de tudo, a encenação da devoração simbólica da carne do inimigo. Para isso, são usadas imagens vitais de animais e insetos necrófagos como mediadores entre a ação dos guerreiros e a posterior digestão simbólica de suas vítimas.

Imitando os sons do urubu (*ho...ho...ho*), todos os participantes enfileiram-se (*wayu ithou*) no pátio central esperando que um dos mais experientes homens da aldeia confirme, por um grito direcionado ao inimigo, o sucesso do futuro reide. Todos fazem uma grande algazarra quando ouvem, vindo da floresta, o som emitido pela imagem vital de seu oponente.

As mulheres depositam, às margens da trilha que leva à região inimiga, os alimentos e pertences necessários para a realização da expedição. Enquanto isso, os guerreiros encerram a encenação depositando alguns ossos de animais no centro da aldeia, concretizando assim a devoração simbólica da futura vítima.
Depois de uma boa noite de sono, partem logo cedo em direção a seu destino. Durante o caminho, encenam novamente um combate, no qual um pacote de folhas ou um tronco de árvore representando um corpo humano é flechado por todos, como antecipando o sucesso da incursão.

Já próximos a seu destino final, os guerreiros cobrem-se com um pigmento preto produzido com restos de carvão e espalham-se no entorno do local escolhido para o ataque — geralmente uma roça ou a própria habitação coletiva dos inimigos. Ocultos pela escuridão da noite, dissimulam-se entre os arbustos disponíveis, mantendo os olhos atentos a qualquer movimento que determine o momento ideal para o ataque. Podem ficar imóveis durante horas, aguardando essa oportunidade. Suas vítimas são escolhidas com antecedência. Podem ser homens importantes ou guerreiros valorosos. Os responsáveis por agressões anteriores ao grupo atacante também são prioridade, mas no caso de nenhuma das vítimas pré-selecionadas estar disponível, qualquer homem adulto pode ser morto em seu lugar. As mulheres são rigorosamente excluídas dos confrontos, sendo atingidas apenas por acidente.

Logo após efetuar o ataque, os guerreiros fogem rapidamente para suas habitações de origem, buscando escapar da retaliação imediata de seus inimigos. Ao ocorrer a morte, os responsáveis pelos disparos recolhem-se em um local isolado a fim de realizar o ritual de purificação do matador (*unokaemu*).

Como nos mostrou Albert (1985), entre os Yanomami, os conflitos intercomunitários — assim como o sistema etiológico — baseiam-se numa teoria de agressão canibal na qual a devoração ontológica e a devoração física são descritas na forma de um processo simbólico único. A morte do inimigo, levada a cabo por agressões efetivas ou simbólicas, implica a purificação do matador por meio de rituais que visam a impedir o colapso temporal e cosmológico relacionado à contigüidade com o excesso do sangue da vítima. A morte de um inimigo é concebida como um verdadeiro canibalismo simbólico, deixando o matador em um estado ritual de homicídio (*unokae*), que se caracteriza por uma marca/dívida de sangue (*unokë*), que o obriga a passar pelo rito de reclusão chamado *unokaemu*[125]. Depois de terminado o reide, o matador sente-se impregnado pelo gosto e o cheiro do sangue da vítima, e perde a consciência de seus atos, sendo considerado "sobrenaturalmente" marcado.

A imagem vital do urubu, invocada nos rituais que precedem a incursão guerreira, é neste caso concebida como se alimentando do cadáver da vítima, permitindo ao matador a manutenção de sua integridade, tanto ontológica quanto biológica. No nível ontológico, a integridade do matador é ameaçada pela absorção do sangue/imagem vital exógeno e pela confusão de sua identidade individual com a identidade da vítima, enquanto sua integridade biológica é ameaçada pela aceleração do envelhecimento decorrente dessa absorção (Albert, 1985).

No sistema de agressões Yanomami, longe de serem consideradas isoladamente decorrências da penetração de fatores exógenos no interior da sociedade, as mortes decorrentes de conflitos efetivos são inseridas em uma espécie de "triângulo culinário canibal" (Albert, 1992:159-160). Esse sistema articula a

---

[125] Para uma descrição detalhada e análise do ritual de reclusão do guerreiro Yanomami ver principalmente Albert, 1985, cap XI – principal fonte para este texto. Ver também Lizot, 1996.

omofagia selvagem de espíritos maléficos, a omofagia ritualizada dos inimigos que devoram simbolicamente a carne em putrefação de suas vítimas, e a osteofagia "culinária" e cerimonial dos aliados, convidados a consumir ritualmente as cinzas dos ossos dos mortos dos anfitriões nos grandes festivais funerários intercomunitários.

Conflitos abertos são raros, mas não inexistentes na bibliografia. Além das emboscadas, os atacantes podem utilizar-se de chuvas de flechas, e às vezes do fogo em situações nas quais a escalada da violência se intensifica demasiadamente.

AGRESSÕES SIMBÓLICAS

Ainda segundo Albert (1985), existem quatro tipos de agressões simbólicas: a feitiçaria de aliança, a feitiçaria guerreira, o xamanismo agressivo e a agressão ao duplo animal.

A primeira delas, a feitiçaria de aliança, opera no interior do conjunto multicomunitário, atingindo todos os grupos classificados como amigos (*nohimotimë thëpë*). Duas de suas formas mais corriqueiras (a feitiçaria amorosa e a feitiçaria comum) possuem efeitos menores e são utilizadas em desentendimentos entre pessoas de sexos diferentes, ou ligados a questões econômicas e matrimoniais. Apenas a terceira forma de feitiçaria de aliança (a feitiçaria por captura de rastro) possui uma letalidade potencial. Geralmente, esse tipo de agressão é utilizado por pessoas ou grupos em posição intermediária entre os co-residentes e os inimigos. Podem ser os aliados em regime de uxorilocalidade (principalmente durante o serviço da noiva), os aliados políticos com os quais não há mais trocas matrimoniais, ou ainda os aliados de aliados, que geralmente utilizam-se de terceiros para a efetivação da agressão.

Para sua elaboração, restos usados de tabaco ou a terra das pegadas deixadas pela vítima nas trilhas da floresta são recolhidos e embrulhados em um pacote de folhas juntamente com substâncias de feitiçaria. O resultado são inchaços, dores etc. Sua letalidade é garantida quando o pequeno embrulho contendo os rastros da vítima é submetido às mordidas de uma serpente venenosa. Como a feitiçaria de rastro vai de encontro à regra fundamental de ausência de feitiçaria letal no interior do conjunto de aliados, o rastro recolhido por alguém no interior do grupo é, em seguida, repassado a um grupo inimigo, no qual o feitiço é preparado.

A feitiçaria de rastro é executada por co-residentes que são "outra gente" (afins efetivos em regime de uxorilocalidade) e é efetivada por inimigos, que se interpõem utilizando suas habilidades no tratamento letal do rastro. Como vimos, esse tipo de feitiçaria geralmente opera sobre posições intersticiais, concretizando uma forma transicional entre a feitiçaria comum (não letal) e a feitiçaria guerreira (entre inimigos) (Albert, 1985).

A feitiçaria de rastro é concebida como uma espécie de predação figurada, e seu autor, da mesma forma que os responsáveis por mortes decorrentes de agressões físicas, passa pelo ritual de purificação do guerreiro (*unokaemu*).

A feitiçaria guerreira, por seu turno, é realizada a partir de incursões secretas (*okara huu*) efetuadas por um pequeno grupo de homens (*okapë*) até uma aldeia inimiga distante, a fim de atingir, individual ou coletivamente, seus membros. Para isso são utilizadas diferentes técnicas.

Durante o dia, os *okapë* aproximam-se o máximo possível da habitação de seus inimigos, tentando evitar que alguém dê o alerta, denunciando sua presença. A vítima escolhida é sempre uma pessoa solitária, entretida em alguma atividade a certa distância da casa coletiva. O feiticeiro inimigo esconde-se na vegetação e, por

meio de uma zarabatana (*horomë a*), assopra na nuca da vítima uma pequena flecha envenenada com substâncias de feitiçaria. Os efeitos do veneno são imediatamente sentidos, provocando mal-estar, uma alteração na consciência e uma dor intensa no local atingido. Nesse momento, o agressor ataca sua vítima fisicamente, quebrando-lhe a coluna vertebral e os membros, provocando, por meio da destruição do corpo físico e espiritual, sua morte imediata. Da mesma forma que os guerreiros comuns, os *okapë* fazem uma imitação do urubu (*watupamu*) quando constatam a destruição de seu inimigo, e retornam, em seguida, para suas casas.

Caso os *okapë* não consigam se aproximar da vítima envenenada, ela pode ser facilmente retirada de seu estado alterado de consciência mediante uma cura xamânica. O feiticeiro pode optar também por "remontar" os ossos de sua vítima, apagando magicamente os traços de sua ação. A vítima, sem a memória da agressão sofrida, transforma-se em um "morto-vivo", definhando progressivamente no interior de sua habitação. A onipresença dos *okapë* é cotidiana, e as pessoas evitam ausentar-se sozinhas por muito tempo ou deixar velhos e mulheres a sós.

Durante a noite, o ataque dos *okapë* se dá, sobretudo, por meio do uso de uma substância de feitiçaria identificada por Albert como *paxoukë*, confeccionada com pêlos de diversas partes do corpo do macaco-aranha (*Ateles belzebuth*) ou *paxo a*. Nesse preparado, os pêlos de macaco são misturados a substâncias de feitiçaria comum e despejados secretamente em alimentos líquidos a serem consumidos pela vítima, o que provoca uma diarréia violenta, acompanhada de desidratação e emagrecimento. Para concretizar sua ação, os *okapë* entram sorrateiramente na casa de seus inimigos ou introduzem o braço pelas frestas, envenenando a água e outros alimentos líquidos deixados sem proteção.

A última forma de agressão associada à ação dos *okapë* é a disseminação de graves epidemias entre os inimigos. Jogando venenos e substâncias mágicas em uma fogueira acesa nas proximidades da habitação de suas vítimas, os *okapë* buscam produzir sua contaminação pela liberação de poderes maléficos na forma de fumaças deletérias (*xawara wakëxi*).

Albert (1985) nota ainda que as incursões de feitiçaria guerreira (*okara huu*) põem em evidência o caráter estrutural e institucional da hostilidade entre os grupos que se situam além do conjunto multicomunitário de aliados. Suas características intrínsecas confirmam a associação da feitiçaria dos *okapë* aos reides efetivos, identificados como caracteres homólogos e complementares no pensamento Yanomami. Ambas as formas de agressão são intercambiáveis e possuem campos sociopolíticos idênticos; utilizadas contra inimigos próximos e igualmente letais.

A feitiçaria guerreira opera como uma forma latente de conflito, perenizando o estado de guerra entre conjuntos multicomunitários inimigos. Acusações de feitiçaria guerreira podem iniciar ou reabrir ciclos de vingança, pois cada morte atribuída à ação dos *okapë* pode ser retaliada pela realização de incursões de feitiçaria ou pela organização de um reide de desforra. Em resumo, a agressão por feitiçaria guerreira e sua retaliação por meio de uma incursão armada são consideradas termos intercambiáveis de uma transação ritual na qual repousa toda a ideologia Yanomami da vingança, expressa pelo termo *unokai nomɨhɨaɨ* (fazer-se reciprocamente entrar no estado ritual de homicida).

As duas últimas formas de agressão simbólica — o xamanismo agressivo e a agressão ao duplo animal — ultrapassam a esfera das interações políticas efetivas, sendo aplicadas contra inimigos antigos ou virtuais e contra inimigos desconhecidos, localizados a distâncias inatingíveis.

O xamanismo agressivo ocorre mediante a ação de espíritos auxiliares (*xaporipë ou hekurapë*) convocados, durante um transe alucinógeno, pelos cantos e coreografias relacionadas a cada um deles. A maioria dos *hekurapë* é composta por espíritos de animais ou réplicas de entidades sobrenaturais, que se apresentam aos xamãs como seres humanos em miniatura subordinados a sua vontade. Cada espírito auxiliar possui um princípio agressivo sobrenatural, que é utilizado pelo xamã para atacar a imagem vital dos membros de uma comunidade inimiga, ou, no caso de uma ação curativa, extrair ou destruir os objetos patogênicos que afetam os membros das comunidades aliadas.

Os espíritos auxiliares utilizados nas ações de xamanismo agressivo são considerados filhos de espíritos maléficos na natureza (Albert, 1985). Na serra das Surucucus, o espírito mais empregado nas ações desse tipo é o *Noari a*, um ser invisível aos olhos das pessoas comuns que dissemina as epidemias mediante o controle das imagens vitais de animais da floresta. Estes, por sua vez, atacam suas vítimas provocando doenças diversas. O *Noari a,* mandado por xamãs inimigos, viaja pelas trilhas da mata e, quando atinge alguma habitação, instala-se sobre seu telhado, comandando de lá a ação de seus espíritos subrodinados. Apenas uma ação xamânica coletiva é capaz de detê-lo. Por meio da utilização de diversos *hekurapë*, os xamãs devem derrubá-lo do telhado e levá-lo até o rio mais próximo, onde a força das águas irá arrastá-lo, e a todos os espíritos animais que o acompanham, para regiões longínquas, pondo fim à epidemia que assola sua comunidade.

A segunda forma de ação do xamanismo agressivo diz respeito, como vimos acima, ao apoio às incursões guerreiras, voltada a preparar a chegada dos *wayupë* (guerreiros) e a neutralizar antecipadamente seus adversários. A agressão xamânica e a agressão guerreira são concebidas como formas de predação canibal

figurada, e, como nos casos anteriores, criam a necessidade da realização do rito de purificação do matador (*unokaemu*).

Enfim, a agressão ao duplo animal encerra a descrição de Bruce Albert sobre as formas de agressão simbólica entre os Yanomami.

O duplo animal, um dos constituintes da pessoa[126], habita regiões ocupadas por grupos distantes e potencialmente hostis com os quais não há nenhum tipo de interação social direta (*tanomai thëpë*). Ele pode ser atingido em caçadas coletivas ou por ações de feitiçaria. As agressões ao duplo animal são diagnosticadas pelos xamãs e geralmente imputadas às comunidades distantes. Nesses casos, um parente de alguma vítima desse tipo de ataque se encarrega de flechar um animal considerado *alter-ego* de um membro da comunidade agressora. É importante notar, no entanto, que após a execução do animal-imagem inimigo, o caçador também passa pelo ritual *unokaemu.*

GUERRAS E DEVORAÇÕES

Analisando as diferentes formas que compõem o sistema de agressão Yanomami, Albert nota que o xamanismo agressivo e os combates efetivos são estritamente interdependentes. Ambos são associados no pensamento e na ação, uma vez que o xamanismo agressivo realiza-se mediante combates invisíveis a distância, enquanto os combates efetivos sustentam-se pela ação xamânica.

O emprego de uma ou de outra forma de agressão depende da distância geográfica dos inimigos. Quando estes estão localizados muito longe, fora do raio de ação dos guerreiros, o sistema de agressão movimenta-se por meio do xamanismo

---

[126] Ver supra cap. 4.

agressivo. Quando os conflitos se dão entre inimigos próximos, o xamanismo intervém de maneira subordinada. De qualquer maneira, ambas operam em uma esfera sociopolítica homogênea, situada entre os aliados (*nohimotimë thëpë*) e os desconhecidos (*tanomai thëpë*), que são os inimigos potenciais (atuais, virtuais ou antigos).

O xamanismo agressivo aproxima-se também da feitiçaria guerreira dos *okapë*, pois ambos substituem o enfrentamento aberto, operando de forma simétrica e inversa: enquanto o *okara huu* caracteriza-se por uma incursão secreta de humanos em busca de vítimas relativamente próximas, o *xapori huu* (sair na forma de espírito xamânico) é baseado no envio de entidades sobrenaturais invisíveis ao encontro de vítimas relativamente distantes.

Nesse modelo, a "guerra" não se reduz a seu aspecto de violência armada coletiva. Ela constitui uma indissociável combinação político-simbólica de três formas fundamentais de troca de agressões entre inimigos de diversos tipos: incursões guerreiras (*wayu huu*), incursões de feitiçaria (*okara huu*) e xamanismo agressivo (*xapori huu*). Assim, as trocas de violências efetivas ou simbólicas se fundamentam, em última instância, sobre um plano ritual baseado em um sistema de trocas de predações figuradas, concretizadas pelo exo-canibalismo guerreiro efetivado no rito de homicídio *unokaemu*.

O modelo desenvolvido por Albert demonstra a existência de um sistema que articula, de maneira coesa, as agressões efetivas com as agressões simbólicas, fornecendo a base de significação que orienta a ação dos Yanomami na esfera intercomunitária.

A seguir tentarei mostrar, por meio da apresentação de casos etnográficos, como as especificidades das diferentes formas de agressão efetiva se inserem nesse

horizonte, e como um padrão recorrente de distanciamento e reaproximação, derivado das relações de antagonismo, torna visível um ciclo de desenvolvimento dos conflitos. Por fim, o sistema ritual Yanomami, também descrito detalhadamente por Albert, será aqui recuperado para possibilitar a compreensão do lugar desse ciclo na alternância de atribuições entre diferentes atores envolvidos nos funerais, articulando aspectos sociológicos e cosmológicos que permitem aos Yanomami a manutenção de seu universo.

OS CONFLITOS EM SURUCUCUS

A reconstrução da história dos conflitos na serra das Surucucus surgiu nos relatos indígenas espontaneamente, pontuando sem exceção todas as narrativas de deslocamento levantadas durante entrevistas para o preenchimento de fichas individuais sobre as migrações pelo território. Logo nas primeiras tentativas de mapear os deslocamentos e a composição dos grupos locais, pude perceber que a memória desses conflitos funcionava como um instrumento mnemônico coletivo, intrinsecamente ligado aos locais de residência ocupados no passado. Passei então a explorar intencionalmente essa vertente do pensamento Yanomami, podendo assim reconstruir a história desses conflitos desde pelo menos a chegada dos missionários à região. Algumas passagens importantes puderam ser reconhecidas em uma série de fontes diversas, como relatórios produzidos por equipes de saúde, documentos da Funai e publicações acadêmicas, o que permitiu sua contextualização temporal e sua ligação com aspectos relacionados à presença de não-índios na região.

Os acontecimentos expostos a seguir foram divididos em duas séries. A primeira delas diz respeito aos conflitos envolvendo os Aykam, Roko e Hakoma theri, além dos grupos que habitam o norte da região. A segunda, voltada aos grupos mais ao sul, abrange especificamente a dinâmica dos conflitos intercomunitários que

envolveraam os Haxi u theri e os habitantes da região do Homoxi desde meados da década de 1990.

