

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA – DAN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL –
PPGAS

MARYELLE INÁCIA MORAIS FERREIRA

SER UMA WAITËRIYÕMA: SOBRE A AGÊNCIA FEMININA YANONAMË
E SUAS EXPERIÊNCIAS POLÍTICAS

Brasília/DF
2024

**SER UMA WAITËRIYÕMA: SOBRE A AGÊNCIA FEMININA YANONAMË
E SUAS EXPERIÊNCIAS POLÍTICAS**

Tese apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social, junto ao Programa de Pós-Graduação Antropologia Social do Departamento de Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB).

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Sílvia Maria Ferreira Guimarães

MARYELLE INÁCIA MORAIS FERREIRA

**Brasília/DF
2024**

**SER UMA WAITËRIYÕMA: SOBRE A AGÊNCIA FEMININA YANONAMI
E SUAS EXPERIÊNCIAS POLÍTICAS**

Tese apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social, junto ao Programa de Pós-Graduação Antropologia Social do Departamento de Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB).

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr. Sílvia Maria Ferreira Guimarães
Universidade de Brasília
Presidente

Prof^ª. Dra. Maria Helena Ortolan
Universidade Federal do Amazonas
Membro externo

Prof. Dr. Marcos Antonio Pellegrini
Universidade Federal de Roraima
Membro externo

Profa. Dra. Elaine Moreira
Universidade de Brasília
Membro interno

Profa. Dra. Soraya Resende Fleischer
Universidade de Brasília
Suplente – Membro interno

AGRADECIMENTOS

Os caminhos percorridos para a construção desta tese foram marcados por idas e vindas, reencontros e despedidas, laços novos e outros desfeitos. Esta tese, em especial, se fez em meio à inúmeras mudanças e intercorrências. Atravessamos uma pandemia que tornou tudo ainda mais difícil, desde o cronograma de pesquisa até o manejo dos sentimentos que um doutorado pode gerar, angústia, medo e solidão. Apesar de todas as dificuldades, alguns laços me fortaleceram nesse momento, sendo fundamentais de várias formas, em diversas etapas. Esta tese só foi possível porque, como aprendi com as mulheres Yanonamĩ, nada se faz sozinha e nenhum caminho percorrido é meramente solitário. Agarrada nesses laços, sentindo a sustentação de cada um deles, esta pesquisa aconteceu e germinou sentimentos de profunda gratidão.

Agradeço ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN-UnB) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), que me contemplaram com uma bolsa de doutorado durante toda a investigação científica. Agradeço ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UnB, em especial à professora Sílvia Maria Ferreira Guimarães, minha orientadora, que sempre esteve aberta às minhas inquietações, disponibilizando-se com uma escuta sensível e acolhedora, ao mesmo tempo, sem deixar de lado às críticas construtivas e ensinamentos. Ao Henyo Trindade Barretto Filho, com quem cursei uma disciplina de Sociedades Camponesas com leituras demasiadamente inspiradoras. Ao Professor Luiz Cyon e à Professora Catherine Alès cujos apontamentos durante a qualificação foram de grande valia. Agradeço aos membros da banca, Professor Marcos Antonio Pellegrini, Professora Elaine Moreira, Professora Maria Helena Ortolan e Professora Soraya Fleischer, pela participação na minha banca de defesa. À Professora Maria Helena Ortolan, minha orientadora no Mestrado, com quem desenvolvi uma relação de afeto e intimidade, ela quem acompanhou travessias difíceis na minha vida pessoal e acadêmica, sempre disponível ao diálogo e ao acolhimento.

Agradeço a todos os Yanonamĩ da região Maturacá pela autorização da pesquisa e pelas calorosas recepções em campo. Em especial, agradeço às mulheres Yanonami com as quais esta tese foi construída. Agradeço às mulheres da AMYK sempre tão cuidadosas e acolhedoras comigo, dedicando-me conselhos de vida, ensinamentos sobre

o mundo, hospitalidade e os saberes Yanomami: Floriza, Érica, Carlinha, Maria Valdilene, Dona Margarida (*in memoriam*), Lídia, Dorotéia, Bernadete, Gabriela, Francineia entre tantas outras cujos nomes não caberiam neste espaço.

Agradeço à minha família. Ao meu marido, companheiro, presente do destino, Antônio Anderson Silva Marques, meu maior incentivador, com quem divido a beleza dos dias e encontro colo durante os desafios. Com ele aprendo diariamente sobre a arte de viver em um mundo diverso, inspirando-me com sua paciência, dedicação e perseverança sem as quais estas linhas não teriam sido escritas. Agradeço a minha mãe, Abadia do Carmo Morais, minha maior protetora, meu abrigo, a pessoa que mais me suscita liberdade, que sempre esteve comigo e forjou as bases que me constituem. Agradeço a todos os membros da minha família que depositaram confiança e incentivo na construção da minha jornada: meu padrinho Antônio Geraldo Morias, minha tia Ana Paula Almeida Guimarães de Morais, minha madrinha Erondina do Carmo Morais, minha tia Maria de Fátima de Melo, meu primo Nayron Santana de Melo, minha prima e professora Sandra Aparecida Morias Gomes e todos os meus tios e primos que depositaram palavras de carinho. Em especial, agradeço a Maryana Guimarães de Morais, minha irmã de fé, pelas trocas, conselhos e empatia. A prima/irmã que fui contemplada e com a qual é bem melhor existir nesse mundo. Agradeço aos familiares do meu marido pelo apoio em cada conquista e pelas palavras de carinho que foram bálsamo em vários momentos: à Amanda Andrade, Rafael Andrade, Maria Ivonilda de Oliveira Marques e Antonio Aderson Nogueira Marques que sempre dedicaram orações indispensáveis à minha caminhada. À minha sogra, Maria Consuelo Silva Marques, pelas significativas palavras de enaltecimentos dedicadas ao meu doutorado.

Agradeço aos meus amigos, tanto aqueles que estiveram ao meu lado desde sempre, quanto aqueles que o próprio caminho do Doutorado me presenteou. Agradeço imensamente a Ester Oliveira e Alex Cordeiro, meus queridos amigos e padrinhos de casamento. Lígia Fonseca, sempre impecável com as palavras, se mostrou incrivelmente acolhedora. Thamirez Lutaif, uma antropóloga, pesquisadora Yanomami, com quem construí um vínculo especial através da Rede Pró-Yanomami e Yekuana, uma conexão que pretendo manter para toda a vida; mesmo à distância, nossa intimidade floresceu. Gabriel Tardelli, João Lucas Passos, Marcelo Camargo, Mariana Pereira, Tiago Silva, Truyitralau Tappa, Eriki Aleixo, Socorro Batalha e Tamara Miranda, vocês estiveram presentes em momentos cruciais. Agradeço também a Magela Ranciaro e Gino Ranciaro, meus pais do Amazonas, que me acolheram durante minhas estadias em Manaus. Não

posso esquecer de mencionar Rosália Ajambuja, Deyvid Morais Santos, meu companheiro de jornada nas Ciências Sociais, Michele Michel e Cynthia Celestino, preciosidades vindas de Campo Grande-MS, que foram fundamentais em minha jornada, proporcionando-me momentos de alegria e força. Um agradecimento aos meus amigos de infância que sempre estiveram ao meu lado durante toda minha trajetória acadêmica: Maria Emília Lobo de Carvalho, Lívia Cristian Nascimento, Lanna Jéssica de Aquino, Jorge Conrado e Werica Oliveira Melo.

Agradeço aos meus colegas de trabalho da Seconte (UFMS) por acompanharem o percurso final do processo de escrita, sempre me apoiando com empatia e ouvindo meus lamentos.

RESUMO

Este trabalho propõe uma reflexão sobre a agência feminina entre os Yanonamĩ da região Maturacá, localizados na parte do território Yanomami que fica no Amazonas. A análise etnográfica da pesquisa se deu a partir das formas de participação política das mulheres Yanonamĩ, tomando como mote suas experiências em uma organização constituída a partir de modelos não-indígenas, mas entremeada das vivências cotidianas dessas mulheres, na produção da vida social. Apesar dos desafios enfrentados durante a pesquisa, esta tese aborda o acompanhamento da expansão das atividades políticas das mulheres Yanonamĩ, incluindo suas estratégias de resistência às ameaças permanentemente sofridas dentro dos seus territórios. Os resultados sugerem que a agência feminina é projetada da vida cotidiana para o funcionamento da associação, fazendo com que as mulheres assumam, sem estranhamento, o manejo de novas relações políticas como já faziam anteriormente no cuidado com as roças, com os alimentos, com a formação da pessoa Yanonamĩ e na neutralização de forças desconhecidas. Através da construção de um espaço político que articula diferentes alteridades, as mulheres Yanonamĩ se mostraram habilidosas no traquejo com os modelos não-indígenas. Elas encaram novas experiências almejando o diálogo com diversos saberes, contrariando visões limitantes e cristalizadas a respeito dos Yanomami como um todo.