A primeira parte da descrição possui um enfoque amplo, buscando demonstrar como se deu a dinâmica de aproximação e distanciamento entre os grupos endogâmicos de vizinhança da serra das Surucucus ao longo do século XX. A segunda possui um foco mais restrito, explicitando o mesmo movimento de aproximação e distanciamento descrito primeiramente, mas dessa vez valendo-se de um estudo de caso.

O ANTAGONISMO AYKAM/MARAXI U

Como vimos no capítulo 3, o contato permanente dos habitantes da serra das Surucucus com agentes não-indígenas se deu a partir do início da década de 1960, por meio da instalação de uma missão evangélica na região. Ao chegarem ao local, os missionários foram inseridos em um contexto de acirrados conflitos. Sua presença reorientou a direção das redes de troca que anteriormente eram voltadas para a região do Uraricoera ao norte — devido à presença da missão desde 1957 — e para a região dos rios Tootototopi e Catrimani, já nas terras baixas localizadas ao sul, onde o contato com as frentes de expansão da sociedade nacional fornecia bens industrializados, valiosos em toda a região[127].

Em ocasião da chegada da UFM à serra das Surucucus, as populações do *Roko* e *Hakoma* viviam juntas, principalmente por razões de defesa contra um inimigo comum, os *Maraxi u theri*, que nesse processo deslocaram-se progressivamente até a região do rio Couto de Magalhães.

[127] Ver supra capítulo 3.

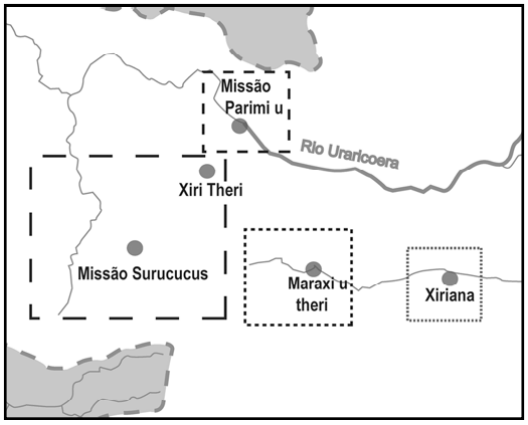


FIGURA 33. POPULAÇÕES ENVOLVIDAS NO CONFLITO AYKAM/MARAXI U

A união dos *Roko theri* e dos *Hakoma theri* em um único assentamento (*T~~i~~r~~i~~t~~i~~r~~i~~mopi*) deu-se após a morte de quatro homens do *Roko* e do *Hakoma* em uma emboscada dos *Maraxi u theri*. A partir de então, a aliança com o bloco dos *Aykam theri* consolidou-se a fim de concretizar a vingança e expulsar os inimigos.

Não há como estabelecer uma data precisa para o início das hostilidades entre os habitantes da serra das Surucucus, encabeçados pelos *Aykam theri/ T~~i~~r~~i~~t~~i~~r~~i~~mopi theri* e respectivos aliados, por um lado, e os *Maraxi u theri/ Xiriana*, por outro. Acredito, no entanto, que tais conflitos possam estar relacionados com a série de hostilidades responsáveis pelo deslocamento de grupos que habitavam a região na virada do século XIX para o XX e que hoje habitam as terras baixas. Todos esses grupos são identificados genericamente pelos moradores do Surucucus como *waika pë.*

O ápice das hostilidades ocorreu em 1959[128], quando uma epidemia de gripe oriunda de um pequeno grupo de garimpeiros que trabalhavam no Alto Mucajaí atingiu os *Kasilapai*, identificados pela população do Surucucus como *xiriana* e aliado dos *Maraxi u theri*. Cinco pessoas morreram de pneumonia, e, como de praxe, a epidemia foi considerada resultado de feitiçaria. Após uma série de acusações mútuas, os *Maraxi u theri* repassaram a responsabilidade pelo ocorrido a um terceiro grupo, os *Xiri theri*, que habitavam as cabeceiras do rio *Mayepo u,* ao norte do Surucucus, próximo à atual região do *Potomatha*. Segundo pude verificar,

[128] A esse repeito ver Early &Peters, 1990: 65 e Peters, 1998: 210-211. Ver também Chagnon, 1966, cap VI e 1997:190).

a população dos *Xiri theri* fazia parte, na época, do conjunto de aliados dos *Aykam theri.*

Em busca de vingança, nove homens do *Kasilapai*, acompanhados por seus aliados *Maraxi u theri*, seguiram para o assentamento dos *Xiri theri*, que nunca haviam tido contato com grupos *xiriana*. Segundo John F. Peters (1998), a dificuldade de comunicação entre os dois grupos — falantes de línguas diferentes[129] — teria acirrado os ânimos. Desconfiados, os *Xiri theri* recusaram-se a oferecer comida aos visitantes, que decidiram então matá-los em retaliação à pneumonia. De acordo com fontes da região da serra das Surucucus, os *Maraxi u theri* e seus aliados teriam se oferecido para ensinar aos *Xiri theri* o "*deusimu*", que poderíamos traduzir livremente por "rezar". Como ainda não haviam tido contato direto com os missionários, os *Xiri theri* resolveram seguir as lições de seus visitantes: ajoelharam-se e, com as mãos unidas, fecharam os olhos. Nesse momento, os *Maraxi u theri* e seus aliados desferiram os ataques. Versões diferentes afirmam que a maioria dos homens foi morta a golpes de terçado, muitos dos quais degolados. Peters, no entanto, apresenta dados mais detalhados. Segundo ele, dois homens foram golpeados com pontas de flecha de bambu (*rahaka*), um morto a golpes de machado, e um outro, de maneira indeterminada. Dois feridos conseguiram escapar. Os *Kasilapai,* então, capturaram três mulheres jovens (*moko pë*), seguidos pelos *Maraxi u theri,* que capturaram "várias" (Peters, 1998: 210-211). As mulheres levadas pelos *Maraxi u theri* acabaram, porém, escapando de seus raptores, retornando em seguida à sua aldeia de origem.

Ao que parece, as incursões guerreiras empreendidas pela aliança formada entre os *Maraxi u theri* e os *Kasilapai* não se restringiram a seus inimigos da serra das Surucucus. Em sua dissertação de mestrado, Ricardo Verdum (1995:106-108) nota

---

[129] Os *Kasilapai* e os demais grupos identificados como xiriana são falantes da língua ninam/yanan.

que no verão de 1968 (uma década depois do episódio envolvendo os *Xiri theri*), integrantes de ambos os grupos participaram de um festival intercomunitário realizado pelos moradores do médio rio Ajarani e do rio Repartimento, conhecidos como *Yawaripë*. Conforme Verdum, sua presença causou nervosismo entre seus anfitriões por terem reputação de violentos e traiçoeiros. Mas principalmente porque eles chegavam armados com espingardas obtidas mediante trocas e serviços prestados aos missionários protestantes.

No relato coletado por Verdum, a ação se inicia na manhã do segundo dia da festa, quando os *Kasilapai* e seus aliados saíram da casa coletiva dizendo que iam caçar *wari* (queixada). Após algum tempo retornaram dando tiros e flechando homens e rapazes. O número de mortos não foi determinado com exatidão. Cinco mulheres foram raptadas, mas da mesma forma que na emboscada descrita anteriormente, quatro delas conseguiram escapar.

Esse ataque teve como conseqüência direta o deslocamento dos *Yawaripë*. Parte de sua população buscou refúgio junto aos não-índios que habitavam a BR-174, enquanto o restante optou por descer o rio Ajarani e instalar-se em dois pontos diferentes.

Este tipo de ação guerreira foi abordada por Chagnon (1968, 1997:2 e 191-ss) a Alès (2000:146) por meio da análise do termo *nomohori*, traduzido por "traição" ou "ardil"[130]. Ambos os autores mencionam sua infreqüência, considerando-os casos extremos que demarcam o limite máximo dos níveis de violência.

---

[130] *Trick*, nos originais. Lizot (1970) apresenta-nos a definição a seguir : subst. *nomohõri* : *traquenard, traîtrise, fourberie, tromperie. wa nomohõri ha kuni : dis cela pour tromper. vb. trans. nomohõriãi : inviter une personne avec laquelle on feint d'être ami pour la tuer [nomohõrirei, perf.]. nomohõrimou : attirer dans un traquenard, inviter des personnes à une fête pour les tuer et/ou s'emparer des femmes [nomohõrirei, perf.].*

Da mesma forma que a feitiçaria de rastro, que, como vimos acima, é realizada com a participação de pessoas ou grupos em posições intermediárias entre os aliados e os inimigos, o *nomohori* caracteriza-se pelo envolvimento de grupos com posturas políticas ambíguas, os quais, por razões contextuais, optam por apoiar um dos lados da contenda. Esses "falsos aliados" fazem jogo duplo, atraindo para uma cilada o conjunto de inimigos de seus aliados, surpreendendo-os com um ataque inesperado.

Mesmo invertendo o modelo "clássico" de *nomohori*, segundo o qual são os anfitriões que fingem amizade e posteriormente eliminam seus convidados, os *Maraxi u theri* e seus aliados *Xiriana* assumiram o papel de aliados intermediários, vitimando ora os *Xiri theri*, ora os *Yawaripë*.

No mesmo período, os *Xiriana* tentavam aproximar-se da missão, beneficiando-se assim dos pagamentos dispensados pelos missionários. Os habitantes do *Roko*, no entanto, encarregavam-se de rechaçá-los.

Em um artigo publicado na revista evangélica *Brown Gold*, o missionário Bill Moore descreve vivamente um combate testemunhado por ele da janela de uma das casas da missão da Meva, na serra das Surucucus:

"*There has been some shooting near the edge of the post on two different occasions between the Indians. But on June 27, 1973, we had a 3-hour war in our front and side yards between two Uaicá groups*" (Moore, 1973).

Na tarde de uma segunda-feira, 25 de junho de 1973, um grupo de índios inimigos dos habitantes do entorno da missão chegaram para visitar, trabalhar e trocar objetos. Como vimos no capítulo 3, os missionários costumavam utilizar a mão-de-

obra indígena em troca de bens industrializados. Por não tomarem parte nos conflitos dos Yanomami, deixavam todos se aproximarem na esperança de potencializar sua ação evangelizadora.

A princípio, parecia que o grupo de visitantes iria estabelecer boas relações com a população local, mas, na manhã seguinte, as primeiras flechas foram disparadas próximo ao fim da pista de pouso, e o grupo visitante passou o resto do dia perseguindo uma pequena parte dos habitantes locais. Ao retornarem da perseguição, descobriram alguns homens do grupo inimigo escondidos nas proximidades. Iniciou-se uma grande gritaria. Mais flechas voaram, e os homens que estavam de tocaia retornaram para a mata.

O grupo que permaneceu próximo à missão passou a noite gritando e cantando. Na manhã seguinte, 27 de junho, uma mulher do grupo vizinho foi enviada com uma mensagem aos visitantes: "nós estamos chegando para enfrentar vocês".

Em vão, os missionários tentaram fazer com que os visitantes retornassem para suas casas a fim de evitar o confronto. Os guerreiros, porém, não lhes deram ouvido, prepararam suas armas e mantiveram-se prontos para enfrentar seus inimigos.

Moore conta que logo após seu almoço, ouviu gritos do lado de fora da casa. O grupo que habitava as cercanias da missão havia chegado para combater os visitantes: "*As we looked out our windows we saw hundreds of arrows falling from the sky*".

Os enfrentamentos se deram na pista de pouso, a cerca de 100 metros de distância das instalações da missão. Depois de uma hora de conflito, o grupo visitante recuou a fim de se proteger no entorno da casa, onde o combate continuou.

Após uma flecha furar o telhado e cair bem no meio da sala dos missionários, os índios começaram a se ferir. Primeiramente, um deles foi atingido na mão; um outro, além de na mão, recebeu uma flechada nas costas. Ao todo, quatro guerreiros foram alvejados. O confronto se encerrou com a retirada do grupo do local para suas casas, deixando para trás os inimigos, que tiveram seus ferimentos tratados pelos missionários e rapidamente retornaram à sua região de origem.

Os conflitos envolvendo as populações do Surucucus e seus inimigos *Maraxi u theri* estenderam-se por mais de uma década, quando mudanças na situação de contato causaram o aumento da letalidade dos enfrentamentos.

O Surgimento dos Tëpëxina hiopë theri

Com a chegada dos primeiros garimpeiros à região e a saída dos missionários, o cenário sociopolítico da serra das Surucucus foi reestruturado. Paralelamente, os conflitos foram intensificados em decorrência da inserção de armas de fogo de forma descontrolada.

Entre os Yanomami, toda agressão é inserida em um rígido conjunto de códigos de formalização da violência, e cada morte produz a necessidade da vingança. Normalmente, o arcabouço simbólico é acessado e manipulado de maneira criativa, fazendo com que poucas mortes — sejam elas decorrentes de ataques efetivos ou de acusações de feitiçaria — movimentem a sociedade durante anos, fomentando alianças, reides e festivais funerários intercomunitários.

A potencialização da letalidade dos ataques pela proliferação das espingardas, no entanto, fez com que as agressões fugissem ao controle dos próprios Yanomami. Grupos inimigos tornaram-se reféns de intensos e incessantes ciclos de vingança,

intensificados pela produção de um número de vítimas muito maior em relação ao período no qual apenas flechas, além dos mecanismos de agressão xamâmica e feitiçaria guerreira, eram utilizadas. No mesmo período, um conflito destruiu a aliança entre os *Aykam theri* e a população do *T~~ɨ~~r~~ɨ~~t~~ɨ~~r~~ɨ~~mopi*.

Após um *reahumu* — o festival intercomunitário Yanomami —, um *Aykam theri* morreu em decorrência de uma epidemia (*xawara*), e os *Roko theri* foram acusados de feitiçaria. Houve então um duelo de varas, e outro *Aykam theri* acabou morrendo em conseqüência dos ferimentos. A vingança foi imediata e um homem do *Roko* foi morto por uma flechada. As proporções do conflito logo atingiram os aliados dos *T~~ɨ~~r~~ɨ~~t~~ɨ~~r~~ɨ~~mopi theri*, provocando sua grande migração em direção ao *Tëpëxina u*, importante rio localizado ao norte da serra das Surucucus. Uma vez habitando essa região, os *Roko theri* e seus aliados do *Hakoma* sofreram uma série de ataques oriundos do *Potomatha*, um conjunto de assentamentos que na época compunha o grupo de aliados dos *Aykam theri*[131].

Como vimos no capítulo 4, esses ataques acabaram provocando o deslocamento dos dois grupos para a região do *Hakoma*, e, após uma fissão causada por uma morte decorrente de relações extraconjugais, a reocupação do *Roko* e o encerramento dos conflitos.

DÉCADA DE 1990

Na segunda metade dos anos 1990, uma série de novos conflitos voltou a modificar o mapa das relações políticas na região do Surucucus. Após a dissolução da aliança entre os *Aykam theri* e os *T~~ɨ~~r~~ɨ~~t~~ɨ~~r~~ɨ~~mopë theri*, foi a vez dos grupos que habitam o

[131] Ver supra cap. 4

norte da serra — *Potomatha e Moxahi theri* — distanciarem-se de seus antigos aliados, os *Aykam theri.*

A origem do conflito com os grupos do *Potomatha* se deu depois de alguns de seus guerreiros atacarem um homem do *Mayepo u* — cujos habitantes são aliados históricos dos *Aykam theri* – e roubarem seus pertences, incluindo uma série de objetos industrializados que haviam sido trocados com os brancos. Em resposta, alguns *Pirisi theri* dispararam tiros de calibre 20 contra quatro moradores da região do *Potomatha*[132], após um duelo de varas ocorrido dia 8 de maio de 1996. No dia seguinte ao incidente, veio a vingança. Um grupo de homens do *Potomatha* permaneceu escondido, durante toda a noite chuvosa, entre os arbustos ao lado da pista de pouso de Surucucus, com os olhos pregados na porta de um pequeno xapono denominado *Manakasi hami*. Ao amanhecer, um de seus moradores saiu para urinar e foi alvejado pelos guerreiros, que desapareceram em seguida rumo à segurança de sua casa. Essa morte causou uma comoção geral entre os aliados dos *Aykam theri*, atraindo pessoas de todas as regiões para seu funeral. A partir de então, a inimizade entre os dois grupos tornou-se ferrenha, sustentando-se ao longo dos anos por meio de reides recíprocos.

O acirramento das relações de antagonismo com os *Moxahi theri*, por sua vez, ocorreu de forma mais gradual, culminando em acusações de feitiçaria que levaram ao início dos conflitos propriamente ditos.

Pelo menos desde a grande aliança formada para combater os *Maraxiu theri*, os *Aykam theri* mantinham relações de amizade com os habitantes do *Moxahi*. Essas relações, no entanto, revelaram-se frágeis, sendo marcadas por constantes

---

[132] Na realidade, apenas uma mulher e uma criança foram transferidas para Boa Vista em decorrência desses disparos, onde se recuperaram. A esse respeito ver Pellegrini, 1998: 107-110

acusações recíprocas de roubo e fuga de mulheres. Por volta de 1997, a morte de um jovem nascido nessa região fomentou o início do ciclo de vinganças. Anos antes, seu pai fora morto por grupos do sul da região durante uma visita ao Surucucus. O jovem, na ocasião criança, foi "adotado" pelos *Pirisi theri*; cresceu e casou-se entre eles. Em determinado momento, porém, seu pai adotivo foi removido para Boa Vista para tratamento de saúde, e os demais habitantes do *Pirisi* passaram a atormentá-lo, fazendo-o decidir pelo retorno à sua região de origem. Logo após sua chegada ao *Moxahi,* o jovem foi vítima de um acidente ofídico, que o levou a morte. No mesmo período, seu "pai" *Pirisi theri* retornava de Boa Vista, configurando o cenário ideal para a acusação de feitiçaria e a destruição definitiva das relações de amizade entre os dois grupos. Logo em seguida à sua morte, diversas mulheres do *Moxahi* foram ao *Pirisi* e acusaram seus habitantes de terem sido os autores, por meio de feitiçaria de rastros, da mordida da cobra. Os *Pirisi theri* negaram enfaticamente as acusações, repassando a culpa a seus vizinhos do sudeste, os *Hakoma theri*. Após consultarem estes últimos, as mulheres do *Moxahi* convenceram-se de que os culpados eram mesmo do *Pirisi* e os advertiram a não aparecerem em sua região sob pena de serem mortos por seus guerreiros. Iniciou-se então a vendeta.

A troca de agressões entre os dois grupos teve como conseqüência direta a formação de uma aliança entre os habitantes do *Moxahi* e seus vizinhos *Potomatha theri*, aumentando assim a profundidade das rivalidades. Em 1º de dezembro de 2000, em uma ação conjunta, a aliança *Moxahi/Potomatha theri* mata o principal líder dos habitantes do *Pirisi*, o que acirrou os ânimos definitivamente. No dia 17 de fevereiro de 2001, um homem do *Roko* é eliminado por engano pela mesma aliança, estendendo o clima de revolta aos *Roko theri* e seus parentes da região do *Hakoma*. A raiva tornou-se intensa e, em alguns lugares, o desejo de vingança chegou a clamar pela eliminação total do inimigo, seja por meio de uma série de

ataques consecutivos — intermediados pelas festas funerárias —, seja mediante o envenenamento da água, chuva de flechas e dispersão de epidemias (*xawara)*.

Os reides recíprocos continuam atualmente, envolvendo de maneira diferente cada um dos grupos locais da região. A presença de garimpeiros nas proximidades do *Potomatha* continua criando problemas por toda a área. A distribuição de armas e munição entre os índios, que as inserem em seu universo sociopolítico, torna-os, embora de forma involuntária, dependentes e reféns da própria violência. Isolados quase totalmente de outras fontes de bens industrializados e aliciados por presentes e alimentos, os *Potomatha theri* e seus aliados do *Moxahi* resistem às tentativas de desarmamento e retirada dos invasores.

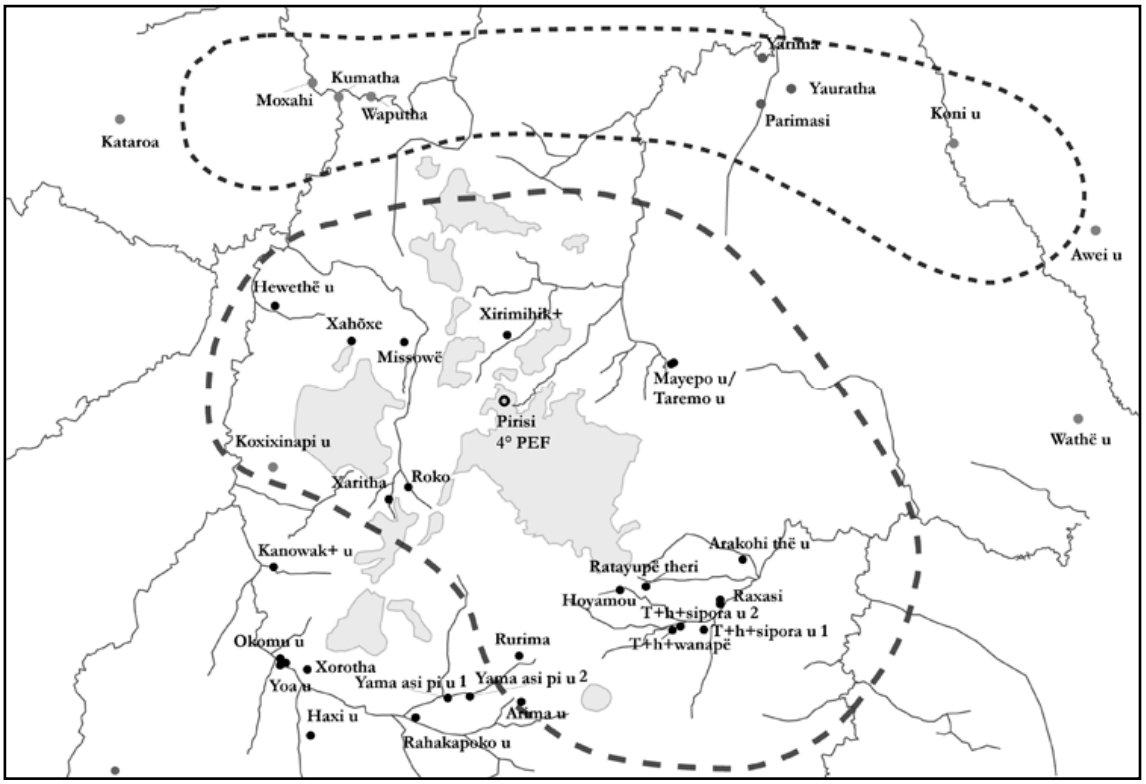


FIGURA 34. BLOCOS DE ALIANÇA E INIMIZADE - SURUCUCUS, 2001

O CONFLITO *HAXI U/TIREI*

Depois de participarem de um ritual funerário (*reahumu*), os habitantes de um pequeno assentamento localizado na nascente do rio *Haxi u* convidaram alguns de seus aliados *Tirei theri* (habitantes da região do Homoxi) para compartilhar o *naxikohi u*, a bebida fermentada de mandioca. Como mantinham relações de proximidade com o recém-instalado posto de saúde na região, os *Tirei theri* gozavam de um acesso privilegiado aos bens industrializados oferecidos pelos profissionais de saúde que trabalhavam nas cercanias.

Após se saciarem com a bebida, os anfitriões pediram a seus convidados os calções que estes haviam conseguido com os brancos. Surpreendentemente, receberam uma resposta negativa. Como a generosidade (*xi ihete*[133]) é considerada essencial no desenvolvimento de relações de aliança, a recusa dos *Tirei theri* não foi recebida com bons olhos.

Frente a essa verdadeira demonstração de hostilidade, os *Haxi u theri* sentiram-se extremamente ofendidos. Um de seus *patapë* (homens importantes) fez um discurso encolerizado, acusando seus hóspedes de avareza, e em um rompante de cólera, cortou a corda da rede de um de seus convidados com um golpe de machado.

Igualmente enfurecidos, os *Tirei theri* retornaram à sua região junto à pista desativada de garimpo conhecida como "Macarrão". Alertaram seus co-residentes sobre os acontecimentos, pintaram-se de preto, explicitando sua postura de enfrentamento, e retornaram ao *Haxi u* a fim de realizar um duelo e resolver as diferenças.

---

[133] O termo *xi ihete* (generoso) opõe-se a *xi imi* (avaro).

Apesar de muitos conflitos começarem com um duelo de socos no qual duplas oponentes desferem golpes contra o tórax uns dos outros, nesse caso, a seriedade das ofensas sofridas por ambos os lados elevou os combates a níveis mais sérios de enfrentamento.

O duelo iniciou-se com a troca de golpes desferidos com a lateral de facões e machados, mas a gravidade dos ferimentos produzidos fez a disputa evoluir para um duelo de varas. Nesses casos, vários homens agridem-se simultaneamente com varas de madeira — muitas vezes retiradas da estrutura da casa coletiva — ou bordunas (*sihema*), ferindo uns aos outros na cabeça e nos ombros.

Esse tipo de enfrentamento foi por vezes abordado na literatura como etapas em um *continuum* de níveis formalizados de violência, cujo ponto extremo seria a guerra[134]. No entanto, sua realização insere-se em um amplo conjunto de procedimentos rituais, geralmente ligados aos festivais intercomunitários (*reahumu*), e tem como objetivo principal possibilitar um tipo de "acerto de contas" que garante a manutenção das relações de amizade, afastando as suspeitas de feitiçaria e liberando os aliados de todo tipo de contencioso (Albert, 1985:509-ss).

Muito machucado, um jovem *Haxi u theri* foi removido para Boa Vista a fim de receber tratamento médico. Após sua recuperação, retornou à sua casa e, junto com seus aliados, partiu para a retaliação. Um novo duelo foi organizado na pista Macarrão, mas dessa vez a intensidade dos combates produziu uma série de feridos graves.

---

[134] Ver principalmente Chagnon, 1997:185; Alès, 1984.

Em decorrência dos ferimentos, um homem de 35 anos, aliado dos *Tirei theri,* morreu no dia 4 de março de 1996, depois de ter sido removido para o hospital que funcionava no P.B. Surucucus. Devido à distância entre as duas regiões, seus co-residentes não tomaram conhecimento do ocorrido.

A grande quantidade de feridos entre os *Tirei theri* motivou mais um duelo de varas, dessa vez no assentamento de seus oponentes, produzindo novamente uma série de ferimentos graves entre os participantes.

Ao retornarem à sua casa, os *Tirei theri* ficaram sabendo da morte ocorrida em Surucucus. O helicóptero da Fundação Nacional de Saúde transportou o corpo de volta a seus familiares, que, imediatamente, iniciaram os ritos funerários. Depois da deterioração das partes moles do cadáver, da realização de uma caçada coletiva (*henimu*) e da cremação de seus ossos durante o festival intercomunitário (*reahumu*), acompanhada da destruição total de todos os pertences do morto e a distribuição de suas cinzas, os *Haxi u theri* passaram à condição de inimigos.

Enquanto se desenrolava o funeral, os *Haxi u theri* e seus aliados preparavam, não muito longe dali, uma clareira para abrigar mais um duelo de varas. Por desconheceram a morte ocorrida entre seus oponentes, não esperavam um ataque-surpresa daqueles que os haviam convertido em inimigos.

Chovia muito. Os *Haxi u theri* aguardavam em pequenos tapiris o momento no qual supostamente ocorreria o novo duelo. O ataque dos *Tirei theri* pegou-os desprevenidos, e um rapaz foi morto pelo tiro certeiro de uma espingarda calibre 20.

O grupo de guerreiros agressores retornou imediatamente para a pista Macarrão. A morte que provocaram os deixou com a marca característica dos matadores

(*unokë*), que, como vimos, os obriga a passarem pelo ritual de purificação (*unokaemu*).

Ao mesmo tempo, os *Haxi u theri* cremaram o cadáver e fugiram para o norte, em direção ao *Rahakapoko u*. Protegidos pela distância, realizaram, da mesma forma que seus inimigos, os procedimentos funerários comuns: caçada coletiva (*henimu*), festival funerário intercomunitário (*reahumu*) e ritual guerreiro (*watupamu*).

O ciclo de vingança foi definitivamente ativado, instaurando uma grande tensão entre os habitantes de toda a região.

A troca de cadáveres foi potencializada pela utilização de armas de fogo, e, aos poucos, o conflito atingiu grupos aliados de ambos os lados. A intensidade dos enfrentamentos fez com que os dois grupos se distanciassem cada vez mais e se submetessem à desconfortável situação de refugiados em assentamentos longínquos.

Em 1999, um ataque dos *Haxi u theri* feriu um rapaz de cerca de quinze anos, provocando novamente a raiva de seus inimigos. Estes, no entanto, não conseguiram localizar os agressores. Meses de tentativas inúteis impediram a realização da vingança. Por três vezes buscaram os *Haxi u theri* pela mata, mas seu deslocamento impossibilitou a concretização do reide em retaliação ao ataque sofrido. Os *xaponos* encontrados vazios nas incursões guerreiras dos *Tirei theri* esfriaram as tensões. Seus inimigos foram considerados covardes (*horepë*) até que, em maio do mesmo ano, um homem de 26 anos foi atacado por eles enquanto caminhava despreocupado pela pista de pouso do posto de saúde do Homoxi, morrendo horas depois devido ao tiro de espingarda que levara.

Rapidamente os *Tirei theri* perseguiram os atacantes e atingiram nas costas um homem que fugia pela mata. Em seguida, organizaram mais um reide, mas de novo encontraram o assentamento dos *Haxi u theri* completamente vazio. Julgando ter matado um homem importante, os *Tirei theri* se contentaram com a suposta vingança e retornaram à sua casa. A vítima, porém, arrastou-se horas a fio e conseguiu chegar ao seu *xapono*, onde se recuperou dos ferimentos. Algum tempo depois, os *Haxi u theri* atacaram mais uma vez, matando outro rapaz com um tiro de espingarda.

Furiosos, os *Tirei theri* procuraram seus inimigos por toda parte, até encontrá-los entre seus aliados do norte, nas margens do rio *Yama asipi u*. Dois homens que se banhavam foram atacados. Um deles esgueirou-se pelo mato, mas o outro foi atingido por um tiro fatal. Tentando interceptar os guerreiros, os *Haxi u theri* saíram em seu encalço, mas, inesperadamente, cruzaram com um grupo rival de caçadores que os enfrentou, e um de seus aliados foi morto por uma flechada.

Este acontecimento marcou o final do ciclo de reides, e foi iniciado um lento processo de reaproximação que dura até os dias de hoje.

PALAVRAS DE AMIZADE

Como os conflitos entre os Yanomami caracterizam-se principalmente pela realização de emboscadas, a constante ameaça da presença de guerreiros (*wayupë*) ou feiticeiros (*okapë*) provoca sérios entraves para a manutenção da vida cotidiana. O trabalho nas roças e as caçadas individuais tornam-se atividades perigosas, e o medo de ataques surpresa mantém uma tensão ininterrupta no ar. A fome e a insegurança passam a assombrar o dia-a-dia das populações que aguardam a vingança impreterível do inimigo.

Em 2001, período no qual grande parte de minha pesquisa de campo foi realizada, ambos os grupos passavam por dificuldades. Desestabilizados pela corrida do ouro que assolou seu território até o final da década de 1990, levando doenças, poluição e morte, e acuados pelos reides recíprocos, viviam em constante escassez de recursos alimentares, aumentando consideravelmente a pressão sobre os postos de saúde nos quais iam atrás de comida, conseguida mediante algumas trocas, pedidos incessantes e pequenos furtos.

Devido a essas dificuldades, os *Haxi u theri* e seus oponentes declaravam-se dispostos a encerrar o ciclo de vinganças, permanecendo, no entanto, vítimas de uma comunicação indireta mediada por intrigas e mentiras de seus vizinhos da região do Xitei.

Geralmente, situações de conflito tendem a isolar as comunidades envolvidas, deixando transparecer apenas informações nebulosas sobre a localização efetiva de inimigos, sua disposição, assim como suas relações de aliança com os demais grupos. Essa falta de informações é em geral acrescida de boatos de traição, feitiçaria e violência, podendo criar situações semelhantes ao "dilema do prisioneiro". Em outras palavras, mesmo que os dois grupos desejem manter relações de neutralidade, as incertezas recíprocas de ambos dificultam a reaproximação e podem prolongar o ciclo de vinganças de maneira indesejável (Ferguson, 1995a:46).

Atendendo a uma demanda dos Yanomami, participei de uma ação de intervenção apoiada pelas ONGs Urihi-Saúde Yanomami e CCPY (Comissão Pró-Yanomami), voltada a facilitar a comunicação direta entre os dois grupos inimigos, que se diziam favoráveis à interrupção do conflito.

Havia, naquele contexto, a necessidade de somar esforços na elaboração conjunta de ações concretas que viessem auxiliar os Yanomami da região na retomada do equilíbrio de sua vida cotidiana, aumentando a eficiência do tratamento de saúde, as atividades de educação e capacitação, e, principalmente, a recuperação do ciclo de plantio das roças, desestruturado durante os anos da invasão garimpeira. Devido à desagregação social e à degradação ambiental decorrente das atividades de mineração, o desequilíbrio das atividades agrícolas, somado ao medo constante de ataques dos inimigos, era a fonte principal dos problemas nutricionais na região atendida pelo P.B. Homoxi.

Na tentativa de oferecer um canal de comunicação entre os dois grupos, uma pequena câmera de vídeo digital foi utilizada, possibilitando que não apenas as palavras, mas todo o arcabouço de informações que as acompanha — durante os diálogos cerimoniais que marcam a comunicação intercomunitária "oficial" — pudesse ser reproduzido.

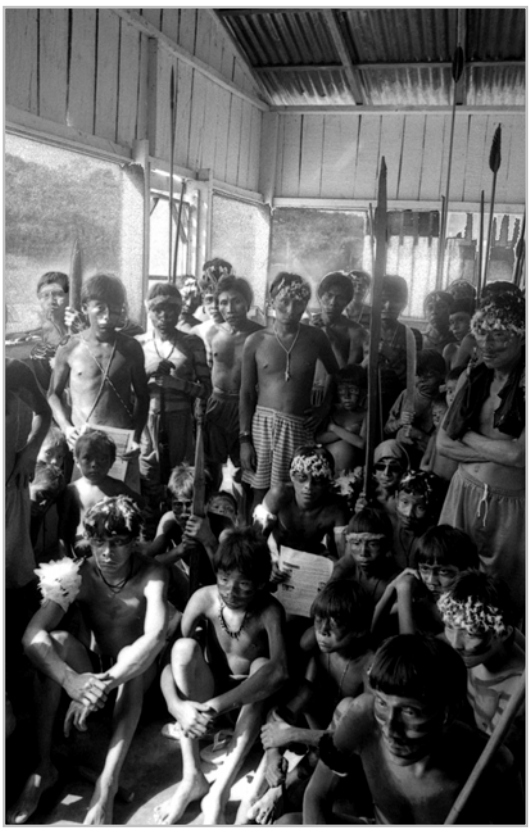


FOTO 22. HOMOXI THERI ASSISTINDO À MENSAGEM GRAVADA

A movimentação das mensagens foi previamente combinada entre os dois grupos. Segundo o planejamento, os *Haxi u theri* mandariam (*ximaɨ*) seus discursos (*hereamu*) para seus inimigos por meio da câmera. Com o auxílio de um pequeno monitor, seus inimigos do Homoxi assistiriam às fitas e, em seguida, gravariam sua resposta. Fechando o ciclo de comunicação, os *Haxi u theri* assistiriam

então às fitas contendo as mensagens dos *Tirei theri*, podendo dessa forma, se fosse o caso, iniciar uma reaproximação.

Como essa experiência foi objeto de uma publicação anterior[135], limito-me aqui a notar que essa nova forma de comunicação foi integrada à lógica local, uma vez que o envio de palavras de amizade (*nohimu thëã*), geralmente realizado por jovens, mulheres ou pessoas de idade avançada, é comum nos momentos de esgotamento das hostilidades. O estabelecimento de relações de aliança ocorre também no caso da aproximação de grupos desconhecidos, e é concretizado mediante convites cerimoniais designados pelo verbo *remimu*, revelando contextos marcados por relações politicamente inseguras, nas quais acusações de feitiçaria podem reiniciar os ciclos de hostilidade (Albert, 1985:213).

Ao final do ciclo de comunicação possibilitado pelo uso da câmera, um dos jovens *Haxi u theri*, liberado das formalidades características do *hereamu*, chamou, via radiofonia, um dos rapazes do grupo inimigo que havia sido separado do pai durante o desenvolvimento das hostilidades. Convidado a passar uma temporada entre os *Haxi u theri*, o rapaz viria a concretizar, alguns meses mais tarde, o final do ciclo de vinganças, abrindo uma roça e tomando uma esposa do grupo de seus antigos inimigos.

* * *

[135] Ver Duarte & Pellegrino, 2003.