Palavras-chave: agência feminina, cotidiano, política, Yanomami, gênero

ABSTRACT

This work proposes a reflection on female agency among the Yanomami in the Maturacá region, located in the part of the Yanomami territory that lies in the Amazonas state. The ethnographic analysis of the research was based on the forms of political participation of Yanomami women, taking as its focus their experiences within an organization constituted from non-Indigenous models, but intertwined with the daily lives of these women in the production of social life. Despite the challenges faced during the research, this thesis addresses the monitoring of the expansion of Yanomami women's political activities, including their strategies of resistance to the ongoing threats suffered within their territories. The results suggest that female agency is projected from everyday life into the functioning of the association, causing women to assume, without strangeness, the management of new political relations as they previously did in caring for the crops, food, the formation of the Yanomami person, and in neutralizing unknown forces. Through the construction of a political space that articulates different alterities, Yanomami women have shown skill in navigating non-Indigenous models. They face new experiences aiming for dialogue with diverse knowledge, contradicting limiting and crystallized views regarding the Yanomami as a whole.

key words: female agency, daily, policy, gender

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1: Mapa da Terra Indígena Yanomami
- Figura 2: Foto da Serra do Padre Maturacá (*Opota*)
- Figura 3: Mapa de abrangência da área de atuação da FOIRN
- Figura 4: Mapa da região Maturacá
- Figura 5: Lideranças de Maturacá na posse do cacique em 2017
- Figura 6: Lideranças de Ariabú
- Figura 7: Diálogo cerimonial na posse do cacique em 2017
- Figura 8: Primeira Assembleia da AMYK
- Figura 9: Oficinas do PGTA
- Figura 10: Participação das lideranças tradicionais dos eventos da AMYK
- Figura 11: Apresentação do livro do Përise na assembleia 2019
- Figura 12: Representantes da AMYK nos EUA
- Figura 13: oficinas de artesanatos
- Figura 14: Dança com as pupunhas no Reahu
- Figura 15: Dança coletiva de mulheres no Reahu
- Figura 16: Dança com as pupunhas no Reahu
- Figura 17: Mulheres coletando frutos e matéria-prima coletivamente
- Figura 18: Diretoria digitalizando as informações da AMYK
- Figura 19: Mulheres da AMYK em São Gabriel da Cachoeira
- Figura 20: Visita da AMYK na comunidade Maiá
- Figura 21: Coleta coletiva de matéria-prima para cestarias
- Figura 22: Execução do projeto “Mulheres em Rede”
- Figura 23: confecção coletiva de artesanatos
- Figura 24: Anciã confeccionando um cesto
- Figura 25: Visita da AMYK à comunidade Inambú
- Figura 26: Ex-presidente da AMYK e um anciã da comunidade Aiari
- Figura 27: Mulheres Yanomami se preparando para participarem do Reahu

Lista de siglas

AYRCA – Associação Yanomami do Rio Cauaburis e seus Afluentes
AMYK – Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyõma
BAPE – Bases de Proteção de Etnoambiental
BNDS - Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
CBDL - Comissão Brasileira Demarcadora de Limites
CCPY – Comissão pela Criação do Parque Yanomami
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CONDISI – Conselho Distrital de Saúde Indígena
COVID-19 - Coronavirus Disease 2019
DMIRN – Departamento de Mulheres Indígenas do Rio Negro
DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena
EUA – Estados Unidos da América
FLONA – Floresta Nacional
FIOCRUZ – Fundação Oswaldo Cruz
FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
HAY – Hutukara Associação Yanomami
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBAMA – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IFCHS – Instituto de Filosofia Ciências Humanas e Sociais
IFAM – Instituto Federal do Amazonas
INPA – Instituto de Pesquisa na Amazônia
ISA – Instituto Socioambiental
MEVA - Missão Evangélica da Amazônia
MNTB – Missão Novas Tribos do Brasil
MPF – Ministério Público Federal
MPI – Ministério dos Povos Indígenas

ONG - Organização Não Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
PARNA – Parque Nacional
PDPI – Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas
PGTA – Plano de Gestão Ambiental e Territorial
PIN – Plano de Integração Nacional
RADAM - Radar na Amazônia
SEDUUME - Associação Wanasseduume Ye'kwana
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
STF – Supremo Tribunal Federal
SUS – Sistema Único de Saúde
TANER – Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima
TI – Terra Indígena
TIY – Terra Indígena Yanomami
UC – Unidade de Conservação
UFM - Unevangelized Fields Mission
UFAM – Universidade Federal do Amazonas
UFPE – Universidade Federal de Pernambuco

Sumário

Apresentação	13
Caminhos metodológicos	20
Organização da tese	24
Capítulo I: Apresentando os Yanonami: onde estão as mulheres?	26
1.1 Os Yanonami entre os Yanomami.....	26
1.2 História da ocupação do território da região do Amazonas.....	35
1.3 Gênero na Amazônia indígena	38
1.4 Da cosmologia para a vida Social: situando as mulheres nas narrativas míticas Yanomami	45
Capítulo II: Ensaio sobre a política em Maturacá	67
2.1 A AYRCA	67
2.2 Quando surgem as Kumirãyõmas.....	84
2.3 A constituição de lideranças em Maturacá: xamanismo e política.....	94
Capítulo III: O percurso da AMYK: experiências diversas e mundos em conexão	118
3.1 Nas trilhas da Kumirãyõma	119
3.2 Atuação da AMYK na comunidade.....	132
3.3 Atuação da AMYK para o mundo exterior	159
3.4 As cosmologias no movimento da Associação.....	169
3.5 Uma democracia propriamente aplicada: a multiplicidade de agências.....	179
Capítulo IV: A colonização entre os Yanonami e a criatividade feminina em resistir	207
4.1 História do contato: a chegada dos Salesianos	207
4.2 Diferenças do contato	216
4.3 A persistência de um projeto de dizimação na atualidade.....	224
4.4 Maturacá nesse cenário de violações.....	233
4.5 Implicações do contato na vida e luta das mulheres.....	237
4.6 Estratégias femininas aos desafios da colonização.....	246
À guisa de uma conclusão	256
Referências Bibliográficas	264

Apresentação

Convívio e comensalidade são alguns dos aspectos mais notáveis quando se caminha por um *xapono*¹ Yanonamĩ, principalmente, quando se trata das mulheres e suas mais variadas relações, pois elas dominam esse espaço. Na verdade, as mulheres Yanomami estão no centro das atividades comuns de uma aldeia, por estarem constantemente juntas e compartilhando saberes e a produção de alimentos, compondo o cenário cotidiano que constitui a comunidade. Essa notoriedade das mulheres no cenário cotidiano de uma aldeia Yanonamĩ foi por mim constatada logo durante as minhas primeiras experiências de trabalho em Maturacá, território Yanomami, durante meu Mestrado². As atividades das mulheres são essenciais à organização social e política dos Yanonamĩ, isso me intrigou em 2015 quando comecei minha pesquisa de mestrado logo quando se acabara de criar uma associação de Mulheres. No decorrer da pesquisa, duas coisas despertaram minha atenção, de um lado a potencialidade das mulheres Yanonamĩ no domínio das relações políticas que ia crescendo cada vez mais com a associação, e de outro a pouca atenção dada a elas na maioria da bibliografia sobre os Yanomami, de modo geral, até aquele momento. Destaque para algumas autoras que abordaram a perspectiva feminina entre os Yanomami em suas etnografias, tais como Ana Maria Machado (2015); Catherine Alès (2006); Silvia Guimarães (2005); Alcida Rita Ramos (1990).

Em 2017, defendi minha dissertação de mestrado sobre a Associação de Mulheres Yanonamĩ Kumirãyõma-AMYK. Uma organização criada por iniciativa das mulheres Yanonamĩ da região Maturacá para impulsionar a comercialização de artesanatos e reposicionar as mulheres na luta política Yanomami do palco interétnico. A AMYK foi criada em junho de 2015 e em fevereiro de 2016 tive minha primeira experiência de campo em Maturacá. De lá para cá, venho acompanhando a trajetória dessa organização e, como contrapartida à pesquisa, sendo apoiadora na construção de seus projetos e parcerias. Nesse percurso, segui e construí meu projeto de Doutorado na Universidade de Brasília – UnB e me coloquei no compromisso de fazer desta tese uma atualização da trajetória das mulheres Yanonamĩ na atuação política, bem como trazer novos elementos que expliquem melhor esse cenário. Se na dissertação de mestrado focalizei em

¹ Todas as palavras da língua Yanonamĩ e de outros subgrupos Yanomami mencionadas serão grafadas em itálico.

² Dissertação de Mestrado intitulada “Mulheres Kumirãyõma: uma etnografia da criação da associação de mulheres yanonamĩ”, defendida em 2017 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas.

compreender o associativismo feminino Yanonami, esta tese buscou tecer análises mais amplas sobre a maneira como as mulheres Yanonami potencializam a agência feminina dentro da política. Sem deixar de lado a associação, mas olhando para todo o contexto sociocultural onde essa agência está inserida, a intenção deste trabalho é compreender também o movimento da socialidade Yanomami. Isto é, compreender como as mulheres constroem seus espaços de atuação política dentro da aldeia e no palco interétnico.

A pesquisa é pensada, justamente, sob o pilar da perspectiva das mulheres do subgrupo Yanonami. Apresenta como objetivo principal analisar essas na produção da vida social na comunidade, olhando para como o manejo da vida cotidiana replica nas formas de participação política das mulheres. Trata-se de um estudo etnográfico com as mulheres Yanonami da região Maturacá que se desdobrou a partir das experiências dessas mulheres na política indígena com a criação de uma associação em 2015, mostrando como estão longe da submissão e invisibilidade. E adentra outros cenários onde atuam, expandindo suas interações para além do associativismo, incluindo modos de sociabilidade nas relações de convivialidade e cooperação em formas mais diversas.

Para isso, foquei na investigação de como os Yanonami interpretam as relações de gênero a partir de suas referências cosmológicas e como as mulheres aparecem nas narrativas míticas e são posicionadas nas práticas cotidianas e ritualísticas. A produção da corporalidade, as relações de cuidado com os parentes, com as roças, com os filhos e também o compartilhamento de conhecimentos e espaços sociais fazem da agência feminina um aspecto central na organização social. Por esse motivo, foi possível entender como as mulheres aparecem nas narrativas de surgimento dos mundos dentro das relações cosmopolíticas e como elas estão, tradicionalmente, posicionadas nos rituais. Foi preciso entender as noções de gênero entre os Yanonami e o dinamismo dessas definições em um contexto de constante contato com a cultura ocidental, como o caso de Maturacá, atentando-me, inclusive, para o cenário atual de tantas ameaças vividas pelos Yanomami, de modo geral e específico em cada subgrupo, e como ele impacta na nova forma de posicionamento político das mulheres.