Os casos apresentados acima vão ao encontro das afirmações de Albert, que vê nas agressões efetivas e simbólicas duas faces de um único sistema. Como vimos na primeira parte deste capítulo, as incursões guerreiras e o xamanismo agressivo relacionam-se de forma simétrica e inversa segundo a distância dos inimigos a serem atingidos pelos ataques.

FIGURA 35 . SISTEMA DE AGRESSÕES YANOMAMI

Da mesma forma, os diferentes tipos de feitiçaria (de aliança, de rastro e feitiçaria guerreira) compõem um sistema coeso com correspondentes no plano das agressões efetivas. Albert nos mostra que a feitiçaria de aliança, caracterizada pela ausência de letalidade, é restrita ao interior do conjunto dos aliados, opondo-se à feitiçaria guerreira, destinada à eliminação dos inimigos que se encontram nos limites da alteridade sócio-geográfica atingível fisicamente pelos *okapë.* O ponto intermediário entre as duas categorias é ocupado pela feitiçaria de rastro, realizada por pessoas ambíguas que vivem no interior da comunidade da vítima e que necessitam do apoio de inimigos desta para efetivar sua agressão. Da mesma forma, os duelos realizados com troca de socos no tórax, golpes com a lateral de machados ou facões e golpes de varas são restritos a grupos aliados e sua letalidade é apenas acidental. Longe de se inserirem em um *continuum* de violência no qual a "guerra" seria o limite extremo, esses duelos opõem-se aos reides, que são reservados exclusivamente a grupos que ocupam a posição de inimigos e que por isso localizam-se a uma distância geográfica que corresponde a esse *status*. A posição intermediária entre os duelos e os reides é, da mesma forma que na feitiçaria, ocupada por pessoas ou grupos ambíguos. Sua ação se dá, como vimos no caso dos *Maraxi u* e *Kasilapai*, por meio do *nomohori,* momentos nos quais anfitriões ou convidados que ocupam posições intermediárias entre os aliados e os

inimigos fingem amizade a fim de utilizar o efeito surpresa na realização de um ataque.

A descrição da dinâmica das relações de aliança e antagonismo na região da serra das Surucucus, por sua vez, nos permite vislumbrar processos de aproximação e distanciamento entre os grupos que ali habitam, tornado visível seu caráter estrutural. Impossibilitados pela circunscrição social exercida por seus vizinhos de se deslocarem rumo a regiões distantes, esses grupos fornecem a paisagem ideal para que possamos compreender a evolução de suas relações intercomunitárias.

Analisando os diferentes conflitos descritos até aqui, é possível elaborar um modelo de evolução das relações de antagonismo composto de 4 fases principais:

1) Marcada por relações de aliança entre dois grupos endogâmicos de vizinhança. Como nos casos dos *Aykam* e os *Tiritirimopi theri* contra seus inimigos do *Maraxi u*, da relação entre os *Aykam* e os *Moxahi theri* durante a década de 1990, e das relações entre os *Haxiu* e *Tirei theri* na região do Homoxi, essas alianças são frágeis, efetivadas entre afins potenciais mediante trocas de bens, prestações rituais e poucos casamentos.

2) Com o tempo, essa aliança se enfraquece por motivos diversos: casamentos desfeitos, esposas fugitivas, acusações de furto, avareza e, principalmente, feitiçaria de rastro. Uma tensão latente surge entre os dois conjuntos, até que alguma morte seja imputada a um dos lados.

3) Inicia-se o ciclo de vinganças. Os grupos se distanciam e toda comunicação direta é interrompida. Os afins potenciais passam à condição de inimigos, e os reides-revanche, a marcar o cotidiano de

ambos os grupos. As condições de vida tornam-se difíceis. A ameaça constante da presença de guerreiros (*wayupë*) ou feiticeiros (*okapë*) impede o cumprimento satisfatório das tarefas cotidianas. O abastecimento de alimentos torna-se precário. O trabalho nas roças e as atividades de caça e coleta são dificultados por razões de segurança, e a possibilidade da realização de deslocamentos repentinos impede qualquer planejamento relacionado à manutenção ou à abertura de novas roças. Muitas vezes é necessário abrigar-se entre grupos aliados, submetendo-se às condições incômodas ligadas ao *status* de refugiado.

4) Em casos de conflitos nos quais não há o emprego indiscriminado de armas de fogo, as poucas mortes produzidas durante o ciclo de vinganças tornam-se distantes. Os rituais funerários se concluem e a raiva (*hixio*) derivada da morte do ente querido se enfraquece. Nesse momento, ambos os grupos se mostram cansados das condições difíceis, do convívio com o medo e dos choros incessantes que embalam as expedições guerreiras. Inicia-se o processo de reaproximação. Pessoas de idade avançada ou jovens que ainda não participaram dos reides são utilizados como embaixadores na tarefa de restabelecer relações deterioradas. Após algum tempo, os primeiros convites para a participação em festas funerárias são enviados, e, em alguns casos, um novo casamento é selado a fim de encerrar definitivamente a contenda.

O ciclo de desenvolvimento das relações de antagonismo, exposto acima, ilustra o movimento que marca a dinâmica das relações entre os diferentes grupos endogâmicos de vizinhança da serra das Surucucus. Se a partir desse modelo, olharmos as relações entre eles ao longo do tempo, veremos que enquanto a aliança entre grupos endogâmicos A e B vai paulatinamente enfraquecendo, as relações de antagonismo entre o mesmo grupo A e seus inimigos C vão atingindo o ponto de esgotamento. Ou seja, enquanto um processo de distanciamento se opera entre os aliados, um processo simétrico e inverso de reaproximação ocorre entre os inimigos.

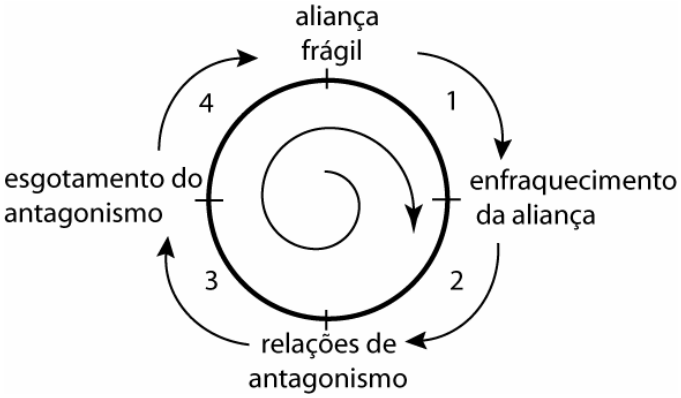


FIGURA 36. CICLO DE DESENVOLVIMENTO DAS RELAÇÕES DE ANTAGONISMO

Observando os casos descritos, vemos como as populações do *Aykam*, *Mayepo u*, *Roko*, *Hakoma*, *Moxahi* e *Potomatha* formavam um único bloco de aliança em oposição ao conjunto dos *Maraxi u* e *Xiriana* até pelo menos meados da década de 1970, quando os últimos foram definitivamente afastados da região e iniciou-se a penetração dos garimpeiros. A saída da UFM e o início dos conflitos entre *Roko/Hakoma vs. Aykam* provocaram um reordenamento das relações de aliança e antagonismo. O bloco de aliança inicial cindiu-se, opondo *Roko* e *Hakoma* aos *Aykam* e demais aliados. Cerca de uma década depois, os *Roko theri* restabeleceram relações pacíficas em toda a região. Por fim, após um curto intervalo, foi a vez dos grupos do norte de Surucucus (*Moxahi* e *Potomata)* unirem-se em uma aliança em oposição a seus antigos aliados (A*ykam*, *Mayepo u*, *Roko* e *Hakoma theri)*, reordenando mais uma vez o quadro de alianças e inimizades.

No caso do conflito entre os *Haxi u theri* e seus antigos aliados do Homoxi (os *Tirei theri)*, o mesmo movimento é observado. Sua aliança inicial é enfraquecida pela avareza dos *Tirei theri* e pelos constantes duelos entre os dois grupos. Uma morte inesperada, decorrente dos enfrentamentos voltados ao "acerto de contas", marca definitivamente a transição da aliança para a inimizade. Após uma série de mortes de ambos os lados, o desgaste decorrente dos constantes deslocamentos, da tensão e do medo — agravado pelas conseqüências da presença dos garimpeiros — permitiu uma lenta reaproximação entre eles, até que a inimizade foi encerrada pela "importação" de um jovem do *Tirei* pela comunidade do *Haxi u*. Não obstante, como visto anteriormente[136], esse processo de reaproximação é concomitante ao aumento da tensão entre os *Haxi u theri* e seus vizinhos na região do Surucucus (os *Okomu theri)*.

Como vimos no capítulo 4, a tendência à endogamia local manifesta-se, na serra das Surucucus, mediante a perpetuação das alianças matrimoniais no interior do grupo endogâmico de vizinhança. Mesmo com alguns casamentos fora desse conjunto, cada grupo endogâmico possui, em relação aos demais, uma posição de afinidade potencial. Ou seja, o fechamento da esfera da afinidade efetiva no interior do grupo endogâmico de vizinhança reserva aos demais uma posição intermediária, ligada à posição de afinidade potencial, que permite sua aproximação ou afastamento ao longo do tempo.

Conforme as relações se alteram segundo o ciclo de desenvolvimento das agressões, esses conjuntos podem se aproximar, firmando alianças nas quais alguns afins potenciais são atraídos para o interior do grupo, tornando-se afins efetivos, e, por conseguinte, adentrando no universo das relações de consangüinidade. Em outro momento, no entanto, a posição de afinidade potencial,

---

[136] Vide capítulo 4.

em lugar de ser atraída para o interior por meio do casamento, é expelida ainda mais para o exterior, assumindo então o papel explícito da inimizade.

Viveiros de Castro (2002) mostra como a divisória entre afins aparentados e não-aparentados (ou efetivos/potenciais) é marcada pela ambigüidade e pela tensão. Assim, a esfera exterior, âmbito dos inimigos por excelência, pode receber ou fornecer afins potenciais, que, ao se posicionarem nas diferentes categorias de alteridade/distância, garantem a dinâmica do sistema por meio da transição constante entre categorias. Em suas palavras:

"Os consangüíneos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor: no centro deste campo estão os consangüíneos e os afins cognatos co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consangüinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consangüíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consangüinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consangüíneos distantes e devolve eventualmente afins reais. Concêntrico, o sistema é também dinâmico" (Viveiros de Castro, 2002:137).

Assim, afins potenciais tornam-se mediadores entre cognatos e inimigos, co-residentes e estrangeiros, operando categorias brutas de interioridade e exterioridade, sem as quais o sistema se estagnaria na indiferença.

Em sua análise do sistema ritual Yanomami, Albert (1985) nos mostra que a diferenciação de papéis entre essas classes de pessoas (cognatos enlutados, afins potenciais sepultadores e inimigos devoradores) compõe uma armadura de

reciprocidade simbólica articulada com a elaboração de um dispositivo geral de controle da periodicidade.

Nesse sistema, o canibalismo funerário Yanomami consiste em um processo ritual de dissociação e neutralização de constituintes da pessoa e do corpo do defunto, os quais devem ser afastados definitivamente do mundo dos vivos sob pena de provocarem o retorno dos espectros, signo final da anulação da periodicidade cósmica que marca a própria existência do mundo dos vivos. Esse processo insere-se em um trabalho ritual mais vasto, no seio do qual as operações de redução biológica e metafísica são completadas pelo luto, que apaga todo o traço social do morto, e pelo canibalismo guerreiro, responsável pela eliminação de seu sangue e de sua imagem-vital.

Nesse trabalho funerário, os cognatos e os afins reais não-cognatos do morto desempenham a função dos enlutados. Sob pena de cometer um "incesto funerário", devido à interdição do contato com o cadáver e suas cinzas, esses parentes verdadeiros são os responsáveis pela preparação dos alimentos vegetais e pela caça coletiva que fornecerá a carne que será distribuída e consumida ao final do ritual. Além disso, realizam as lamentações fúnebres e mantêm vivo o desejo de vingança ligado à dívida de sangue gerada por aquela morte. O enlutado principal, selecionado a partir de critérios "em negativo" no conjunto de relações de parentesco impedidas de realizar o serviço funerário, é o responsável pela organização do *reahumu.* Além de ser o detentor da cabaça cinerária que irá conter as cinzas dos ossos calcinados, é o portador da carne de caça ritual e o encarregado da distribuição dos alimentos.

O sepultador principal, por sua vez, é escolhido entre os co-residentes ou entre os convidados, desde que seja um afim classificatório da mesma geração do morto. Auxiliado pelos demais visitantes, é o responsável pela exposição do cadáver, pela

limpeza e cremação dos ossos e, finalmente, pelo consumo real ou figurado de suas cinzas.

A repartição do trabalho simbólico e das atividades cerimoniais entre enlutados e sepultadores possibilita a complementaridade na obliteração dos componentes da identidade social e metafísica do defunto, e se funda sobre a reciprocidade das atividades cerimoniais por meio da troca do trabalho funerário pela alimentação ritual.

Ainda segundo a análise de Albert, o ciclo de consumo simbólico dos ossos incinerados no *reahumu* pelos afins classificatórios aliados articula-se, sob a mesma lógica global, com o ciclo de predação simbólica das carnes sangrentas do morto, completado no ritual de purificação do matador (*unokaemu*) pelos não-parentes inimigos. Dessa forma, o sistema ritual Yanomami, composto pelo rito funerário e pelo rito de homicídio, forma uma estrutura de reciprocidade no seio da qual, mediante a troca de substâncias, os trabalhos de obliteração dos constituintes do corpo e da pessoa do morto são repartidos igualmente:

"Rites funéraires et rites guerriers établissent ainsi entre lês figures de l'identité et de l'alterité sociale et politique qu'ils sélectionnet dans la conceptualisation de la parente (cognats/affins classificatoires/non-parents) et dans celle dês relations intercommunautaires qui s'y trouve transposée (co-résidents/alliés/ennemis), une armature de transactions symboliques constituée de cycles de meurtres, de deuils et de services funéraires" (Albert, 1985:548).

Esse sistema, quando articulado com a dinâmica de aproximação e distanciamento entre os grupos endogâmicos de vizinhança observada na serra das Surucucus, mostra como os agentes sociais transitam entre as diferentes posições de alteridade, revezando os papéis rituais que consolidam a reciprocidade canibal.

Assim, afins potenciais, aliados sepultadores de hoje, responsáveis pelo consumo (real ou figurado) dos ossos do morto, tornam-se os não-parentes, inimigos matadores de amanhã, responsáveis pelo consumo (metafórico) de sua carne e de seu sangue. Na conclusão do ciclo, no entanto, as posições se invertem novamente. Essa troca de papéis rituais ao longo do tempo nos permite vislumbrar, no plano da diacronia, a realimentação do princípio de reciprocidade canibal que já opera na sincronia por meio da divisão do trabalho ritual que mantém a periodicidade do universo. Por conseguinte, os princípios cognitivos, cosmológicos e sociais entre os Yanomami aliam ao plano cosmológico as características específicas de sua dinâmica sociopolítica e geográfica.

CONCLUSÃO

Iniciei este trabalho com uma crítica ao uso da noção de guerra nas tentativas de compreensão das atitudes violentas entre os Yanomami, noção esta freqüentemente ressaltada pela mídia e pelos estudos antropológicos. Como explicitado no capítulo 1, essa crítica concentra-se, sobretudo, no caráter etnocêntrico das tentativas de definição da guerra e no reducionismo geralmente aplicado na delimitação do fenômeno.

Como espero ter conseguido mostrar, no decorrer de minha argumentação, os reides — identificados com a guerra Yanomami — são apenas uma pequena parte de um amplo universo de relações de antagonismo que inclui, por um lado, elementos simbólicos, poderes patogênicos e classificações sociais, e por outro, relações de parentesco, formação de grupos e alternância de papéis rituais ao longo do tempo.

As informações a respeito do caráter simbólico e do universo cosmológico — ambos constituintes do sistema de agressões — complementam os dados coletados em campo, fornecendo um ponto de vista "êmico" (para usar a linguagem de Harris e Ferguson) que dá sentido aos aspectos sociológicos observados. Nesta tese, no entanto, procurei compreender não apenas a teoria nativa, mas sobretudo articular sua interpretação com os avanços da etnologia americanista.

Como vimos, Albert (1985) nos mostra que as relações sociopolíticas entre os diferentes grupos locais (identificados em seu contexto às casas coletivas) se baseiam em um sistema de classificação das relações intercomunitárias que, a partir de um gradiente de proximidade e distância, posiciona os grupos vizinhos em diferentes categorias sócio-espaciais dotadas de poderes patogênicos

específicos. Essas categorias organizam as relações sociais mediante um sistema de diagnósticos e acusações que dá subsídios ao sistema de agressões e às práticas rituais.

As agressões, sempre consideradas atos de retaliação, compõem um sistema que integra ações efetivas e simbólicas de maneira simbiótica, fundamentando a execução de feitiçarias, reides e o envio de espíritos deletérios. Esse sistema baseia-se em uma lógica canibal, comum ao universo da predação, segundo o qual toda morte é considerada fruto da devoração dos elementos físicos e espirituais da pessoa.

Essa devoração insere-se no âmbito das práticas funerárias. Por um lado, afins classificatórios sepultadores trocam o consumo ritual das cinzas do cadáver pelos alimentos e a hospitalidade do anfitrião enlutado; e por outro, os mesmos sepultadores compartilham com os inimigos matadores o trabalho de destruição dos traços do morto, efetivado mediante o endocanibalismo funerário dos primeiros e o exocanibalismo guerreiro dos últimos.

A separação entre vivos e mortos fundamenta tudo isso. Dessa forma, a existência do mundo dos vivos é garantida pela preservação da periodicidade, sustentada essencialmente pela eliminação de todo e qualquer traço que possa provocar o retorno dos espectros.

Nesse contexto, a dinâmica ondulatória que marca as relações sociais na serra das Surucucus adquire um sentido particular.

Como vimos nos capítulos 4 e 5, o padrão centrípeto de deslocamento, aliado a um movimento de condensação e dispersão das populações, e à tendência da perpetuação das trocas matrimoniais no âmbito do grupo de vizinhança, fomenta a

criação de unidades supralocais distintas, a partir das quais os conjuntos de aliados e inimigos são definidos. Esses blocos contextuais de aliança e antagonismo, por sua vez, sofrem um processo de aproximação e distanciamento ao longo do tempo, intrinsecamente ligado ao que chamei de "ciclo de desenvolvimento das relações de antagonismo".

A transformação das relações entre os grupos de vizinhança, que ora são aliados, ora inimigos, torna-se compreensível quando enfocada a partir das especificidades da posição de afinidade potencial na Amazônia. Como vimos acima, as características intrínsecas do dravidianato no continente — que tende a sobrepor à classificação fundada no parentesco um gradiente dinâmico de proximidade/distância — permitem que a relação entre os grupos endogâmicos de vizinhança seja pautada pela transição entre diferentes categorias.