Apoiada na literatura etnográfica sobre os Yanomami e sobre gênero na Amazônia indígena, foi possível interpretar dados de campo que deixei de lado durante o mestrado. Assim, procuro abordar nesta tese noções de uma etnologia preocupada em trabalhar as dimensões da vida social, mobilizadas, especialmente, pelas mulheres indígenas, no caso etnográfico aqui as mulheres Yanonami. Este movimento da Antropologia (OVERING, 1999, 1991) de enfatizar a agência feminina e a sua potência criativa no miúdo da vida

está completamente relacionado às relações de gênero, possibilitando compreender a perspectiva da mulher indígena nessa produção da vida social, na fabricação de corpos, temporalidades, espacialidades e socialidades. As sutilezas das relações cotidianas congregam momentos ordinários e extraordinários, onde a agência feminina é um elemento central que assume posições relativas na produção da socialidade nas sociedades indígenas. A inspiração literária veio, sobretudo, de pesquisadoras, mulheres indígenas (BENITES, 2018 e SCHILD, 2016), que desenvolveram estudos sobre o universo das mulheres, não como uma forma de opor agências, masculinas e femininas, e narrativas, mas, para enfatizar a importância de localizar a nossa pesquisa e as interlocutoras, as quais não devem ser universalizadas.

Joanna Overing, já em 1999, estava enfatizando a importância das práticas cotidianas na construção da filosofia moral dos povos indígenas. Atividades como a partilha de habilidades entre os membros da comunidade, o cuidado com as crianças, a confiança nas relações de interdependência e a busca por uma vida humana aceitável na terra não são apenas comportamentos funcionais de uma vida comunitária, mas também desempenham um papel central na formação da ética e da moralidade dentro da cultura Piaroa. É nessa construção da ética e da moral que as mulheres desempenham papéis essenciais, suas habilidades de produção e cuidados diários que potencializam a construção da confiança e da igualdade dentro da sociedade (OVERING, 1999). Os Piaroa se destacam pela ênfase na criatividade cotidiana e na produção artística, atribuindo grande valor às atividades do dia a dia e à elaboração de artefatos para uso diário. Eles demonstram, segundo Overing (1991), uma atenção especial aos detalhes e ao design em seus implementos, buscando embelezar diversos aspectos de suas vidas diárias. A produção artística dos Piaroa está intrinsecamente ligada às práticas cotidianas, refletindo a importância que atribuem à expressão criativa em suas vidas. Essa criatividade cotidiana não é vista como mera rotina, mas sim como uma expressão significativa de suas habilidades essenciais para a arte da vida diária. Através dessas práticas, os Piaroa buscam embelezar e enriquecer as atividades do dia a dia, demonstrando um constante esforço para tornar a vida cotidiana mais esteticamente agradável e significativa. E as mulheres Piaroa são agentes ativas na produção artística e na elaboração de implementos para uso diário. Ao depositarem suas habilidades na criação de objetos belos e funcionais, estão contribuindo significativamente para a estética e a qualidade de vida da comunidade, elevando o valor moral das práticas cotidianas. No caso, Yanonami, quero pensar que essas práticas da agência feminina na

rotina de cuidado umas com outras na produção de cestarias, alimentos e artefatos, entrelaçam-se com a dinâmica da sua organização política. A ênfase dada no cotidiano é evidentemente percebida na maneira como elas conduzem a associação.

As pesquisas de Joanna Overing (1974) sobre a economia moral da intimidade são um eixo importante para compreender a agência das mulheres Yanomami na produção da moralidade e do parentesco, mas pressuponho que, para além disso, elas constroem novos corpos/pessoas deste mesmo parentesco entrelaçado com novos contextos políticos. O que quero propor nesta tese, é que as mulheres Yanomami possuem suas agências ainda mais concentradas na coletividade e, principalmente, a partir dela que se orientam para fabricar e tecer a potência humanamente feminina. A constituição feminina de ser humano possui prescrições de moralidade que se desdobram em organizações coletivas de outras mulheres. Esse reforço à convivialidade, que veremos com a associação de mulheres, expressa-se por meio da “ética do cuidado” (BELLACASA, 2012). Os textos de María Puiz de la Bellacasa (2012) nos motivam a abordar uma “ética do cuidado”, que também pode ser entendida como “pensar com o cuidado”, envolve um conhecimento situado que reconhece a inseparabilidade do saber e do pensar de uma teia complexa de relações, essenciais para a criação dos mundos que concebemos. Seguindo a linha de raciocínio das autoras, podemos observar entre os povos indígenas a vida se desdobrando em conexões de pensamento e conhecimento que demandam cuidado. Essa abordagem do cuidado vai além das limitações da ética hegemônica, que muitas vezes tende a simplificar e reduzir o cuidado a um conjunto de normas moralizantes. Ao contrário, a ética do cuidado que propomos reconhece a complexidade e a interconexão inerentes às relações humanas e à construção dos significados (BELLACASA, 2012). No cerne desse pensamento, a vida indígena se revela como um processo contínuo de interações cuidadosas, onde a prática cotidiana se torna uma expressão vital de ética afetiva. Estamos lidando com uma ética que se aprofunda na dinâmica interdependente da existência, desafiando as dicotomias simplistas entre sujeito e objeto, pensamento e ação.

A exigência ontológica de relacionamento nos mundos não se limita a uma mera responsabilidade moral; ao contrário, ela age como uma força dinâmica que molda ativamente as construções das pessoas, os pensamentos que cultivamos, os conhecimentos que desenvolvemos e as realidades que co-criamos. Essa ética do cuidado está fortemente valorizada entre os Yanomami, compõe o cotidiano de uma aldeia, ao passo que as ações de uma pessoa são realizadas de modo a propiciar, àqueles que a cercam, bem-estar e felicidade (ALÈS, 2006, p. 163). No cotidiano, nos rituais e nas ações

políticas, as mulheres procuram intensificar a aglomeração feminina, criando uma ética do cuidado altamente coletiva. Tais relações de convívio e compartilhamento respaldam a ideia de que algumas virtudes são valorizadas e necessárias na estética da socialidade (OVERING & PASSES, 2000) pautadas na confiança, cuidado e no bom humor.

As mulheres Yanomami não estão ausentes da sociologia organizacional (RAMOS, 1979), nem mesmo nas interações ontológicas de vários universos e múltiplos corpos (GUIMARÃES, 2005), contudo, quero propor que o poder gerativo das mulheres vai além do cotidiano e se esparrama na política associativa, sobretudo, nas relações com os modelos de dominação masculina trazidas pelo colonialismo branco. A política feita pelas mulheres não dissocia o manejo das alteridades e da formação da socialidade dentro das aldeias yanomami; o mundo doméstico e cotidiano é muito mais complexo que as organizações capitalistas pressupõem (OVERING, 2003).

Além da discussão sobre o protagonismo feminino Yanomami, esta tese também se preocupa em abordar as problemáticas enfrentadas pelos Yanomami nos últimos anos, sobretudo, em decorrência da pandemia da covid-19. Em 2020, eu estava em campo quando aconteceu a primeira morte de uma pessoa por covid-19 no Brasil e tive que sair às pressas de carona em um avião da saúde. Daí em diante a situação só se agravou no país em função, principalmente, dos discursos negacionistas inflados pelo governo federal na época. Entre os povos indígenas, comunidades quilombolas e tradicionais o abalo causado pela pandemia teve efeitos ainda mais deletérios, pois, além de tudo, havia as manifestações contrárias aos direitos dos povos indígenas proferidas pelo então presidente somada a uma gestão que tentava fazê-los se integrarem a uma suposta sociedade nacional (GUIMARÃES, et al, 2021). Esse projeto de aniquilação dos povos indígenas é desnudado pela total desassistência por parte do Estado na vida dessas pessoas mais vulnerabilizadas em que, concomitantemente, ocorre o avanço de garimpeiros, madeireiros e grileiros sob seus territórios e o desmonte das políticas públicas do Sistema Único de Saúde (SUS).³

Se a situação nos centros urbanos se agravava com o número de mortes e alto índices de contaminação, para os Yanomami, um povo que já estava em situação de vulnerabilidade devido às políticas anti-indígenas do governo, o cenário foi devastador

³ Essa discussão sobre o impacto da covid-19 relacionada ao cenário político é detalhada sob as diversas perspectivas de diferentes povos e comunidades tradicionais no dossiê “Fazer antropologia em tempos pandêmicos narrativas de povos e comunidades tradicionais e de periferias urbanas sobre a pandemia Covid-19”. (GUIMARÃES et al, 2021).

(GUIMARÃES, 2021). Todo esse contexto, que pretendo analisar com mais cautela no último capítulo deste trabalho, impactou, inclusive, a pesquisa no aspecto tempo e espaço, pois todo o trabalho de campo a partir de então passou a ser feito por WhatsApp em conversas com os Yanomami. Ao mesmo tempo que a pesquisa era pensada, uma corrida contra a pandemia foi instaurada por pesquisadores Yanomami e Yekuana que pesquisavam com os subgrupos. Criou-se a Rede Pró Yanomami e Yekuana, da qual fiz parte, e começaram um trabalho de monitoramentos da situação da Covid-19 nas aldeias somado às ações de *advocacy* frente às situações de violação de direitos humanos.

Voltando aos Yanomami, a Terra Indígena Yanomami tem um longo histórico de epidemias letais. Desde os primeiros contatos, na década de 1950, houve, em algumas regiões, uma sucessão de epidemias de doenças infecciosas (sarampo, gripe, coqueluche, etc.) propagadas por agentes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), membros de grupos missionários e, posteriormente, por garimpeiros ilegais. Durante o período do governo militar, os impactos da construção do Perimetral Norte afetaram numerosas comunidades Yanomami, acarretando perdas demográficas trágicas (RAMOS e TAYLOR, 1979). As consequências sociais desta dizimação se fazem sentir ainda hoje em várias regiões da TI-Y. No final dos anos 1980, a invasão da TI-Y por cerca de 40 mil garimpeiros e o alastramento epidêmico da malária e de infecções respiratórias provocaram a morte de 13% da população Yanomami (TYLOR e RAMOS, 1979). Um dos casos emblemáticos da agressão cometida na época contra o povo Yanomami está registrado como crime de genocídio e ficou conhecido como o “Massacre de Haximu” (HUTUKARA, 2020).