Uma vez que a maioria das trocas matrimoniais se dá no interior de um mesmo grupo de vizinhança (mais ou menos disperso segundo condições contextuais), as relações entre esses grupos são restritas ao âmbito da afinidade potencial, espécie de categoria intermediária entre os cognatos (conjunto que inclui os afins efetivos) e os inimigos (entre os quais nenhuma comunicação direta é possível).

No capítulo 5, vimos como a afinidade potencial é marcada pela transitoriedade. Os grupos situados nessa categoria podem ser atraídos para o interior (mediante a efetivação de casamentos entre seus membros), ou expelidos para o âmbito dos inimigos distantes por meio do rompimento das frágeis relações de troca de objetos e serviços rituais. Essa transição é sempre acompanhada pelo deslocamento efetivo no espaço, aproximando os grupos endogâmicos que desenvolvem relações de aliança, e afastando radicalmente os antigos aliados que passam à categoria de inimigos.

O desenvolvimento das relações de aliança e antagonismo entre os diferentes grupos endogâmicos de vizinhança da serra das Surucucus mostra como o movimento de aproximação e distanciamento entre eles permite que a complementaridade exercida entre os responsáveis pelo serviço funerário seja estendida à diacronia. Essa alternância entre as posições de aliado e inimigo faz com que a troca dos papéis e atributos rituais envolvidos na eliminação dos traços do cadáver atinja a todos. Inimigos devoradores tornam-se aliados sepultadores e vice-versa, concretizando um sistema de reciprocidade ritual de ciclo longo.

Frente a esse quadro, a perspectiva que vê os reides Yanomami como conseqüência de um desequilíbrio social causado pela inserção de objetos industrializados parece pouco sustentável.

Em um trabalho intitulado *Materialist, cultural and biological theories on why Yanomami make war* (2001a), Brian Ferguson elabora um balanço das principais correntes teóricas que abordaram a guerra Yanomami. Ao apresentar os *"cultural approaches"* (idem, 104), Ferguson reconhece que sua perspectiva falha ao não considerar adequadamente os aspectos estruturais da guerra Yanomami. Não obstante, mantém sua posição, baseada na anterioridade causal da infra-estrutura sobre os aspectos sociológicos e culturais:

"...Lizot and especially Albert make the case that my approach fails to consider adequately the hermeneutics of Yanomami warfare, the layers of meaning that affect action. I accept this criticism as valid, but see such symbolic elaborations as buildings on practical material interests" (idem, 112).

Essa perspectiva, no entanto, deixa de fora todo o universo simbólico relacionado ao sistema de agressão Yanomami, que, como vimos, é essencial para a delimitação e compreensão desse fenômeno. Além disso, a análise de Ferguson reduz os efeitos

da introdução de bens industrializados em contextos não-ocidentais a seus efeitos desagregadores, presumidamente os responsáveis pelo desmoronamento de um hipotético sistema pacífico e harmônico anterior.

No capítulo 2, procurei mostrar como as ferramentas de metal e as armas de fogo possibilitaram, ao contrário, um processo de intensificação cultural (cfr. Sahlins, 1997) de mão dupla. Por um lado, as ferramentas e outros objetos — por ampliarem as possibilidades de cultivo e a ocupação de áreas antes inacessíveis, e por serem em si mesmos bens de troca valiosos e prestigiados — tornaram mais duradouros e densos os momentos relacionados à reciprocidade de bens e alimentos entre aliados. Por outro, o processo de intensificação cultural relacionado à proliferação de armas de fogo apresenta desdobramentos negativos, muitos dos quais estão na origem dos principais problemas sociais que ocorrem no interior da área Yanomami atualmente.

Ao serem inseridas no ciclo de vinganças, as espingardas potencializam a letalidade dos conflitos. Seu poder de fogo garante a eliminação do alvo, produzindo um número maior de mortos em relação ao uso de arco e flecha. Em conseqüência, os reides de vingança proliferam na mesma proporção do aumento da dívida de sangue, desencadeando uma espécie de superatualização do sistema. Há também um aumento na quantidade de rituais funerários (*reahumu*) e na circulação de pessoas, um acréscimo no número de guerreiros submetidos ao ritual de purificação (*unokaemu),* novos deslocamentos e condensações populacionais, abandono de roças e situações de refúgio. Ao contrário da situação da Nova Guiné analisada por Sahlins (1997), na qual a introdução do dinheiro e de bens industrializados potencializou o circuito da troca e a proliferação de "grandes homens" (*big men*), em Surucucus, a intensificação do sistema de agressões provoca o aumento da mortalidade geral, dificulta as atividades de apoio, leva medo e insegurança para o interior das casas coletivas.

Ao que parece, se há algum desequilíbrio provocado pela introdução de bens industrializados e armas de fogo entre os Yanomami (e eu creio que há), ele decorre menos da potencialização descontrolada de seu próprio sistema de agressões, do que de uma ação de desmantelamento desencadeada pelo encontro com as frentes de expansão responsáveis pela introdução de ferramentas.

Concretizando uma espécie de *developman* (Sahlins, 1997) canibal, as armas de fogo inserem-se em um sistema que abrange as relações de aliança e antagonismo, as agressões (efetivas e simbólicas), as festas funerárias, a dinâmica social, a ocupação do espaço e a manutenção da periodicidade do mundo.

MAPAS

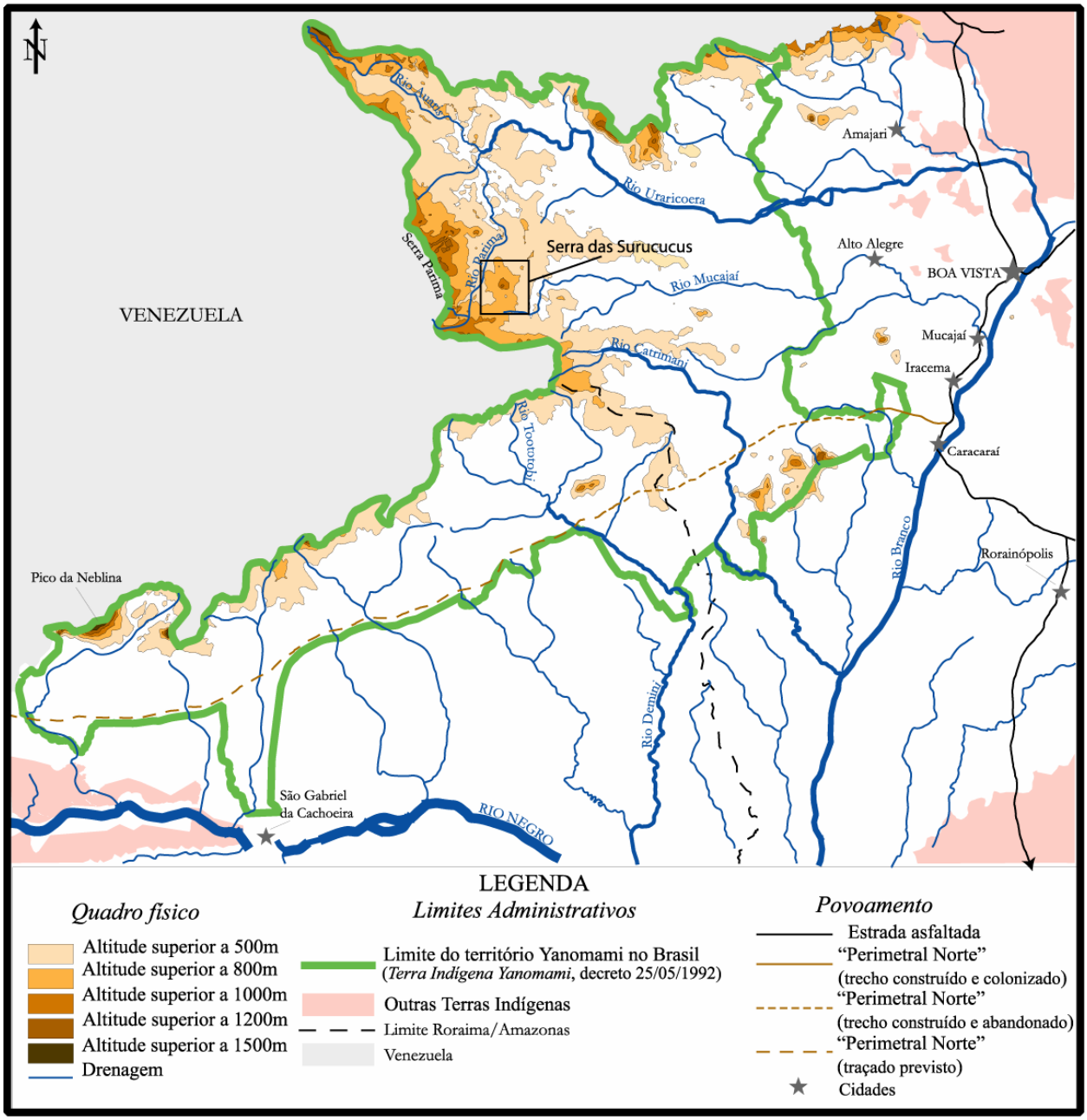
Para visualizar no Google Earth os principais locais citados nessa tese ver: http://bbs.keyhole.com

(Em seguida clique em "search", e no campo *keyword search terms* digite "surucucus". Depois é só baixar a lista dos *placemarks*).

Para adquirir gratuitamente o Google Earth ver: http://earth.google.com

Mapa 1

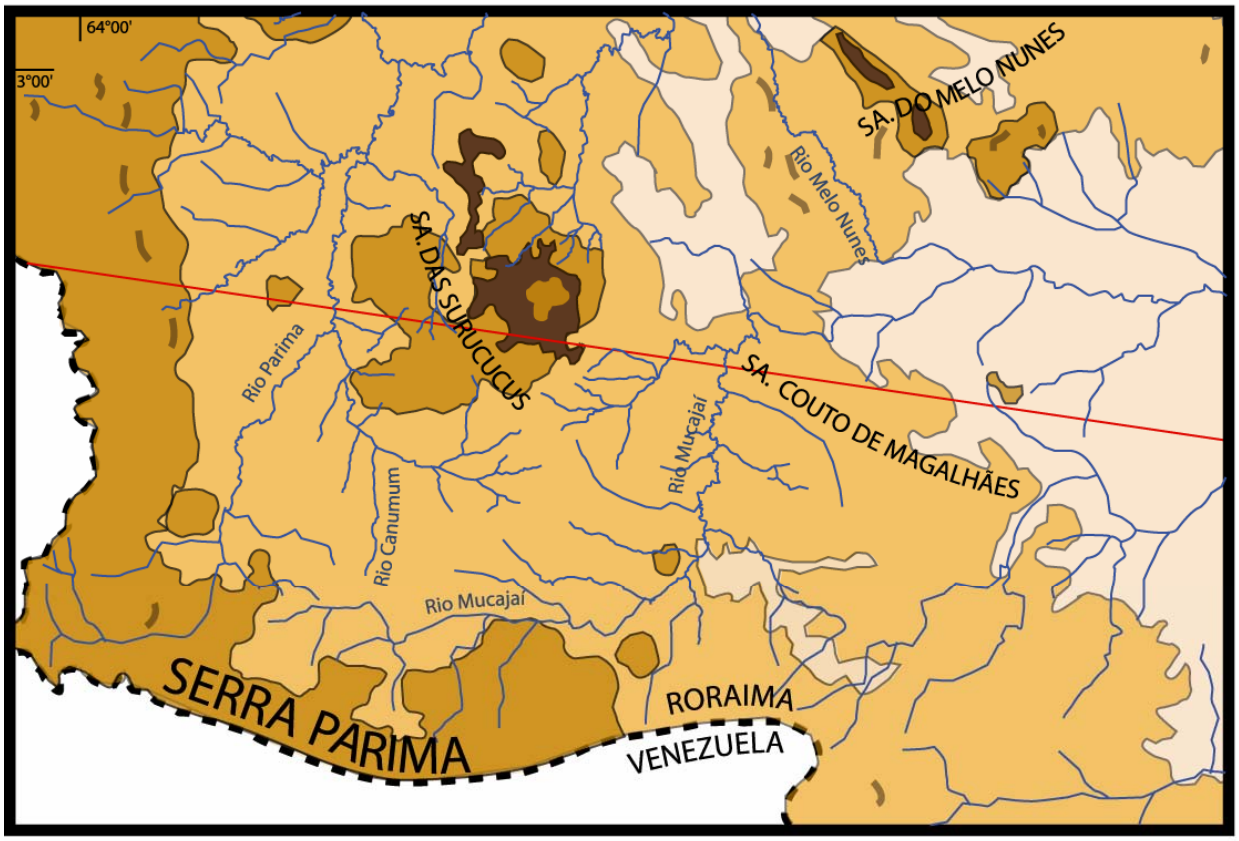
LOCALIZAÇÃO DA SERRA DAS SURUCUCUS



Elaborado por François-Michel Le Tourneau - CNRS/CDS

MAPA 2

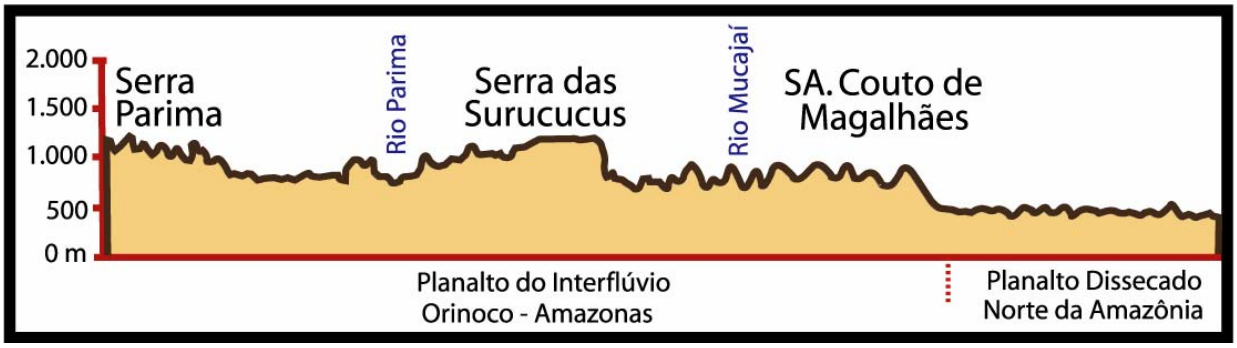
GEOMORFOLÓGICO SIMPLIFICADO



Fonte: PROJETO RADAMBRASIL
(Tem-Geom) 187849
B664 1975

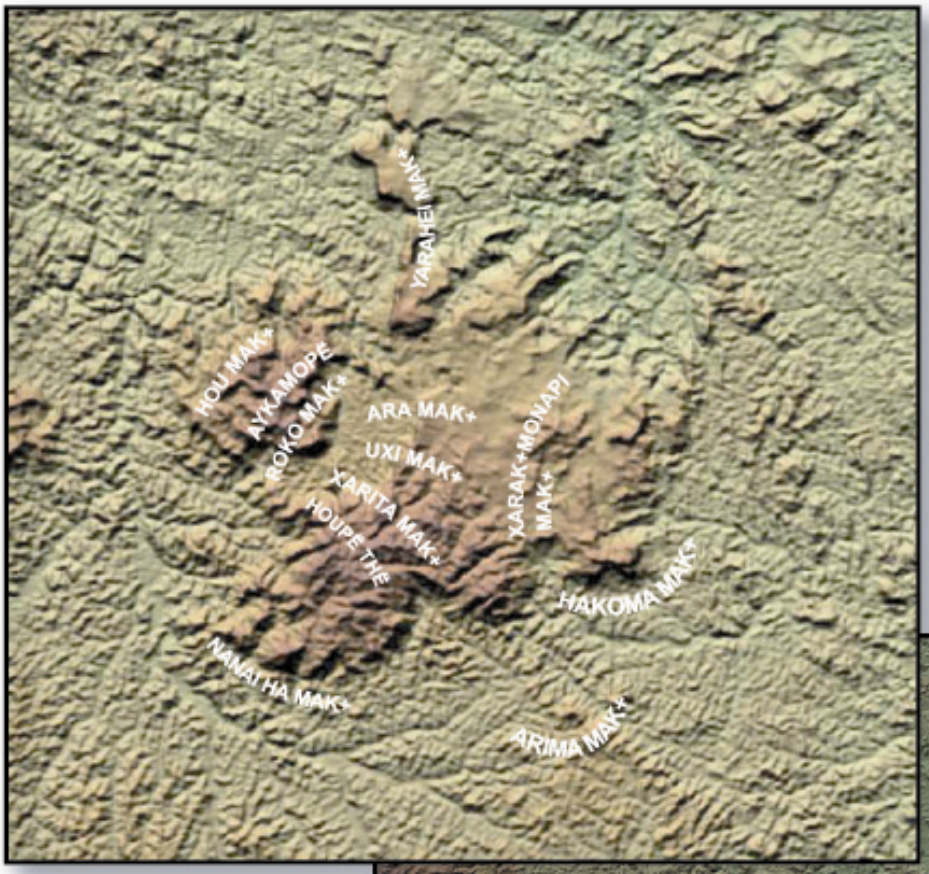
NOTA: A variação das cores refere-se à formas de relevo e níveis de dissecação, representando as altitudes relativas.