Atualmente o povo Yanomami ocupa o centro dos debates ambientalistas e indigenistas como sendo a Terra Indígena que mais sofre pressão de desmatamento no país e contaminação de rios⁴. Segundo um levantamento feito por imagens de satélite pela Hutukara Associação Yanomami (HAY), cerca de 20 mil garimpeiros ilegais invadiram a TI durante a pandemia⁵. Estes garimpeiros entram e saem da área sem nenhum controle, foram um dos principais vetores da COVID-19 no território. Quatro anos se passaram do

⁴ Segundo um estudo de março de 2020 do Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia (Imazon), foi detectado um total de 769 km² de desmatamento na Amazônia Legal entre os meses de novembro de 2019 e janeiro deste ano. Das 2.802 células que tiveram ocorrência de desmatamento na região, 1556 (56%) indicam ameaça e 1246 (44%) demonstram pressão em Áreas Protegidas. O número de células com ocorrência de desmatamento de novembro de 2019 a janeiro de 2020 é 143% superior ao registrado de novembro de 2018 a janeiro de 2019. Informações retiradas de: IMAZON. Ameaça e pressão e desmatamento em áreas protegidas. Disponível em: <https://imazon.org.br/publicacoes/ameaca-e-pressao-edesmatamento-em-areas-protegidas-sad-de-novembro-de-2019-a-janeiro-de-2020/>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2023.

⁵ <http://www.hutukara.org/index.php/noticias/859-a-onda-de-invasoes-de-garimpeiros-que-ameaca-os-yanomami>

início da pandemia e hoje vemos uma dramática situação de desnutrição e mortes, tão comentada pelos canais midiáticos, deixada pelos garimpeiros ilegais encobertos pela leniência do governo.

Consciente da tamanha responsabilidade que é escrever sobre um povo ameaçado por um projeto genocida, tentarei no último capítulo desta tese abordar o histórico percurso de resistência dos Yanomami cruciais até o presente. Na ocasião que narro a história de formação do território e o contexto de ameaças em diferentes períodos, busco evidenciar a perspectiva feminina sobre a situação e trazer como elas intensificam suas participações na política a fim de defender o seu povo e seu território. Não por acaso, são as mulheres quem mais sofrem quando um território é atacado ao verem seus filhos desnutridos, verem seus parentes sem alimentos, impossibilidade de cultivo de suas roças e da floresta que fornece plantas medicinais sendo destruída (GUIMARÃES, 2021) ⁶. Diante de tamanha tragédia, as mulheres Yanomami se veem na necessidade de expandirem suas formas de atuação política para além dos limites do território, se apropriando da linguagem não indígena para apelarem pela sobrevivência dos seus. A associação foi criada também como instrumento de luta e defesa do povo sob a perspectiva das mulheres, sob a ótica de suas demandas e dificuldades.

Tratar a vertente feminina nesses processos é possibilitar uma interpretação mais ampla em termos sociológicos da organização Yanomami, uma vez que, de acordo com Cecília McCallum (1997), as marcas do gênero estão predominantes no cotidiano e na formação da economia moral dos povos indígenas da Amazônia. Neste sentido, agências femininas e masculinas aparecem na organização social e nas suas relações com o cosmopolitismo, fruto da permanente história de contato dos Yanomami com os não-índios. Isso direcionou o olhar para o posicionamento político dos Yanomami de Maturacá dentro do contexto maior do território Yanomami e como suas organizações estão articuladas dentro dele. Durante dois anos de desenvolvimento desta pesquisa, no curso de doutorado, me debrucei sobre as leituras que trabalharam a noção de gênero entre povos indígenas e após acompanhar todos esses acontecimentos com os Yanomami, ao mesmo tempo que munida de dados de campo em mãos, propus reorganizar algumas confusões que criei durante a pesquisa de mestrado (FERREIRA, 2017) entre

⁶ Silvia Guimarães acompanhou de perto a emblemática situação das mães Sanoma e problematiza tal tragédia no artigo “Sobre mães, bebês e as cerimônias funerárias Yanomami”. In: Edson Teles; Marília Oliveira Calazans. (Org.). A pandemia e a gestão das mortes e dos mortos. 'ed.São Paulo: USP/CAAF, 2021, v. 1, p. 32-40.

complementaridade de gêneros e outros conceitos Yanomami. Foi então que comecei a olhar também para a dinâmica de relações interétnicas que impulsionam os Yanomami a terem que lidar com a lógica da sociedade envolvente.

O trabalho está ancorado em uma etnologia voltada a pensar as socialidades indígenas. Em razão das intercorrências dos últimos quatro anos, somando pandemia e a fatídica exposição do território Yanomami a ameaças externas, depositei esforços em compreender as formas como as mulheres Yanonamĩ dinamizam a vida social, analisando meus dados de campo construídos a partir da observação da associação de mulheres Yanonamĩ, porém inspirada pela literatura que enfatiza a vida cotidiana e a construção do senso de comunidade entre os povos indígenas. As poucas visitas à Maturacá, ao mesmo tempo, a importância que a AMYK foi tomando nos últimos tempos, desde a sua criação, foram fazendo com que meus dados pesquisas ficassem mais restritos a dinâmica da associação. No entanto, isso não limitou a pesquisa a olhar apenas para essa forma atualizada de participação política das mulheres Yanonamĩ, ao contrário, estou cercado essa etnografia pela literatura sobre os Yanomami, como um todo, e sobre a agência feminina entre povos indígenas. A proposta consiste muito mais em analisar as práticas sociais do que as formas políticas, olhando para a associação como dado empírico, mas buscando desnudar o seu reflexo do cotidiano Yanonamĩ e, assim, mostrar como o fazer política feminino entrelaça com a produção da vida em comunidade.

Caminhos metodológicos

Como já mencionado, este trabalho vem sendo desenvolvido há oito anos, desde a minha pesquisa de mestrado em 2016, quando analisei a criação da Associação de Mulheres Kumirãyõma (FERREIRA, 2017). De lá para cá, ao longo desses anos de convivência, foi possível construir relações que vão além da pesquisa e se desdobraram em assessorias a duas associações da região, relações afetivas e relações de trabalho voluntário com a educação escolar na região. As motivações que construíram esta pesquisa, e que lhe dão sentido, estão, justamente, no fato de ser um trabalho antropológico continuado, com um componente de engajamento ético-político.

Desde a criação da AMYK minhas relações em campo estão pautadas por envolvimento e acompanhamento das ações políticas das mulheres Yanonamĩ. Passei a frequentar todas as assembleias anuais da associação, dar auxílio técnico e logístico

quando precisavam lidar com a burocracia. Trabalhei na primeira exposição de artesanato, organizando o evento *Suwë pë kôkamôu* e auxiliando na negociação com novos parceiros. Também aprovamos juntas o projeto “Mulheres em Rede” pelo edital “Mulheres em Movimento 2019”. Para além da produção de conhecimento, considero que o propósito desta pesquisa foi também assumir a responsabilidade de acionar o meu conhecimento antropológico como instrumento nas estratégias de resistência dos Yanonamĩ de Maturacá, sobretudo das mulheres, nas lutas por seus direitos.

Esse tipo de trabalho antropológico, que Bruce Albert (2014) chama de “antropologia implicada” e Alcida Ramos (1990) chama de “antropologia engajada” tem sido cada vez mais requisitado dos acadêmicos e condiz com a pesquisa aqui proposta por se tratar de um contexto etnográfico integrado aos movimentos étnicos e rodeado da intervenção de entidades/agentes governamentais e não-governamentais. Além das instituições que atuam diariamente em Maturacá, os Yanonamĩ buscam crescentemente a legitimação de suas demandas territoriais e culturais a partir de uma “etnicidade ecológica” (ALBERT, 2014), combinando referências de um campo jurídico imposto pelo Estado e pelas entidades indigenistas/ambientalistas com suas orientações cosmológicas a fim de conseguirem reconhecimento político. As mulheres Yanonami reelaboraram os efeitos do contato ao criarem uma associação para dialogar com o branco e colocá-la sob suas orientações cosmológicas.

Esta pesquisa se constitui a partir de um envolvimento de constante negociação de ambos os lados, tornando as relações entre esses parceiros menos assimétricas. As atividades em cada uma dessas áreas podem ser diversas, mais empíricas e técnicas que propriamente antropológicas, mas estão intimamente ligadas ao conhecimento e à competência adquiridos por meio da experiência de pesquisa etnográfica. Além disso, laços de amizade foram se estreitando à medida que os Yanonamĩ moldavam a minha alteridade por meio da acolhida, sobretudo entre as mulheres com as quais passei a maior parte do tempo nas reuniões da associação ou nas roças. A pesquisa de doutorado foi construída como uma contrapartida às demandas das próprias interlocutoras na busca por apoiadoras de suas ações políticas. Acredito que as formulações de Bruce Albert (2014) a respeito do novo papel do antropólogo no envolvimento com os movimentos étnicos servem para compreender as relações estabelecidas nesta pesquisa. O autor aborda como os antropólogos estão cada vez mais envolvidos com esses movimentos, deixando de ter uma posição externa de observação para se tornarem parte do processo de auto-objetivação cultural das sociedades com as quais trabalham. Isso ocorre à medida que os

antropólogos são vistos como consultores interculturais e contribuem para a produção da nova identidade cultural e do discurso político desses grupos étnicos. A ideia de engajamento ético e político, desenvolvida por Bruce Albert ressalta a necessidade de os antropólogos se engajarem em práticas de pesquisa éticas e politicamente conscientes, que valorizem as perspectivas e experiências dos grupos étnicos estudados, e promovam uma maior participação e colaboração desses grupos no processo de produção de conhecimento. Este trabalho buscou se inserir nesse engajamento político por ser uma pesquisa preocupada em fazer reconhecer a importância da presença feminina na perspectiva das problemáticas Yanomami. Uma vez tendo ocupado cada vez mais os espaços nas políticas indígenas, mostrando como seus conhecimentos atuam em defesa do território e dos direitos indígenas, as próprias mulheres Yanomami justificaram esta pesquisa e fizeram de suas demandas a minha motivação pessoal.

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

São quase oito anos de trabalho de campo com visitas intercaladas e trocas virtuais com os Yanomami. Em 2020, quando fiquei em campo por 60 dias envolvida nas atividades do projeto “Mulheres em Rede” e conversas com minhas anfitriãs, foi a minha última experiência presencial em campo devido às condições sanitárias que atravessávamos em 2020, 2021 e 2022. Fui para Maturacá em janeiro de 2020 para realizar a pesquisa de campo e apoiar as atividades de capacitação em comercialização e produção de artesanatos que havíamos planejado no projeto “Mulheres em Rede” aprovado pelo edital do “Fundo Elas”. Encontrei com as mulheres da diretoria da AMYK em São Gabriel da Cachoeira e juntas organizamos toda a logística: compramos equipamentos, alimentos, gasolina, planejamos cronograma e oficinas. Depois de alguns dias em São Gabriel da Cachoeira, subimos o Rio e fomos para Maturacá. Lá me hospedei inicialmente na casa de uma família que havia me recebido em 2019 que fica na comunidade Maria Auxiliadora. Fiquei duas semanas morando com essa família e depois passei a residir na sede da associação devido às demandas das oficinas que começara. Antes de começarmos as oficinas, viajamos para as aldeias do Rio Cauaburis para fazer articulação política. Passamos por Nazaré, Maiá, Inambú e Marfi e levamos algumas mulheres conosco para participarem das oficinas. Na época, era possível acessar a internet

na Missão Salesiana ou no 5º Pelotão de Fronteira do Exército que estão presentes em Maturacá, mas a quantidade excessiva de trabalho demandada pelas oficinas, articulada com a observação participante, não pude dar tanta atenção às notícias sobre a pandemia. Somente no final de março, quando fui à missão, tentar conseguir uma carona com o Padre, que os Salesianos me contaram que a covid-19 havia chegado ao Brasil e o país estava entrando em *lockdown*. As notícias me despertaram o medo de estar longe da família e me levaram a buscar uma carona no avião da saúde e sair imediatamente de Maturacá antes mesmo do dia planejado para a volta. Desde então, todos os meus contatos com os Yanomami foram feitos por WhatsApp e chamadas de vídeo, fazendo com que minhas experiências de pesquisas sofressem uma bifurcação. Esse contexto me levou a dar atenção mais significativa à bibliografia sobre os Yanomami e tentar aproveitar ao máximo os dados de campo que já havia coletado no mestrado e que, por falta de maturidade teórica, não havia analisado.

Apesar desse impasse, uma nova metodologia de pesquisa se instaurou forçadamente: o trabalho de campo remoto, que consistiu em conversas frequentes com os Yanomami por telefone e aplicativos de mensagens. Diante do contexto de isolamento social e aumento da situação discriminatória e de genocídio que vêm sofrendo os povos indígenas no Brasil, novas situações de análises requereram atenção, como mencionei anteriormente, pois, como já alertado por Alcida Ramos (1990), “fazer antropologia é um ato político”. Em 2022 aprovamos um novo projeto de captação de recursos para a AMYK através do edital do Fundo Elas 2022. No recorrente ano, elas executaram o projeto fazendo articulações políticas com as aldeias mais distantes do Rio Cauaburis. Do lado de cá, eu apoiara o projeto organizando toda a documentação e burocracia de relatórios e prestação de contas, uma vez que não pude comparecer em campo novamente. Juntamente a esse apoio, acompanho o grupo da Rede de Pesquisadores Yanomami e Ye'kuana que monitorava os dados epidemiológicos e, atualmente, tem tido um papel essencial na articulação de ações de denúncias e assessoramento aos órgãos do governo e do terceiro setor que atuam nos casos de invasão, violação de direitos, desnutrição, contaminação e mortes em aldeias Yanomami de Roraima. O envolvimento político com a pesquisa também consistiu no monitoramento das redes sociais de garimpeiros ilegais que invadiram a TI Yanomami nos últimos anos. Como pesquisadora do Instituto Socioambiental (ISA), pude acompanhar de perto as ações devastadoras do garimpo e entender a dinâmica produtiva e logística desses criminosos.

O trabalho antropológico de “olhar, ouvir e escrever” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998, 17-35), além de estar disciplinado por orientações teóricas aos quais o antropólogo se filia, exige do pesquisador posicionamento no “campo etnográfico”. Observei aqui meu entendimento de que o campo do etnógrafo extrapolou os limites geográficos da aldeia. Essas relações estiveram presentes comigo em todas as fases do fazer antropológico, embora configuradas de maneiras distintas. Todas essas experiências políticas e etnográficas fizeram parte do escopo metodológico desta tese, ajudaram a construir as análises que serão tecidas aqui quando cruzadas com os dados etnográficos e com literatura etnológica sobre os Yanomami. Nessa nova situação desafiadora que foi fazer pesquisa de campo na antropologia, ainda que tenha sido trabalhoso mapear a vasta bibliografia sobre esse povo, fui amparada pelas pesquisas que me ajudaram a identificar a presença das mulheres na produção da organização social e nas narrativas míticas, mesmo que essas não tratem especificamente do universo feminino.

Organização da tese

Esta tese é composta por quatro capítulos e uma conclusão. Os dois primeiros capítulos estão dedicados à apresentação dos Yanonami e ao reposicionamento das mulheres na formação deste povo. Trago inicialmente uma visão panorâmica dos Yanonami como povo indígena, abordando suas nuances históricas no processo de ocupação territorial, bem como a complexa teia de relações cosmopolíticas que moldou sua matriz cultural. No primeiro capítulo encontra-se também um cotejamento preambular da literatura principal sobre gênero e povos indígenas na Amazônia. Discussão essa que ajudará analisar a presença e importância das mulheres nas referências cosmológicas dos Yanonami. No segundo capítulo acrescento detalhes sobre o contexto político de Maturacá, especificando as noções de chefia dos Yanonami daquele conglomerado sociopolítico e sua constituição.

O terceiro capítulo está mais focado na análise da vida cotidiana e política das mulheres Yanonami. Trago informações etnográficas da trajetória da associação Kumirãyõma, possibilitando a interpretação de como as referências do cotidiano atravessam o contexto da associação e as mulheres acabam por distensionar as fronteiras entre produção da vida na comunidade e a política feita na organização formalizada para os não-indígenas.

No quarto capítulo abordo as interferências da colonização que assolam os Yanomami, na sua totalidade, até os dias atuais. Esse último trecho do trabalho se inicia com a história de contato dos Yanomami com os “brancos” e segue até as implicações dessa relação na vida atual das mulheres. Abordo como as mulheres se encontram encurraladas pelas imposições da colonização e como elas reelaboram estratégias para lidar com o novo contexto a fim de defenderem a si mesmas e seu povo.

Capítulo I: Apresentando os Yanonami: onde estão as mulheres?

Neste primeiro momento do texto, o leitor é convidado a uma breve apresentação de quem são os Yanomami enquanto povo indígena, suas ramificações, culturais e linguísticas, e a formação histórica da rede conglomerada de relações sociopolíticas que deu origem à matriz Yanomami e a formação do seu território. Tal empreendimento tem o objetivo de contextualizar o leitor com informações mais gerais dos Yanomami e mais específicas dos Yanonami, subgrupo estudado. Trago a história de ocupação do território no lado do Amazonas e as particularidades dos Yanonami da região Maturacá. Também neste capítulo, busco desenvolver algumas discussões sobre os estudos de gênero entre povos indígenas como pontapé inicial que conduz ao tema central desta pesquisa: a agência feminina Yanonami. Essas discussões ajudarão na análise sobre as dimensões da vida social e como a agência feminina é construída nesse espaço. Embora, esta tese não tenha a pretensão de abordar com detalhes a cosmologia Yanomami, ofereço algumas curtas narrativas míticas que aludem o surgimento dos mundos e da humanidade, na tentativa de situar a presença dessas mulheres nessas histórias. Com isso, tenho a intenção de defender a participação das mulheres na constituição da humanidade, no manejo da formação da pessoa, da individualidade Yanonami, e também da vida social.