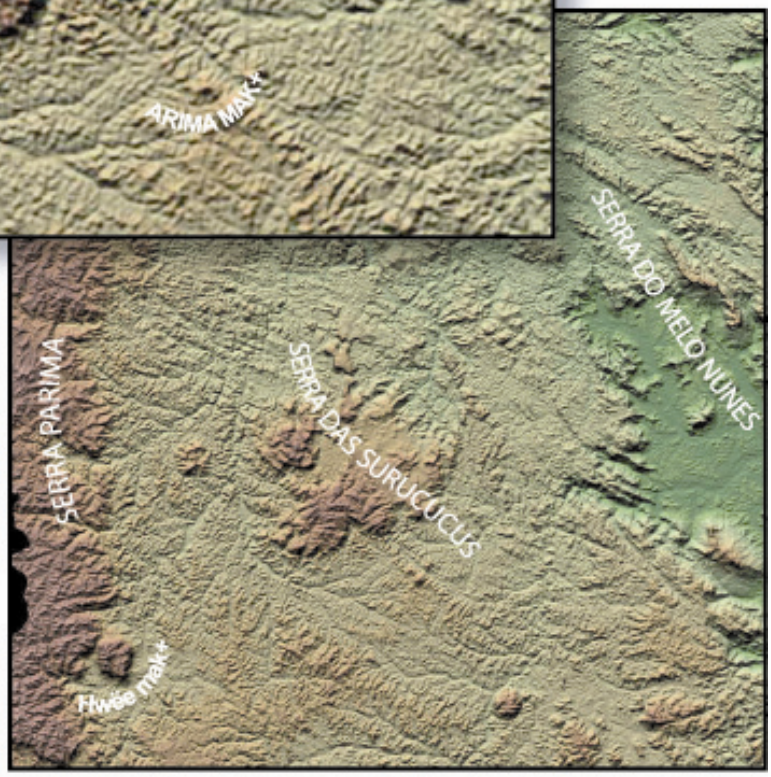
PERFIL ESQUEMÁTICO



Mapa 3

RELEVO E TOPONÍMIA

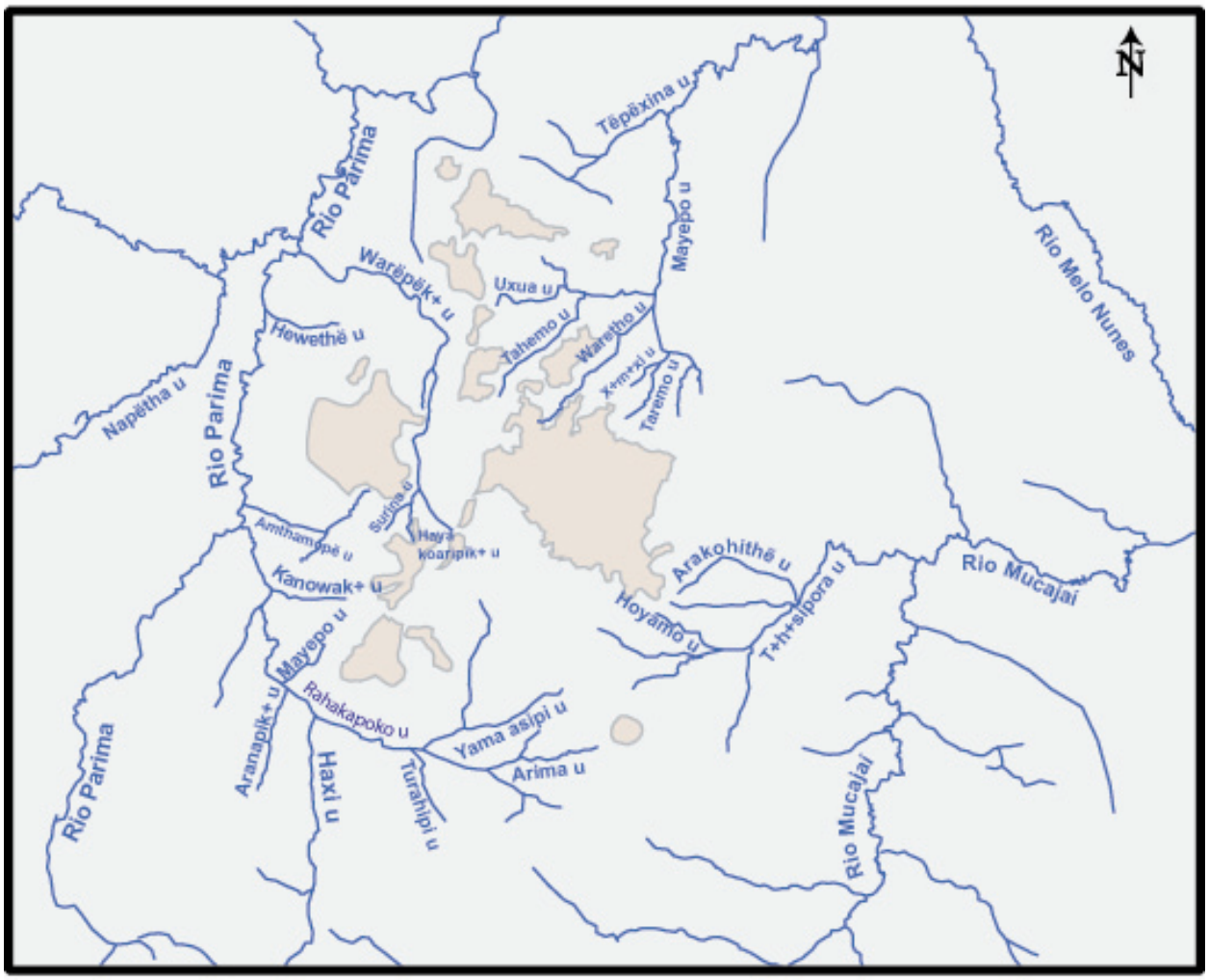




Imagens:
MIRANDA, E. E. de; (Coord.).
Brasil em Relevo.
Campinas:
Embrapa Monitoramento
por Satélite, 2005.

Mapa 4

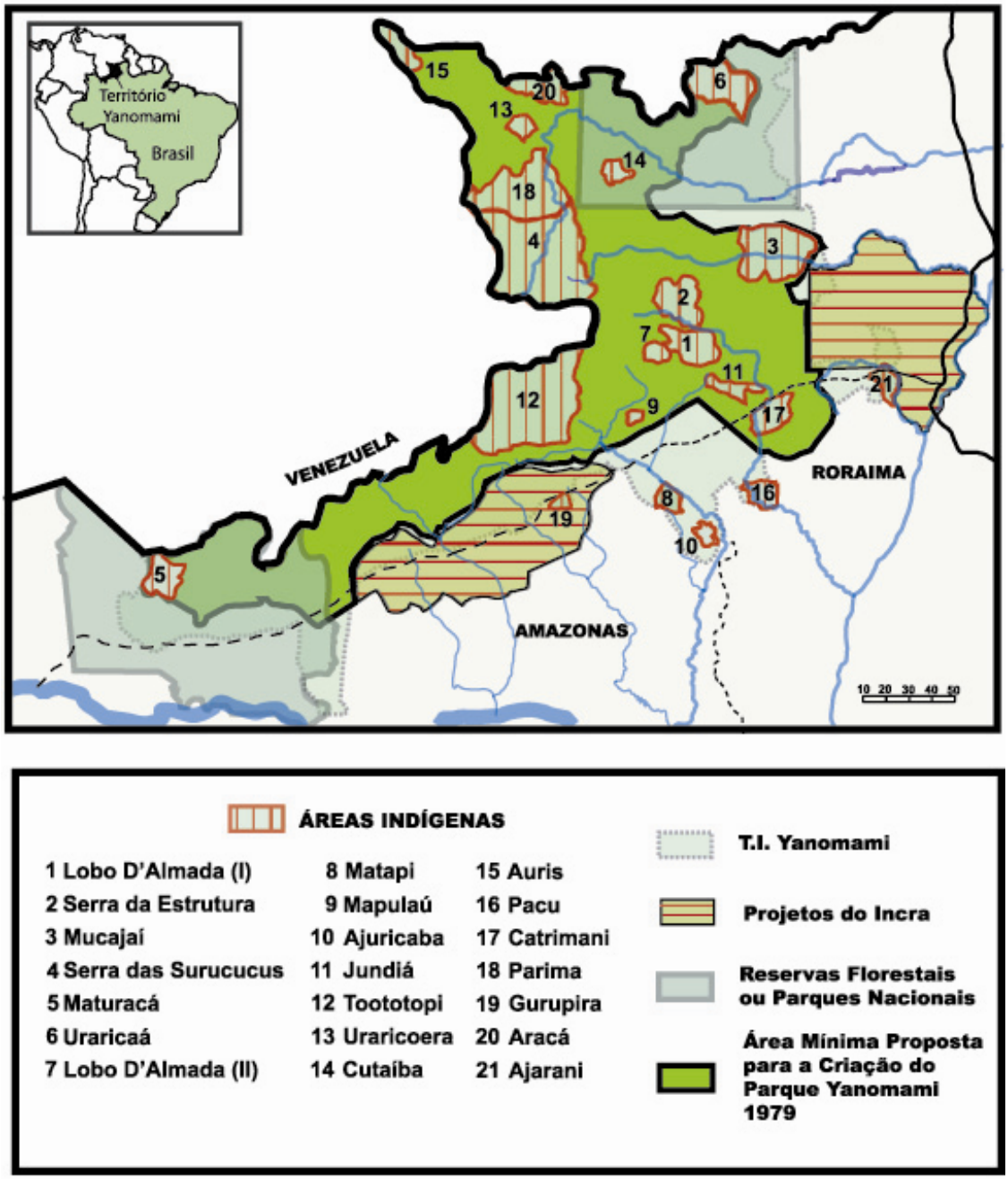
HIDROGRAFIA



Mapa 5

21 ÁREAS INDÍGENAS E PROJETOS DO INCRA - 1979

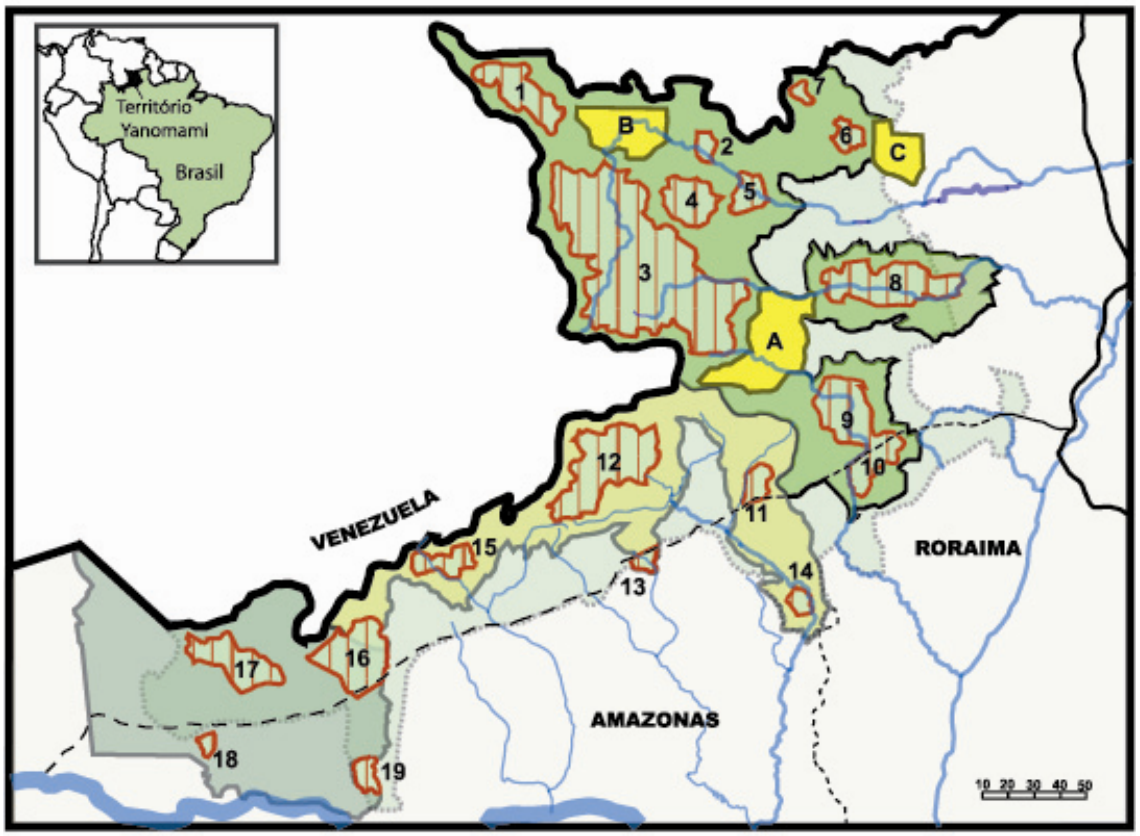
FONTE: Ramos, A. & Taylor, K. 1979. *The Yanoama in Brazil - 1979*. Copenhagen, ARC/IWGIA/SI - Document 37:100



Mapa 6

19 ÁREAS INDÍGENAS E RESERVAS DE GARIMPAGEM 1989

FONTE: Equipe PIB/CEDI & CCPY - 1989



ÁREAS INDÍGENAS

RESERVAS DE GARIMPAGEM

1 A.I.AUARIS
2 A.I.UAICAS
3 A.I.SURUCUCU
4 A.I.CUTAIBA
5 A.I.PALIMIU
6 A.I.ERICÓ
7 A.I.ACABURAL
8 A.I.MUCAJAI
9 A.I.JUNDIÁ
10 A.I.CATRIMANI
11 A.I.DEMINI
12 A.I.TOOTOTOPI
13 A.I.GURUPIRA
14 A.I.AJURICABA
15 A.I.MARARI
16 A.I.MARAUIÁ
17 A.I.MATURACÁ
18 A.I.CAUABORIS
19 A.I.APUÍ

A CATRIMANI COUTO DE MAGALHÃES
B URARICOERA
C URARICAÁ STA. ROSA

Parque Nacional do Pico da Neblina
T.I. Yanomami
Floresta Nacional do Amazonas
Floresta Nacional de Roraima

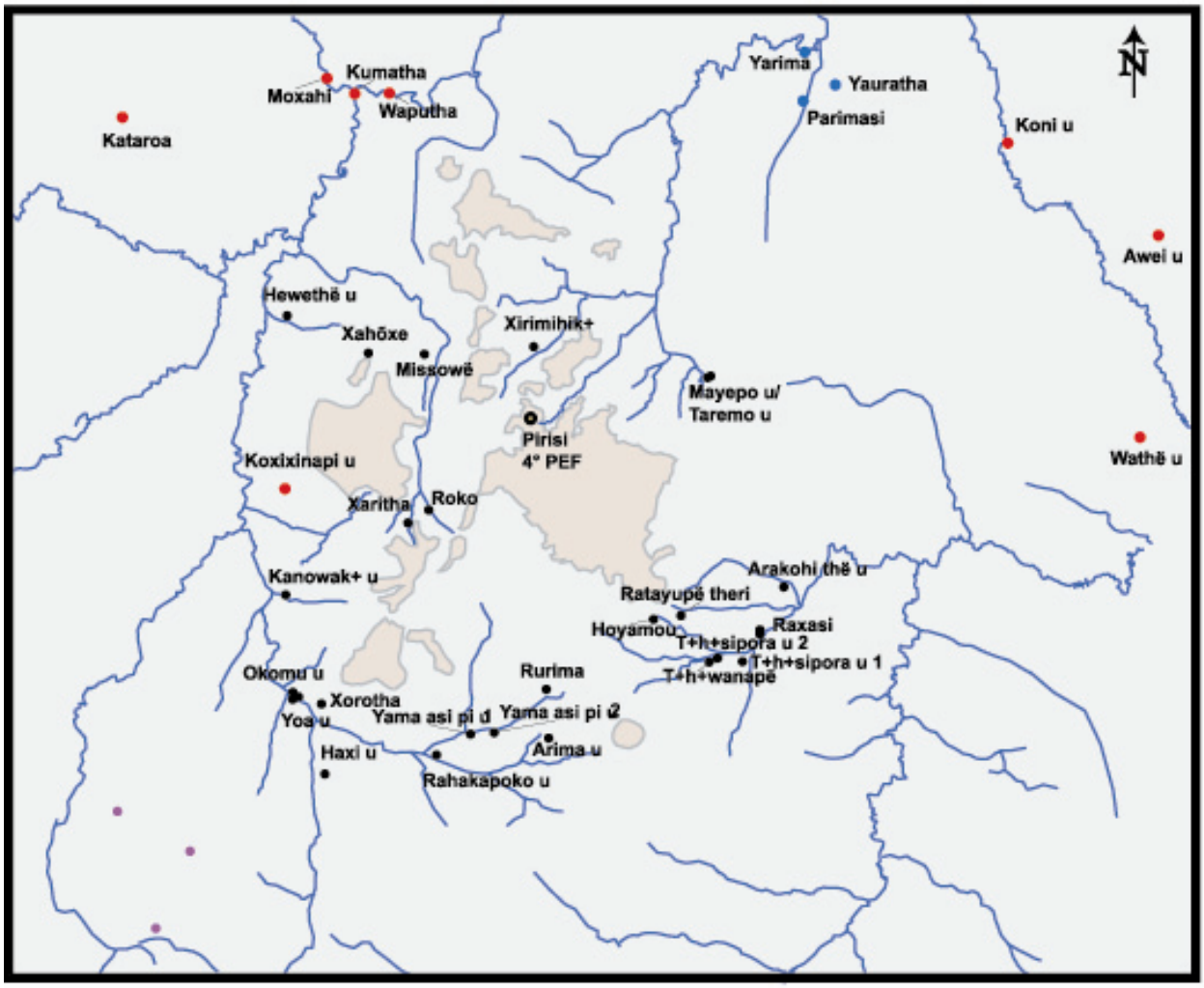
Mapa 7

DIVISÃO ADMINISTRATIVA, ÁREA YANOMAMI - 2003

FONTE: FMLT, CDS - UNB / CNRS, 2003

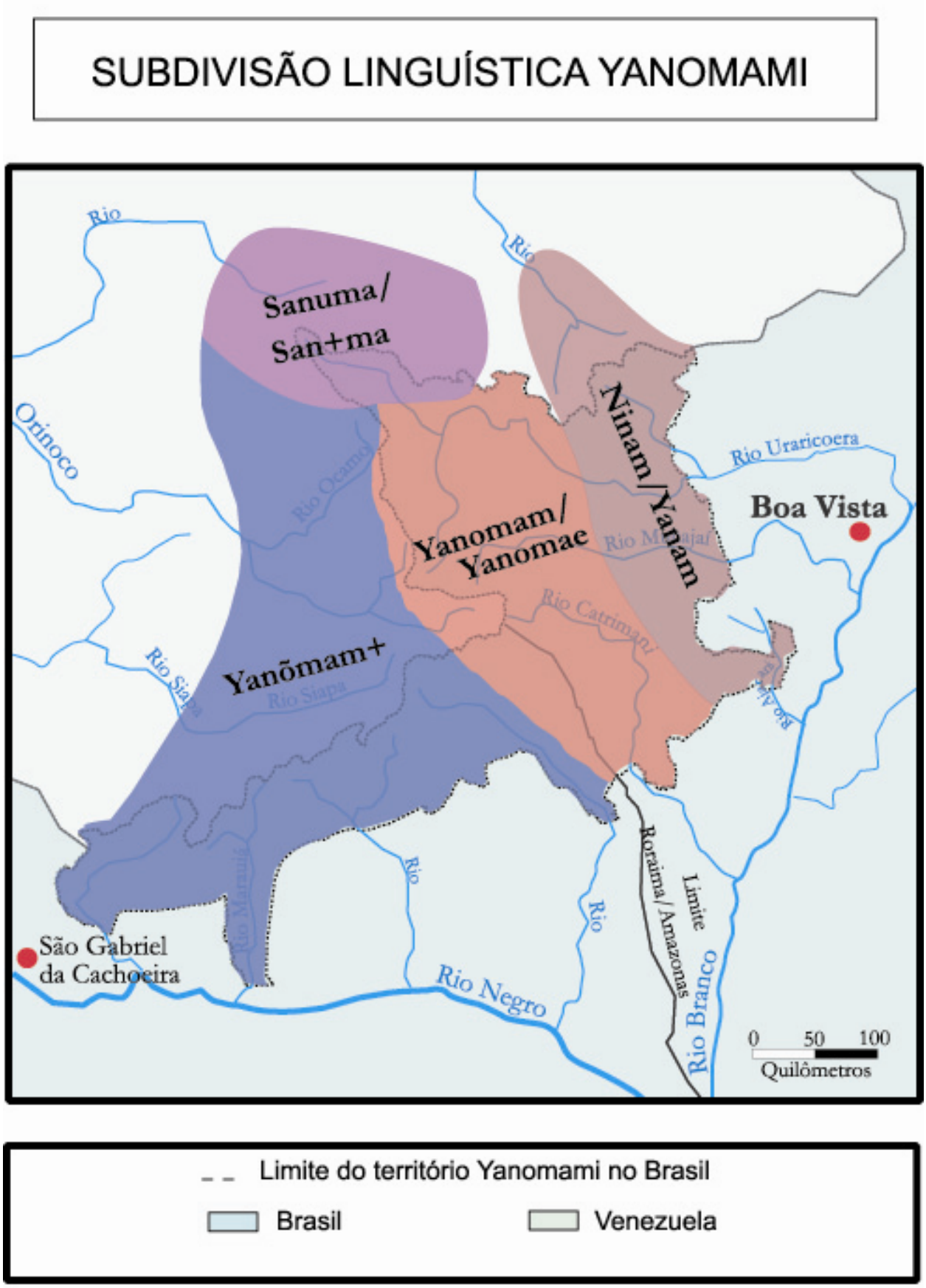
Mapa 8

LOCALIZAÇÃO DOS ASSENTAMENTOS NA SERRA DAS SURUCUCUS - 2001



- Assentamentos visitados em 2001
- Assentamentos visitados em 2000
- Assentamentos não visitados
- Assentamento Yanomami e pista de pouso
- Assentasmentos da região do Xitei