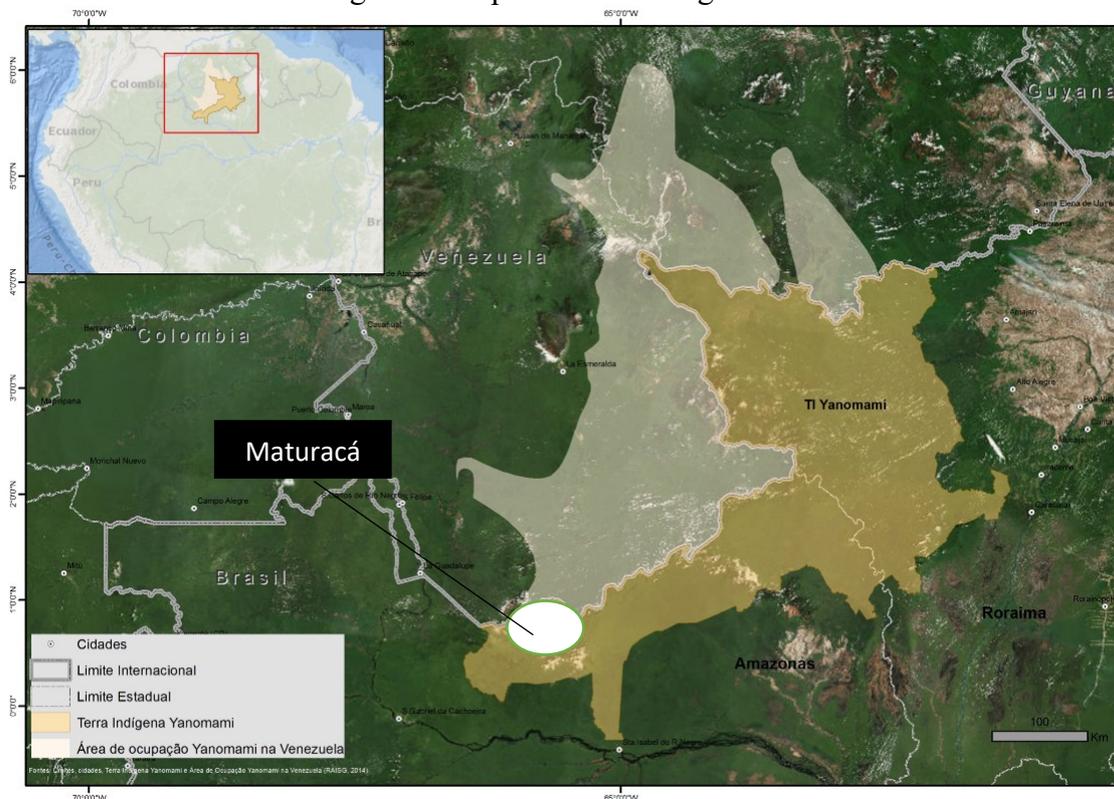
1.1 Os Yanonami entre os Yanomami

A região do campo etnográfico desta pesquisa está situada no contexto territorial geográfico da Terra Indígena Yanomami, fazendo parte de uma extensão de 192.000 km² entre a fronteira do Brasil e Venezuela. Este território Yanomami beira os afluentes da margem direita do rio Branco (Catrimani, Ajarani, Apiaú, Mucajaí, Parima, Auaria, Uraricaá e Majari) e à esquerda do rio Negro (Cauaburis, Marauia, Padauari, Araçá, Maquilaú e Demini)⁷. Do lado brasileiro são 96.650 km² (9.664.975 hectares) perpassando os seguintes municípios do estado do Amazonas: Barcelos, São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro; e no estado de Roraima os municípios Caracarái, Alto Alegre e Boa Vista. A Terra Indígena Yanomami, tradicionalmente ocupada, foi demarcada em 1991 e homologada por meio de Decreto Presidencial em 1992, processo

⁷ À esquerda do Rio Negro é a região onde se encontra a aldeia Maturacá.

de regulamentação sobre o qual pretendo historicizar a partir da criação da extensão territorial enquanto “Parque Yanomami”.

Figura 1: Mapa da Terra Indígena Yanomami



Fonte: institutosocioambiental.org

Nesse conglomerado Terra-Floresta (SENRA, 2020) vivem hoje uma população total de, aproximadamente, 40600 pessoas do povo indígena Yanomami e Ye'kwana, sendo 24603 no Brasil (SESAI, 2017) e 16000 na Venezuela (INE, 2001), compondo entre 400 e 500 comunidades. Notadamente entre o povo Yanomami, há falantes de seis línguas com especificidades entre si: Yanomam (Yanomae, Yanomama ou Yanomami); Sanöma; Ninam; Yãroamë, Yãnoma e o Yanomami ou Yanonami, como preferem ser reconhecidos⁸. Há cerca de 300 comunidades Yanomami no Brasil (SESAI, 2018) que não estão isoladas em ilhas, apesar de estarem espalhadas pelos 9.419.108 hectares de floresta e montanha, essas aldeias estão ligadas por um emaranhado de relações sociais de troca, aliança e antagonismo, que são elementos vitais do sistema político e ritual Yanomami, entretanto, apresentam diferenças e especificidades, sobretudo no que diz

⁸ O recorte etnográfico desta pesquisa se refere aos Yanonami da região Maturacá. Este subgrupo é reconhecido pelos linguístas como Yanomami (com i taxado). No entanto, para esta tese usarei Yanonami a pedido dos próprios interlocutores.

respeito às histórias de contato com os não índios particulares de cada uma. Esta pesquisa se concentrou em trabalhar as especificidades do povo Yanomami da região Maturacá com o recorte etnográfico centrado no contexto político a partir da perspectiva das mulheres. Contudo, é sempre importante lembrar das especificidades de cada grupo linguístico, sobretudo, se isso provoca os posicionamentos dos próprios Yanomami que consideraram importante que minha pesquisa trouxesse brevemente uma contextualização comparativa.

As mais diversas comunidades do território Yanomami se conectam por redes de relações históricas, políticas, econômicas e matrimoniais e tais conexões se desdobram com mais ou menos intensidade a partir da proximidade geográfica de cada uma, de tal modo que as aldeias vão se interconectando.

Pode-se dizer que cada uma das comunidades do território yanomami faz a cartografia sociopolítica do seu entorno físico, de forma que, partindo desse grupo local de referência, numa espécie de “imagem radar”, todos os grupos existentes são classificados a partir de dois elementos fundamentais e relacionados entre si: em primeiro lugar, a densidade das redes de relações matrimoniais, econômicas, históricas e políticas mantidas em relação a cada um dos outros grupos; em segundo lugar, a distância espacial existente entre cada comunidade e o grupo local (ALBERT 1985 apud SABERES DA FLORESTA VOL 17, 2019, p. 37).

Maturacá é uma das regiões da Terra Indígena Yanomami que se encontra à esquerda do Rio Negro beirando o Rio Maturacá, um rio de águas escuras que após 10 km da aldeia mistura-se com as águas claras do Rio Cauaburis. Este rio, por sua vez, possui o seu percurso saindo da Fronteira do Brasil com a Venezuela, abaixo da região do Brasil conhecida como “Cabeça do Cachorro”. O Rio Cauaburis, depois de alguns quilômetros, deságua na Bacia do Rio Negro, próximo ao município de São Gabriel da Cachoeira, estado do Amazonas. O Rio Cauaburis está dentro do território Yanomami e abrange, além de Maturacá, mais quatro aldeias que beiram seus afluentes: Maiá, Inanbú, Aiarí, Marfi e Nazaré. A região Maturacá está situada na divisa entre os municípios de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, região conhecida como Alto Rio Negro onde vive uma população indígena culturalmente diversificada, composta por 23 etnias.

(84 habitantes). Com o aumento populacional, a aldeia Maturacá passou a integrar pequenos bairros distribuídos em torno do seu círculo concêntrico: Vila Alta, Beira Rio e Cupuaçu⁹ que abrigam juntos 385 pessoas. As duas principais aldeias são designadas pelos nomes dos cursos fluviais que margeiam, sendo Ariabú próxima ao igarapé Ariabú e Maturacá próximo ao canal Maturacá. De uma maneira geral, os Yanonami da região Maturacá, assim como alguns outros subgrupos e regiões Yanomami, reconhecem sua identidade relacionada ao lugar onde vivem. Neste caso, como estão vivendo próximos à *Serra Opota* se identificam atualmente como *Opotatheri*. Mas levando em consideração suas migrações, as pessoas mais velhas, cujo nascimento ou infância havia sido em outra localidade ocupada pelos Yanonami, identificam-se pelo nome *Masiribuiweteri*.

As comunidades de Maturacá estão situadas dentro dos limites do Parque Nacional (PARNA) do Pico da Neblina, em uma disposição particular que sobrepõe duas figuras jurídicas distintas, “Terra Indígena” (TI) e “Unidade de Conservação” (UC). No que se refere à subdivisão da região Maturacá, é preciso considerar, além do espaço geográfico e populacional, as relações de parentesco que vinculam uma aldeia a outra, pois tais relações são de suma importância para o entendimento do contexto político da região e, sobretudo, o modo de participação de cada aldeia relacionado às relações de parentesco. Embora a região possua cinco aldeias, as discussões relativas à política, as festas e conflitos estão centralizadas nas duas principais, Maturacá e Ariabu. A Vila União foi fundada pela filha mais velha do falecido Cacique de Ariabú, portanto mantém relações de maior proximidade com a aldeia Ariabú. Esta fundadora possui prestígio e influências de uma liderança, embora seu poder não seja ritualizado e nem mesmo explícito. Sendo irmã mais velha do atual cacique de Ariabú consegue pautar as discussões entre as lideranças masculinas e persuadir em determinadas decisões. É uma personalidade de considerável respeito e, além de tudo, possui o controle da organização da comunidade que fundou. A aldeia Maria Auxiliadora também é mais vinculada à Ariabú e é nela que residem os sobrinhos do cacique de Ariabú.