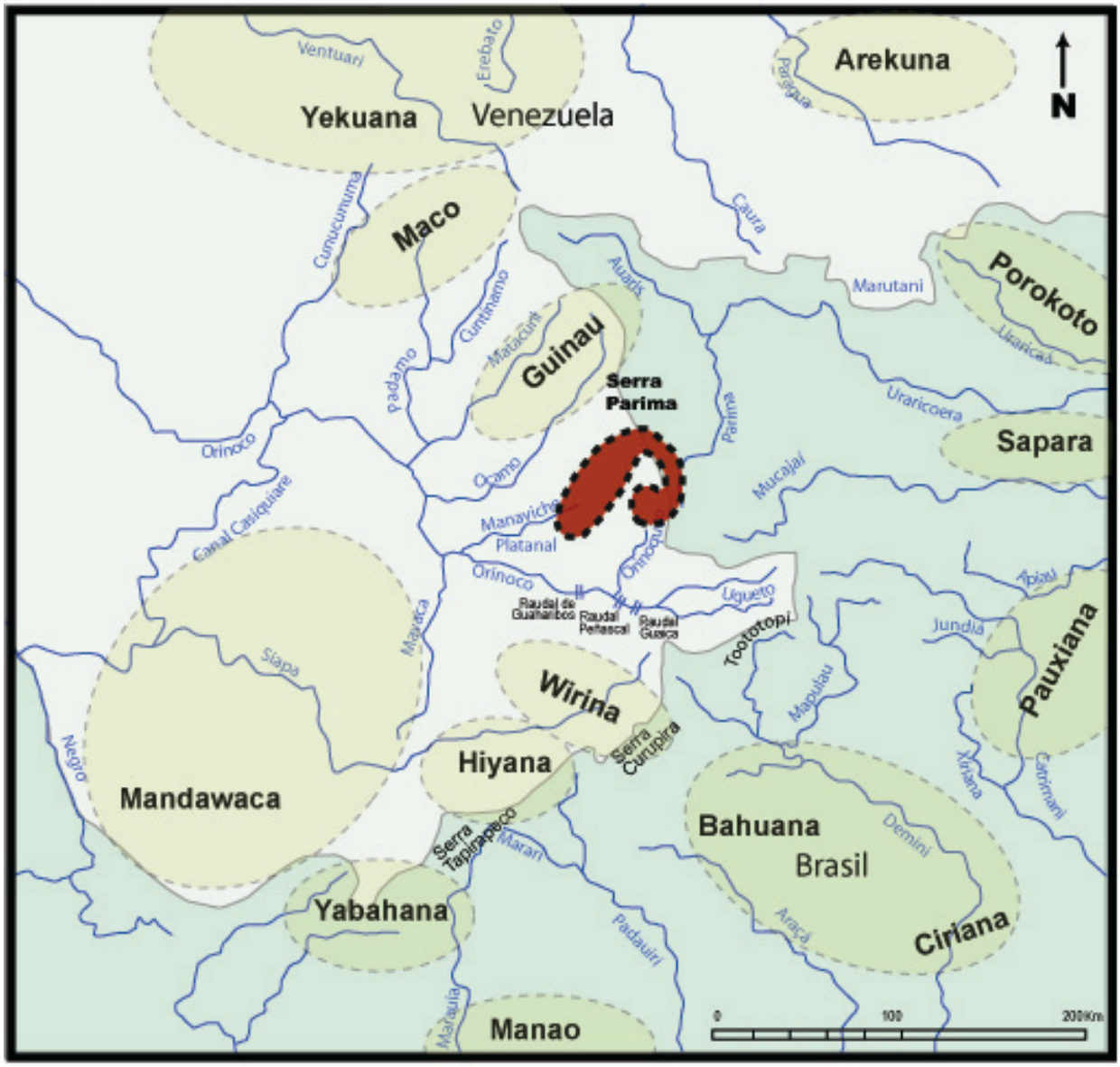
Mapa 9


SUBDIVISÃO LINGUÍSTICA YANOMAMI
Sanuma/
San+ma
Ninam/Yanam
Yanomam/
Yanomae
Yanõmam+
Boa Vista
São Gabriel
da Cachoeira
Rio Uraricoera
Rio Ocamo
Rio Catrimani
Rio Siapa
Rio Marauiá
Rio Negro
Rio Branco
Orinoco
Roraima/Amazonas
Limite
0 50 100
Quilômetros
Limite do território Yanomami no Brasil
Brasil
Venezuela

Mapa 10

Localização dos Yanomami e Grupos do Entorno - 1800

FONTE: Ramirez, 1994:8



Localização dos Yanomami

Grupos do Entorno

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce

1985. *Temps du sang, temps des cendres : representation de la maladie, system e rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est*. Paris: Univ. de Paris X, 833 p. (Tese de Doutorado)

1989a. *Desenvolvimento Amazônico e "Segurança Nacional": O Índios Yanomami Diante o Projeto Calha Norte*. ms.

1989b. Yanomami 'Violence': Inclusive fitness or Ethnographer's Representation" in: *Current Anthropology*, 30:637-40.

1990. On Yanomami Warfare: A rejoinder, *Current Anthropology* , 31: 558-562.

1991. "Terras indígenas, política ambiental e geopolítica militar no desenvolvimento da Amazônia: a propósito do caso Yanomami". In: LENÁ, Philippe; OLIVEIRA, Adélia Engrácia de, orgs. *Amazônia: a fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém : MPEG, p. 37-58. (Coleção Eduardo Galvão)

1992. "Fumaça do Metal: História e Representação do Contato Entre os Yanomami". in: *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, p. 151-90

1996. "O massacre dos Yanomami de Haximu". In: RICARDO, Carlos Alberto, ed. *Povos Indígenas no Brasil*: 1991/1995. São Paulo, Instituto Socioambiental. p. 203-7.

2001. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". In.: ALBERT, b. & RAMOS, A.R. (orgs.) *Pacificando o Branco: Cosmologias do contatp no Norte-Amazônico,* São Paulo, Unesp/IRD, Imprensa Of. SP. Pp. 239-274.

ALBERT, B. & LE TOURNEAU, F. M.

2005a. *O impacto sociogeográfico da corrida do ouro de Roraima (1987-89) sobre os Yanomami do alto rio Mucajaí: o caso da região de Homoxi.* Mimeo.

2005b. *Remote sensing and adaptive land use among the Yanomami Indians : a new perspective from the Brazilian Amazon,* mimeo.

ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin.
1997. *Saúde Yanomami: um manual etnolinguístico*. Belém : MPEG. 304 p. (Coleção Eduardo Galvão).

ALBERT, B. & RAMOS, A.
1989 - "Yanomami Indians and Anthropological Ethics". In: *Science*. 244: 634.

AÇÃO PELA CIDADANIA
1989*. Roraima: O Aviso da Morte.*São Paulo, CCPY/CEDI/Cimi.

1990. *Yanomami: A Todos os Povos da Terra*. São Paulo, CCPY/Cedi/Cimi/NDI.

ALÉS, Catherine
1984a. "Violence et ordre social dans une société amazonienne. Les Yanomamï du Venezuela." *Etudes Rurales* 95 –6: 89-114.

1984b. "Notes on the Yanomami of the Sierra Parima and their envirolment". In: HUBER. O. et al., *The Vegetation of the Sierra Parima, Venezuela-Brazil: some results of recent exploration*. Brittonia, 36: 104-139.

1987. "Les parfums de l'étrange". *Parfums de Plantes*, Catherine Alés (ed.).pp.229-233. Paris: Éditions du Museum National d'Histoire Naturelle.

1990. "Croniques des temps ordinaires. Corésidence et fission Yanomami", *L'Homme* 113, 30(1):73–101.
2000b - "Anger as a maker of love". in: OVERING, L. & PASSES, A. (orgs.), *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London, Routledge.

2003. "La horticultura yanomami y la problemática de los medios de sabanas en la Amazonía venezoelana". in.: ALÈS, C. & CHIAPPINO, J. (eds.), *Caminos Curzados: ensayos en antropologia social, etnoecologia y etnoeducación*. Mérida, IRD Éditions/ULA Grial, pp.389-421.

ALVES, José Carlos
1976. Of. N° 345/10a DR/Funai/RR. Dat.

ANDUJAR, Claudia
1985. "Garimpeiros e Mineradoras Disputam Surucucus". In: Povos Indígenas no Brasil/1984. São Paulo, CEDI: 88-92.

ÅRHEM, Kaj
1981. *Makuna Social Organization: A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon*. Uppsala. Acta Univ. Ups.379 pp.

BANDEIRA, Luis Antonio
1978. Projeto Surucucu – Relatório de Viagem. Docegeo. dat.

BARANDIARÁN, Daniel de
1967. "Agricultura y recoleccion entre los indios Sanema-Yanoama o el hacha de piedra y la psicologia paleolitica de los mismos", *Antropologica*, n. 19, pp. 24-50.

BARBOSA, Gabriel Coutinho
2005. "Das Trocas de Bens", in.: GALLOIS, D. T. (org.) *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo, Humanitas/Fapesp.

BANDEIRA, Luiz Antônio
1978. Relatório de viagem. Rio Doce Geologia e Mineração, dat.

BARKER, James
1953. "Memoria sobre la cultura de los Guaika", *Boletin Indigenista Venezoelano*, ano 1, tomo I, n.3-4

1955. "Guaika burial customs in `The Headwaters'", *Venezuelan Field Papers*, n. 6, New Tribes Mission.

1959. "Las incursiones entre los Guaika", *Boletin Indigenista Venezoelano*, ano 7, tomo VII, n.1-4, pp. 151-167.

BECKERMAN, Stephen
1979. The Abundance of protein in Amazônia: a reply to Gross. *American Anthropologist*, 81 (3); 533-60.

BEZERRA DE LIMA, Francisco
1979. Relatório do encarregado do posto de Surucucus sobre ocorrências e atividades no ano de 1978. Funai. Dat.

1981. Relatório para a COAMA expondo a situação do índio na área de Surucucu. Funai. Dat.

1985. Ofício n° 17 de 08/08/85. Funai, dat.

BIOCCA, Ettore
1979. "Sciamanismo, Allucinogeni e Meloterapia: Relazione intrdottiva". In: *Sinposio Internazionale sulla Medicina Indigena e popolare dell'America Latina*. Roma. IILA-

ciso: 12-16/12/1977.

BIRRAUX, Pierrete
1992. Les Yanomami, La foret et les "Blancs". Géographie et Cultures, 4:25-34.

BONTÉ, P. & IZARD, M (orgs.)
2004. Dictionnaire de l´Ethnologie et de l´Anthropologie, 3a ed. Quadrige. Presses Universitaires de France / PUF, 842 paginas

BREWER-CARIAS C. A. & STEYERMARK, J.
1976. Hallucinogenic Snuff Drugs of the Yanomami Cahuriweteri in Cauaburi River, Brazil. *Economic Botany* 30 (1): 57-66.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto
1964. *O Índio e o Mundo dos Branc*os. São Paulo, Pioneira.

CARDOSO, Paulo Alves
1976. *Termo de Declaração*. Funai, dat.

CARDOSO, F. H. & MÜLLER, G.
1977. *Amazônia: Expansão do Capitalismo*. São Paulo, Brasiliense/CEBRAP.

CARNEIRO, Robert L.
1973. "Slash-and-burn cultivation among the Kuikuro and its implications for cultural development in the Amazon basin". In: Gross, D. (ed.) *Peoples and Cultures of Native South America: an anthropological reader*. New York, Double Day/ The Natural History Press.

1979a. "Tree felling with stone ax: An experiment carried out among the Yanomamo Indians of southern Venezuela". In: KRAMER, C. (ed.), *Ethnoarchaeology: implications of ethnography for archaeology*, New York : Columbia University Press.

1979b. "Forest clearance among the Yanomamo: observations and implications". *Antropológica*, Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, n. 52, p. 39-76.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela
1989. (January), "Letter to Editor from the Brazilian Anthropological Association," *AAA Anthropology Newsletter* 30 (1):3.

CCPY
1982. Relatório Yanomami 1982: Situação de contato e saúde. São Paulo. Dat.

1989. *Mineração: o esbulho das terras Yanomami*. São Paulo, CCPY – Boletim Urihi n° 11, 72 p.

2001. Haximu: Foi Genocídio! Documentos Yanomami, n°1. 74 pag.

CCPY/Inesc
1987. *Conflito e Morte no Garimpo de Couto de Magalhães*. Dat.

CHAGNON, Napoleon A.
1966. *Yanomamo warfare, social organization and marriage alliances*. Ann Arbor : Univ. of Michigan. 233 p. (Tese de Doutorado - University Microfilms International 67-08226)

1968a. *Yanomamö – The Fierce People. First Edition. Case Studies in Cultural Anthropology*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

1968b. "Yanomamö Social Organization and Warfare". In: MURPHY, F. R. & HARRIS, M. (eds.) *War: The Anthropology of Armed Confict Agression.* New York. Natural History Press.

1973. "The culture-ecology of shifting (pioneering) cultivation among the Yanomamo indians". In: GROSS, Daniel R., ed. *Peoples and cultures of native South America: an anthropological reader*. New York: The American Museum of Natural Story. p. 126-44.

1974. *Studying the Yanomamö*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

1975. "Response to Marvin Harris: Protein Theory of Warfare". In: *Psicology Today*. 8(12): -7.

1988. Life Histories, Blood Revenge and Warefare in Tribal Populations. *Science*. 239: 985-92.

1997. *Yanomamö: fifth edition*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich

CHAGNON, N. A. & HAMES, R. B.
1979. Protein Deficiency and Tribal Warfare in Amazonia: New Data. *Science*, 203: 910-913.

1980. La 'Hipotesis Proteica' y la Adaptacion indigena a la Cuenca del Amazonas: una Revision Crítica de los Datos y de la Teoria. *Interciência* 5 (6): 346-58.

CHAGNON, N. A., LE QUESNE, P. & COOK, J.
1970. Algunos aspectos de uso de drogas, comercio y domensticación de plantas

entre los indígenas yanomamö de Venezuela y Brasil. *Acta Científica Venezoelana*, 21(5):186-193.

1971. Yanomamö Hallucinogens: Athropological, Botanical and Chemical Findings. *Current Anthropology.* 12: 72-74.

CLASTRES, Pierre
1978. *A Sociedade Contra o Estado*. Francisco Alves, Rio de Janeiro.

1982. *Arqueologia da Violência*, Brasiliense, São Paulo.

COCCO, Luis
1972. *Iyëwei-Teri: quince años entre los Yanomamos*. Caracas: Escuela Técnica Popular Don Bosco.

COLCHESTER, Marcus
1982. *The Economy, Ecology and Etnobiology of the of the Sanema Indians of the Southern Venezuela*. Unpublished PHD Thesis, Oxford University

1984. "Rethinking Stone Age Economics: Some Speculations Concerning de Pre-Columbian Yanomama Economy". in: *Human Ecology*., 12(3): 291-314.

COSTA, Eugenio. P. L. D.
1994. *O Projeto Calha Norte: Antecedentes Políticos*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/USP, São Paulo.

DAVIS, Shelton
1978. *Vítimas do Milagre: O desenvolvimento e os Índios no Brasil.* Rio de Janeiro, Zahar.

DIAS de AGUIAR, Brás Comte
1944. Geografia Amazônica: nas fronteiras do norte. *Revista Brasileira de Geografia*, vol.6, n.3, pp. 19-40.

DIMANAWA, Cesar
1990. (March), "Carta Abierta a Napoleon Chagnon," La Iglesia en Amazonas, p. 20.

1994. (February), "Carta Enviada por un Yanomami a N.A. Chagnon," *La Iglesia en Amazonas*, p. 19.

DIVALE, William
1970. An explanation of tribal warfare: Population control and the significance of primitive sex ratios. *New Scholar* 2: 173-92.

DIVALE, W. & HARRIS, M.
1976. "Population, warfare and the male supremacist complex". *American Anthropologist*. 78 : 521-38.

DOW, James
1979. "Women Capture as a Motivation for Warfare: A Comparativa Analysis of Intra-Cultural Variation and a Critique of the "Male Supremacist Complex". In: *Rethinking Human Adaptation: Biological and Cultural Models*. Boulder, CO: Westview Press, pp.97-115.

DUARTE DO PATEO, Rogerio
2005. "Guerra e Devoração". In: Gallois, D. (org.) *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo, Fapesp/Humanitas.pp.113-150

DUARTE, R. & PELLEGRINO. S. P.
2003. Agressão, Aliança e Reflexividade – a guerra Yanomami por meio de uma experiência de comunicação. Sexta Feira, 7:A57-A66

EARLY, J. D. & PETERS, J. F.
1990. *The population dynamics of the Mucajai Yanomama*. San Diego: Academic Press. 152 p.

EUSEBI, Luigi
1991. *A barriga morreu!: o genocídio dos Yanomami*. São Paulo: Loyola. 149 p.

FAUSTO, Carlos
1999. "Da Inimizade: forma e simbolismo da Guerra indúgena". In. Novaes, A. (org.) *A outra Margem do Ocidente*. São Paulo, Minc/Funarte/ Cia. Das Letras. Pp.251282.

2001. *Inimigos Fiéis: história, Guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp.

FERGUSON, R. Brian
1988. "War and the Sexes in Amazônia", in: RANDOLPH, R. R. ; SCHNEIDER, D. M & DIAZ, M. D. (orgs.) *Dialectics and Gender: Anthropological Approaches*, pp. 136-54. Boulder, CO: Westview Press.

1989. "Game Wars? Ecology and Conflict in Amazônia." *Journal of Anthropological Research* 45: 179-206.

1989. "Ecological Consequences of Amazonian Warfare". *Ethnology* 28: 249-64.

1989. "Do Yanomamo killers have more kids?" *American Ethnologist* 16:564-65.

1990. Blood of the leviatan: Western contact and Warfare in Amazonia. *American Ethnologist*, 17(2): 237-57

1995a. *Yanomami warfare: a political history*. Santa Fe: School of Amer. Res. Press. 464 p.

1995b. "Infraestructural Determinism". in: MURPHY, M. F.& MARGOLIS, M. L. (eds.), *Science, Materialism end the Study of Culture*, pp.21-38. Gainsville, FL: University of Florida Press.

1999 [1992]. "A Savage Encounter: Western contact and the Yanomami war complex". In: FERGUSON, B. & WHITEHEAD, N. L. (eds.); *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*; 2nd ed, pp. 199-227. Santa Fe. School of American Research Press.

2000. "The Causes and Origns of 'primitive Warfare': On Evolved Motivations of War". *Anthropological Quarterly* 73: 159-64.

2001a. "Materialist, cultural and biological theories on why Yanomami make war". *Anthropological Theory* 1(1):99-116.

2001b. "10,000 Years of Tribal Warefare: History, Science, Ideology and "The State of Nature". *The Journal of the International Institute*, 8(3), Spring/Summer 2001

FERGUSON, B & FARRAGER, L.
1988. *The Anthropology of War: a Bibliography*. New York, Harry Frank Guggenheim Foundation, 361 pp.

FERGUSON, B & WHITEHEAD, N. (eds.)
1999 [1992]. *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*; 2nd ed. Santa Fe. School of American Research Press.

FERNANDES, Florestan
1975 [1949]. "Um Balanço Crítico da Contribuição Etnográfica dos Cronistas", in: *Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaios*. Petrópolis, Vozes. pp. 191-289.

FUENTES, Emilio
1980. Los Yanomami y las plantas silvestres. *Antropológica*, n. 54, p.3-138.

GOOD, K. & CHAGNOFF, D.
1991. *Into the heart: one man's pursuit of love and knowledge among the Yanomama*. New York: Simões & Schuster. 349 p.

GROSS, Daniel
1975. Protein capture and the cultural development in the Amazon basin. *American Anthropologist*, 77 (3): 526-49.

HAAS, Jonathan (ed.)
1990. *The Anthropology of War*. School of American Research Advanced Seminar Series. Cambridge, Cambridge University Press.

HAMES, Raymond
1983. Monoculture, Polyculture and polyvariety in Tropical Forrest Swidden Cultivation. *Hum. Ecol.* 11 (1): 13-34.

HARRIS, Marvin
1977. *Canibais e Reis*, Lisboa, Edições 70
1978. *Vacas, Porcos, Guerras e Bruxas: Os Enigmas da Cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

1979. "The Yanomamö and the Causes of War in Band and Villages Societies", in M. Margolis & W. Carter (eds.), *Brazil: An Anthropological Pesrpective. Essays in Honor of Charles Wagley*, New York: Columbia University Press.

1984a. "Animal Capture and Yanomamö Warfare: retrospect and new evidence", *Journal of Anthropological Research*, vol. 40, n.1, pp. 183-201.

1984b. "A Cultural Materialist Theory of Band and Village Warfare: The Yanomamo Test," in: R. Brian Ferguson, (ed), *Warfare, Culture, and Environment*. New York, NY: Academic Press, pp. 111-140 (includes letters to editor of Science by Kenneth Good and Jacques Lizot).

HOBBES, Thomas
1974 [1651]. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo, Abril Cultural.

HUBER, O., STEYERMACRK, J., PRANCE, G. & Alés, C.
1984. The vegetation of the Sierra Parima, Venezuela Brazil: Some results of recent exploration. *Brittonia* 36 (2): 104-39.

LANCASTER, C. & LANCASTER, J. B.
1978. On the Male Supremacist Complex: A Reply for Divale and Harris. *American Anthropologist*, 80: 115-117.

LANDES, S., et al.
1976. "Time Criticized for Yanomamo Characterization," AAA Anthropology newsletter 17:28.

LATOUR, Bruno
1997. *Jamais Fomos Modernos: ensaios de antropologia simétrica*. São Paulo, Editora 34.

LAZARIN, M. A. & VESSANI, L.
1987. *Xiriana, índios que garimpam. Relatório de Pesquisa na Área Yanomami*. Univ. Fed. Goiás/ CNPQ. Dat.

LEIRNER, Piero de Camargo
2001. O Sistema da Guerra: uma leitura antropológica dos exércitos modernos.FFLCH/USP, Tese de Doutorado.

2005. *Perspectivas Antropológicas da Guerra*. Mimeo.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1976 [1942]. "Guerra e Comércio Entre os Índios da América do Sul". In: Schaden, E., *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Cia. Editora Nacional. pp. 325-339.

LIZOT, Jacques
1975a. Alliance or Descent: Some Amazonian Contrasts (Correspondence). *Man* 10 (4): 625.

1975b. *Discionario Yanomami-Espanhol*. Caracas. Universidad Central de Venezuela.

1977. Population, resources, et guerre chez les Yanomami. *Libre*: 111-145, (2).

1978. "Économie Primitive et Subsistance. Essai sur le travail et l'alimentation chez les Yanomami". In: *Libre* 78–4: 69-111.

1980. "La agricultura Yanomami". *Antropológica*, Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, n. 53, p. 3-93.

1986. La Recolección y las causas de su fluctuación. *Extracta*, *Cultural Survival Quarterly* 5: 35-40.

1988. "Los Yanomami". In: COPPENS, Walter, ed. *Los aborígenes de Venezuela.* v.3. Caracas: Fundación la Salle de Ciencias Naturales; Monte Avila Eds. p. 479-583.

1984a. «Remarques sur le vocabulaire de parenté », in : *Les Yañomami Cetraux*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp.92-105.

1984b. “Descendence et affinité: antinomie et comlementarité » in : *Les Yañomami Cetraux*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 106-124.

1984c. "Histoire, organization et évolution du peuplement Yanomami". *L’Homme*, 24 (2): 5-40.

1988. "Los Yanomami". In: COPPENS, Walter, ed. *Los aborígenes de Venezuela.* v.3. Caracas: Fundación la Salle de Ciencias Naturales; Monte Avila Eds. p. 479-583.

1989. À propos de la guerre: Une résponse à N. A. Chagnon. *Journal de la Société des Americanistes*, LXXV, pp. 91-113.

1993. "Napoleon A. Chagnon--- A Counterfeit President," unpublished letter.

1994. “N. A. Chagnon, o sea: un presidente falsificador”, La Iglesia en Amazonas, p.14

1996. “Sang et statut des homicides chez les Yanomami centraux” In: CARTRY, Michel & DETIENNE, Marcel (eds.), *Destins de Meurtriers*, cahier 14 de *Systèmes de pensée an Afrique noir*. Paris, École Pratique des Hautes Études :105-126.

LOPES DA SILVA, A.; SANTOS, L.A. & LUZ, M.L.I.
1986. “A Questão da Mineração em Terra Indígena”. in: *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP n°4.*

MacMILLAN, Gordon
1995. *At the end of the rainbow?: gold, land, and people in the Brazilian Amazon*. New York: Columbia University Press. 216 p. (Perspectives in Biological Diversity Series).

MARCUS, G. & FISCHER, M.
1986. *Anthropology as Cultural Critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago, University of Chicago Press.

MARTINS, Luis de Sousa
1942. Notas sobre a Geografia da Amazônia. *Revista Brasileira de Geografia*, n°4, pp.709-733.

McLENNAN, John Ferguson
1970[1865]. *Primitive Marriage*. Chicago, Univ. Chicago Press.

MEGGERS, Betty
1987. *Amazônia: A Ilusão de Um Paraíso*. Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia.

1995. "Judging the Future by the Past: The Imáct of environmental Instability on Prehistoric Amazonian Populations". In: Sponsel, L. E. (org.) *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia: an ecological anthropology of endangered world*. Tucson, University of Arizona Press. Pp. 15-43

MELLATI, Júlio. C.
1997. "Maciço Güianense Ocidental", in.: MELLATI, J. C. Índios da América do Sul, áreas etnográficas. http://www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885/ias.htm

MENGET, Patrick
1985. Guerres, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI: 129-130

1993. Notas sobre as Cabeças Munduruku. In VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena.* São Paulo: NHII/USP – FAPESP. Pp. 311-321.

MIGLIAZZA, Ernesto
1972. *Yanomama grammar and intelligibility*. s.l. : University of Indiana. (Tese de Doutorado).

MILLIKEN, W. & ALBERT, B.
1997. The construction of a new Yanomami round-house. *Journal of Ethnobiology*, s.l.: s.ed., v. 17, n. 2, p. 215-33.

1999. *Yanomami: a forest people*. Kew: Royal Botanic Gardens. 169 p.

MILLIKEN, W.; ALBERT, B., RUIVO, M. L., Le TORNEAU, F. M. & DUARTE, R.
2002. *Degraded areas in the Yanomami territory, Roraima, Brazil: Ethno-envirolmental evaluation of the homoxi region.*187 p. mineo.

MONTESQUIEU
1973 [1748]. *Do Espírito das Leis*. São Paulo, Abril Cultural.

MONTGOMERY, Elizabeth
1970. *With the Shiriana in Brazil*, Dubuque, IO: Kendall/Hunt Publishing.

MOORE, Bill.
1973. Three-hour War at Surucucu. *Brown Gold*, 31(6):6

NIMUENDAJU, Curt
1987. *Mapa Etno-Histórico*. Rio de Janeiro, IBGE.

NORTON, Helen H.
1978. The Male Supremacist Complex: Discovery or Invention? *American Anthropologist,* 80:665-667.

OVERING, Joanna
1973. Endogamy and the Marriage Alliance: A note on continuity in Kidred-based groups. *Man*, NS, V. 8 n° 4, 555-570.

PELLEGRINI, Marcos A.
1998. *Falar e comer: um estudo sobre os novos contextos de adoecer e buscar tratamento entre os Yanomame do Alto Parima*. Florianópolis : UFSC. 160 p. (Dissertação de Mestrado)

PETERS, John Fred
1998. *Life Among the Yanomami: The Story of Change Among the Xilixana on the Mucajai River in Brazil*, Orchard Park, NY: Broadview Press, Ltd. 292 p.

PRANCE, Ghillean t.
1970. "Notes on the Use of Plant Hallucinogens in Amazonian Brazil". *Economic Botany*. New York, The New York Botanical Garden.

RADAMBRASIL
1975. Levantamento *de recursos naturais, vol. 8*. Rio de Janeiro, MME/DNPM.

RAMIREZ, Henri.
1994a. *Le parler Yanomami des Xamatauteri*. Provence: Univ. de Provence, 1994. 430 p. (Tese de Doutorado).

1994b*. Iniciação a língua Yanomama: dialetos do médio rio Catrimani e de Xitei, curso de língua Yanomama*. Boa Vista : Diocese de Roraima. 114 p.

1999. *Cartilha do Curso de Língua Yanomami – Dialetos Orientais*. Boa Vista. CCPY (circulação interna)

RAMOS, Alcida Rita
1972. *The social system of the Sanumá of northern Brazil*. Wisconsin: University of Wisconsin. 209 p. (Tese de Doutorado - University Microfilms International).

1979. "Yanoama indians in northern Brazil threatened by highway" In.: RAMOS, A. & Taylor, K. I. (eds.): *The Yanomama in Brazil 1979*. Copenhagen: ARC/IWGIA. pp.1-41.

1980. "Sanumá, Maiongong". In: RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo : Hucitec . p. 19-130.

1990. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo : Marco Zero ; Brasília : UnB, 1990. 344 p.

1992. "Reflecting on the Yanomamö. Ethnographic images and the pursuit of the exotic". In: *Re-reading cultural anthropology*. George E. Marcus (ed.), pp. 48-68. Durham: Duke University Press.

1993. *O papel político das epidemias: o caso Yanomami*. Série Antropologia. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 38 pp.

1995. *Sanumá memories: Yanomami ethnography in times of crises*. Madison: Univ. of Wisconsin Press. 366 p.

RAMOS, A. R. & ALBERT, B.
1977. Descendência e afinidade: o contraste entre duas sociedades Yanoama. *Série Antropologia* 18. UNB, Brasília, 33 pp.

RAMOS, A. R. & TAYLOR, K. I.
1979. *The Yanoama in Brazil 1979*. Copenhagen, IWGIA – document 37.

RIBEIRO, Darcy
1970. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*.Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

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

ROCHA, Jan.
1999. *Murder in the rainforest: the Yanomami, the gold miners and the Amazon*. Londres: Survival International. 96 p.

ROGERDO, Isa Maria Pacheco
1976. *Relatório de viagem aos Yanoama*. 10ª DR, dat.

ROUSSEAU, Jean-Jacques
1999 [1757]. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. São Paulo, Nova Cultural.

SALAMONE, Frank
1997. *The Yanomami and their interpreters: fierce peoples or fierce interpreters?* Laham: Univer. Press of America. 140 p.

SAFFIRIO, Giovanni
1985. *Ideal and actual kinship terminology among the yanomama indians of the catrimani river basin (Brazil)*. Pittsburgh, Univ of Pittsburgh, 244 p. (Tese de Doutorado).(AnnArbor, mich.: UniversityMicrofilms International #8521530.)

SAHLINS, Marshall
1978 [1972]. "Primeira Sociedade da Afluência". In.: Carvalho, E.A. (org.), *Antropologia Econômica*. São Paulo. Livraria Editora Ciências Humanas. Pp.7-44.

1997. O "Pessimismo Sentimental" e a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I). *Mana*, 3,1.

SANCHEZ, P. & JAFFE, K.
1992a. Rutas de migraciones humanas precolombianas a la Amazonia sugeridas por la distribuicion del cacao. *Interciencia,* vol. 17, n.1, pp. 28-34.

1992b. Los Yanomami y el cacao: dos realidades. *Interciencia*, vol.17, n.2, pp. 71-72.

SANTOS, Carlos, M.
1976. Radiotelegrama n°37723 - 10a DR. Funai. Dat.

SANTOS E SOUZA, Fabiana.
2001. *Movimentações Periódicas dos Yanomami e suas Implicações para o controle da oncocercose em Watatas (xitei/xiteia) Roraima – Brasil*. INPA/UA, Dissertação de Mestrado.

SEITZ, George J.
1979. "Epena, The Intoxicating Snuff Powder of the Waika Indians and the Tukano Medicine Man, Agostino". In: EFRON, D. H.; HOLMSTEDT, B. O. & KLINE, N.; *Ethnofarmacologic Search for Psicoactive Drugs*. New York, Raven Press.

SHAPIRO, Judith.
1972. *Sex roles and social structure among the Yanomama indians of Northem Brazil*. New York: Columbia University. (Tese de Doutorado - University Microfilms International 72-28096).

1974. "Alliance or Descent: some amazonian contrasts", *Man* 9 (2): 305-306.

1975. "Alliance or Descent: some amazonian contrasts", *Man* 10 (4): 624-625.

SMILJANIC, Maria Inês
1995. *Das amazonas aos Yanomami: fragmentos de um discurso exotizante*. Brasília: UnB. 84 p. (Dissertação de Mestrado)

1999. *O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto T*ootototobi. Brasília: UnB. (Tese de Doutorado).

2002. Os enviados de Don Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema sociocultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil). *Journal de la Société des Americanisntes*, 88:137-158.

SMOLE, William. J.
1976. *The Yanoama Indians: a Cultural Geography*. Austin, University of Texas Press

1989. "Yanoama horticulture in the Parima highlands of Venezuela and Brasil". In: POSEY, D. A. & BALLÉE, W (orgs.) *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*. New York, New York Botanical Garden, p. 115-128.

SPONSEL, L. & GREGOR, T. (Eds.)
1994. *The Anthropology of Peace and Nonviolence*. London, Lynne Rienner Publishers.

SZTUTMAN, Renato
2005. "Sobre a ação Xamânica". In: Gallois, D. (org.) *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo, Fapesp/Humanitas.pp.151-226.

TAYLOR, Kenneth Iain
1977. "Raiding, dueling and descent group membership among the Sanumá". *Atas do XLII Congresso Internacional de Americanistas*, vol. II, p. 91-104.

1979. "Development against Yanoama, the case of mining and agriculture" In.: RAMOS, A. & TAYLOR, K.I. (eds.) *The Yanoama in Brazil 1979*. Copenhagen, ARC/IWGIA, pp.43-98.

TAYLOR, K. & RAMOS, A. R.
1975. Alliance and descent: some amazonian contrasts. *Man* 10 (1), pp. 128-130.

TIERNEY, Patrick
2000. *Darkness in Eldorado*. W. W. Norton & Company. New York.

VERDUM, Ricardo
1995. Os Yawaripë: Contribuição para a história do povoamento Yanomami. UNB, Dissertação de Mestrado.

VIERTLER, Renate B.
1988. *Ecologia Cultural: Uma Antropologia da Mudança*. Ática, São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.
1999. "Etnologia Brasileira". In: *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995).* São Paulo, ed. Sumaré.

2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify.

WHITEHEAD, Neil
1990. "The Snake Warriors – Sons of the tiger's Teeth: a descriptive analysis of Carib warfare, ca. 1500-1820". In. Haas, J. (org.) *The Anthropology of War*, Cambridge, Canbridge University Press. P 146-70.