Os demais bairros que mencionei ficam do lado de Maturacá, mas famílias que nela residem têm suas relações de parentesco ligadas às duas principais aldeias, Maturacá e Ariabú. Elas foram criadas devido ao aumento populacional. Embora a região Maturacá tenha crescido demograficamente, ficando cada vez mais fácil encontrar famílias que não

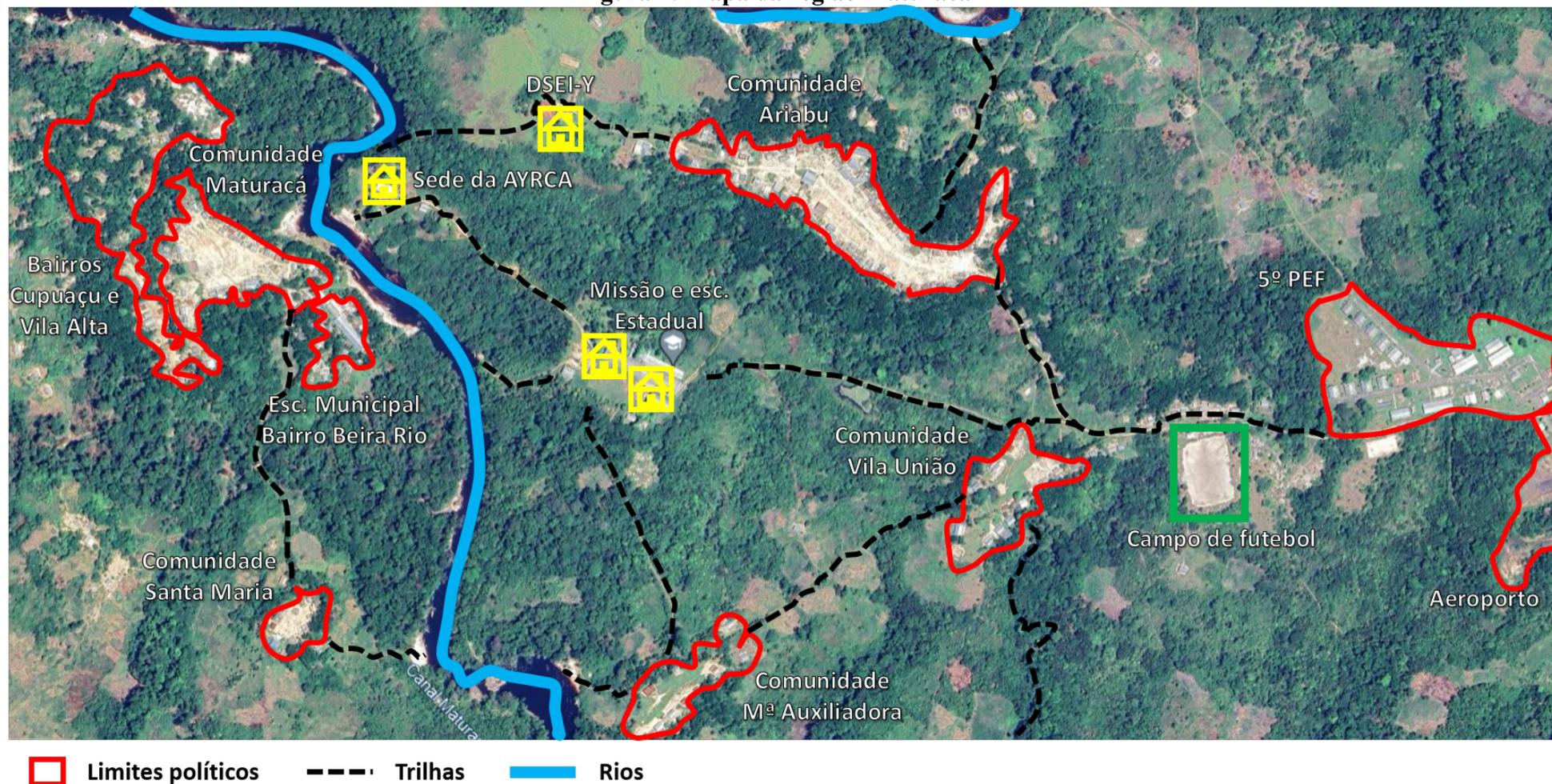
⁹ Com o crescimento populacional várias casas foram construídas aos arredores das principais aldeias. Esse conglomerado de residências recentes são extensões da comunidade Maturacá, mas recebem o nome de Vilas ou Bairros.

pertencem ao mesmo núcleo de parentesco advindo, inclusive, de grupos Yanonami de outras regiões do Rio Cauaburis, os desdobramentos de cada aldeia e suas respectivas lideranças fazem parte de um mesmo grupo político do antigo líder Yanonami que atravessou a Serra da Neblina e passou a ocupar a região do Rio Cauaburis depois do contato com os padres Salesianos. Momento da história do contato Yanonami que implica nas suas relações cotidianas até os dias atuais. Maria Inês Smiljanic (2002) esteve por um tempo em Maturacá e afirma que “a alteração gradual do padrão de assentamento levou a um processo de reversão do movimento centrífugo de reprodução social Yanomami” (p. 152). A presença dos missionários e depois agente do Estado influenciou nos padrões de formação das comunidades yanomami que são, em geral, numericamente, pequenas. Assim, a organização socioespacial acaba por confundir um pouco o observador, já que essas comunidades e bairros são bem próximos geograficamente. Apesar de não ser o mote desse trabalho, a tese sobre os movimentos centrífugos de Bruce Albert (1985), no que diz respeito a eliciação dos grupos yanomami, pode ser utilizada no sentido de que, por mais que o complexo de comunidades em Maturacá estejam muito acoplados entorno da missão, a criação de novas comunidades e bairros está relacionada com a elaboração, pelos Yanonami, dos conflitos entre divergentes e às demarcações das divisões comunitárias em relações de parentesco.

O surgimento da aldeia Maturacá está ligado a um processo de cisão por motivos de conflitos que levou à criação de dois grupos. Durante a pesquisa, fui exposta a diversas narrativas sobre essa separação, incluindo a análise de Gustavo Menezes (2010), que destaca a divisão em duas aldeias como resultado de conflitos de dois grupos: um que se opunha à influência da missão Salesiana e outro que buscava aderir às práticas de catequização. Mas também se deve considerar que, com a instalação de uma sede missionária próxima ao Rio Maturacá, muitos grupos divergentes entre si juntaram-se em torno da missão para ficarem próximos da assistência e acesso aos bens manufaturados que ela oferecia. Sendo assim, as divergências já existentes entre esses grupos foram propulsoras de opiniões diferentes acerca da atuação catequista da Missão Salesiana. Antes deste conflito havia apenas a aldeia Ariabú, localizada à esquerda da sede da Missão. Depois da cisão criou-se a aldeia Maturacá, situada à direita desta sede. É importante entender que o contexto de disseminação de aldeias na região de Maturacá iniciou-se através deste conflito e que depois de muitos anos a relação dicotômica entre Maturacá e Ariabú ainda tenciona os debates políticos. Frente a essa animosidade dual, as aldeias menores, que surgiram depois, vinculam seus posicionamentos a uma das duas

aldeias principais, sendo: Maria Auxiliadora e Vila União possuem relações mais estreitas com Ariabú e Santa Maria com Maturacá. Para este trabalho, será suficiente compreender que a dinâmica de criação das aldeias deu-se por relações de conflitos.

Figura 4: Mapa da região Maturacá



Os Yanonami da região de Maturaca há algumas décadas viviam em grandes casas comunais de formato circular, conhecidas como *shapono*. Todavia, hoje as casas são individuais e eles utilizam a palavra *shapono* para denominar aquilo que conhecemos por aldeia ou comunidade¹⁰. A alimentação consiste em produtos da roça (como mandioca, macaxeira, abacaxi, pupunha, bananas de várias qualidades, cana-de-açúcar, coco) e também da caça. As famílias possuem uma roça que se localiza nos entornos da aldeia, podendo ser acessível pelas trilhas ou por canoa com motor *rabeta*. Porém, com novas possibilidades de renda familiar, como bolsa família¹¹, vínculo empregatício (na escola, no polo do Distrito Especializado de Saúde Indígena – DSEI - como funcionário ou Agente de Saúde Indígena – AISs – ou Missão) e venda dos artesanatos pelas mulheres, os alimentos industrializados passaram a fazer parte do consumo das famílias. As famílias podem adquirir produtos industrializados na cidade de São Gabriel da Cachoeira, em um dos quatro comércios da região, ou por meio de trocas com a Missão e o Pelotão de Fronteiras.

Apenas as aldeias Maturacá e Ariabú possuem um espaço para rituais xamânicos ao centro, construído com madeira e palha, onde acontece diariamente o *Hekuramõn* (ritual de xamanismo), atividade feita pelos pajés para acessar o mundo dos espíritos através da substância alucinógena *paricá* (*epënë*). O espaço de realização dos rituais de xamanismo é também utilizado para reuniões, cerimônias e, às vezes, encontros e conversas, sendo as atividades de implicação coletiva. É um local arejado devido a sua altura, seu formato é uma ressignificação do *shapono*, como se fosse um pedaço da grande casa comunal. O nome em Yanonami para essa estrutura ressignificada é o nome da grande casa comunal acrescido de uma partícula que indica parte de um todo, portanto, *toxasiha/toxakese*.

A região de Maturacá situa-se em um campo interétnico onde estão presentes o 5º Pelotão de Fronteiras do Exército brasileiro; a Missão Salesiana; e o Polo-Base do Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena (DSEI). Havia também um Posto Indígena da FUNAI, mas foi desativado e a casa deteriorada. Além desses agentes fixos, outros

¹⁰ O termo utilizado pelos Yanonami para referir à palavra aldeia é *shapono*. Entretanto, ao traduzir este termo eles utilizam ora a palavra comunidade, ora a palavra aldeia. Assim, neste trabalho tomarei o uso da palavra aldeia por ser, tanto, uma das traduções para *shapono*, quanto um termo genérico utilizado por muitos povos indígenas.

¹¹ Bolsa família é um programa do governo Federal de transferência direta de renda que beneficia famílias consideradas em situação de pobreza e de extrema pobreza do País. O Bolsa Família integra o Plano Brasil Sem Miséria, que tem como foco de atuação brasileiros com renda familiar per capita inferior a 77 reais mensais.

agentes do Estado e indigenistas realizam visitas em função de atividades que exercem na região: o Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBIO), que desenvolve o plano de gestão territorial do Parque Pico da Neblina e o projeto de ecoturismo; o Instituto Socioambiental (ISA), que também atua no plano de gestão territorial e no curso de ecoturismo; e outros órgãos, como FUNAI e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) que aparecem esporadicamente para reuniões e assembleias no sentido de oferecer o apoio político às associações.¹²

1.2 História da ocupação do território da região do Amazonas

A literatura etnográfica atribui a origem dos subgrupos Yanomami de um antigo grupo populacional (proto-Yanomami) instalado há vários séculos nas Terras Altas do interflúvio Orinoco-Rio Negro, onde permaneceram isolados por um longo período. A Serra Parima está presente em relatos de vários grupos yanomami como sendo a região de habitação histórica de seus antepassados e centro de dispersão dos vários grupos yanomami. Da mesma forma, diversos estudiosos reconhecem tal região como o local de ocupação dos proto-Yanomami, que estariam na origem comum de todos os grupos linguísticos atuais. Elementos etno-históricos disponíveis indicam que entre o século XVIII e a metade do século XIX os Yanomami ocupavam um território circunscrito às Terras Altas do interflúvio Rio Negro-Orinoco, cercados por outras populações indígenas de filiação Karib e Aruak, sobretudo, e algumas isoladas, como Sapé e Arutani.

De acordo com o livro “As Línguas Yanomami No Brasil: Diversidade E Vitalidade” os Yanomami de Maturacá derivam de um primeiro movimento migratório advindo dos rios Orinoquito e Manaviche no final do século XVII e início do século XIX. Permaneciam ali até serem rechaçados por grupos inimigos que décadas depois os levaram a cruzar o Orinoco e atingir a Bacia do Mavaca.

Por volta do século XVIII, alguns povos indígenas do Rio Negro, cujas áreas são relativamente próximas ao curso da água do Rio Negro, sofriam com as grandes perdas populacionais em função das epidemias e violência trazidas pelos portugueses no período colonial. Em situação inversa, os Yanomami vivenciavam uma explosão demográfica por

¹² Até 2021 havia também a Licenciatura Indígena do IFCHS/UFAM (Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Amazonas), cujos professores e professoras iam à região ministrarem os cursos modulares.

ocuparem áreas distantes dos grandes rios. Este crescimento populacional deu-se em razão de transformações na organização social. Segundo Bruce Albert (1992):

Vários autores consideram que esse desenvolvimento da população Yanomami se deveu a transformações tecno-econômicas, como a aquisição de novas plantas de cultivo (banana pacova) e de ferramentas de metal, através de guerra ou de troca com as etnias circunvizinhas (Caribes ao norte a leste, Arawaks ao sul e a oeste: Albert 1985: 40-41, 1990: 558-559; Migliazza 1980: 99) e se viu favorecido pelo esvaziamento dos territórios desses grupos, dizimados pela expansão da fronteira branca durante o século XIX (Chagnon 1966: 167; Colchester 1984; Hames 1983a: 426; Lizot 1984a: 8, 11, 37; Smole 1976: 51). (ALBERT, 1992 p. 3).

Consoante os fatos mencionados acima por Bruce Albert (1992), os Yanomami antes do contato com os brancos já possuíam relação com outros grupos étnicos (Karib e Arawak) em função da migração para as terras baixas no entorno da Serra Parima (região interfluvial Rio Branco-Orinoco). Esta região é mencionada por vários autores como sendo a mais povoada e considerada o habitat histórico desta etnia, propiciando a configuração do complexo territorial atual.

Segundo as fontes históricas do mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú de 1944, a região Maturacá e Rio Cauaburis foi, até o século XVIII, ocupada pelos povos Arauk, Baré e Mandauka¹³. Esses povos estavam sofrendo com a míngua populacional em função das epidemias, avanço dos seringais e, conseqüentemente, empreendiam suas migrações para regiões do médio Rio Negro em função das fugas da violência e escravidão imposta pela exploração da borracha:

Os mapas de Migliazza (1983: 23) e Nimuendajú (IBGE, 2002), indicam que os Baré ocupariam uma região mais a noroeste, a partir das cabeceiras do Cauaburis, enquanto os Mandauka ocupariam a região mais a sudeste. É possível que o canal de Maturacá fosse um dos pontos divisórios entre os territórios das duas populações, tendo sido utilizado por ambas. Afinal, os índios da região utilizavam o Maturacá como passagem da bacia hidrográfica do rio Negro para a do Rio Orenoco (ou vice-versa) justamente através do percurso Cauaburis – Maturacá – Cassiquiare (através do afluente Bária). (MENEZES, 2010, p.61).

Estima-se que o subgrupo Yanomami chegou nas cabeceiras do Cauaburis em torno dos anos 1920 (COCCO, 1972). A literatura etnográfica identifica que quatro grupos fizeram parte dessa migração do Orinoco rumo aos Rios afluentes do Rio Negro,

¹³ Curt Nimuendajú indica, em seu mapa Etno-histórico, a presença dos Baré e dos Mandauka na região do Cauaburis. Ver Curt Nimuendajú (IBGE, 2002)

os *Kohoroxiwë-tari*, os *Karawë-tari*, empurrados pelos povos do grupo *Xama-tari* (COCCO, 1972), os *Aramamisiteri* (SABERES DA FLORESTA VOL 17, 2019). Os subgrupos que migraram até chegar às nascentes do Cauaburis foram descendo o Marauiá (região próxima à sede da cidade de Santa Isabel do Rio Negro, habitada hoje por Yanomamĩ) distribuindo-se em famílias. Algumas delas fundaram suas comunidades ali mesmo, outras seguiram para o oeste até chegarem às nascentes do Cauaburis, famílias que hoje situam-se em Maturacá.

Os Yanomami que se estabeleceram no alto do Cauaburis, junto aos igarapés *Masiripuei* e *Irokai* (traduzidos por Cuiabixi e Tukano), passaram a conhecer e dominar uma vasta área do alto ao baixo Cauaburis até as proximidades de Santa Isabel do Rio Negro e, a noroeste, seguia até a região de Cucuí e passaram a se denominarem por *Masiripiwëteri*.

Nas localidades do alto Cauaburis, os Yanomamĩ continuaram seus hábitos migratórios em busca de utensílios de metal. Foi a partir dessas transições que começaram a ocorrer os primeiros contatos com os não-indígenas que frequentavam aquele território, colonos extrativistas (ALBERT, 1992). Esses encontros eram marcados por muitos conflitos e incursões guerreiras entre Yanomamĩ e colonos que exploravam economicamente a floresta. Suas principais atividades eram a caça de animais com peles comerciáveis, coleta de piaçava, coleta de castanha-da-Amazônia, extração de látex da seringueira. Diante disto, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) iniciou, em 1940, seus projetos de pacificação com este povo. Gustavo Menezes (2010) realiza um panorama cronológico dos acontecimentos na região de Maturacá nos momentos de contato com não-indígenas, apontando que, em 1942 e 1944, foram instalados os primeiros postos do SPI para atender a região do Rio Cauaburis e do Rio Maiá em razão dos conflitos constantes com os colonos exploradores da floresta tropical.

Para Gottfried Polykrates (1969), que realizou pesquisa entre os Yanomami do “sudoeste”, nos anos 60, os principais grupos que habitavam as diferentes regiões do Amazonas são: Rio Cauaburis *Kohoroxiwë-tari*; Rio Maia *Wawanauetéri*; Rio Castanhal *Shamatauetéri*; Rio Marauiá *Karawëteri* que derivam os quatro principais grupos que ocuparam o vale dessa região: os *Xamatauteri*, os *Ironasiteri*, os *Pohoroateri* e os *Pukimater*.

Os Yanomamĩ habitavam as regiões do entorno da Serra da Neblina, a qual denominaram como *Yaripó*, onde possuíam vários abrigos de caça espalhados no entorno deste local, um deles situado no pé da Serra *Opota*, mais conhecida atualmente como

Serra do Padre. Ali permaneceram em constante estado conflituoso com os garimpeiros que exploravam ouro na região e extrativistas, além de outras experiências de violência como, furtos de mulheres. O caso mais emblemático foi o de Helena Valero, que foi raptada pelos Yanonamĩ após um conflito com uma família de “caboclos”. Helena foi levada pelos Yanonamĩ ainda muito jovem e passou sua vida convivendo com eles e aderindo aos seus costumes. Suas experiências foram narradas algumas décadas depois no livro “*Yo soy una napeyoma*” (VALERO, 1984). Dada as relações de conflitos com extrativistas e ribeirinhos na região, na década de 1950 o Padre Antônio Goés soube da presença desses Yanonamĩ nas regiões da cabeceira do Rio Cauaburis e iniciou o primeiro contato pacífico que será relatado no último capítulo desta tese.

1.3 Gênero na Amazônia indígena

A proposta desta pesquisa está embasada em uma etnologia preocupada em trabalhar as dimensões da vida social, mobilizadas, especialmente, pelas mulheres indígenas, no caso etnográfico aqui as mulheres Yanonamĩ. Este movimento da Antropologia de enfatizar a agência feminina e a sua potência criativa no miúdo da vida está completamente relacionado às relações de gênero, possibilitando compreender a perspectiva da mulher indígena nessa produção da vida social, na fabricação de corpos, temporalidades, espacialidades e socialidades (OVERING, 1975; BELAUNDE, 2001).

De acordo com Joanna Overing (2003) é na aproximação da Antropologia com as virtudes morais e estéticas do cotidiano que pode ser possível uma compreensão da socialidade indígena. Seguindo esta linha de raciocínio semelhante à de Strathern (1980), o empreendimento de Joanna Overing (2003) na sugestão de uma descolonização da intelectualidade se constrói chamando a atenção dos etnólogos para os significados das artes do cotidiano: a arte de morar, de cozinhar, suas estratégias e artifícios, despojando as fronteiras rígidas do cientificismo.

A partir de suas experiências etnográficas com o Piaroa, Overing (2003) inclinou-se a pensar a existência de certo igualitarismo nas sociedades indígenas da Amazônia. Assim, procurou desconstruir o vício em pensar os povos não-ocidentais em relações antagônicas e hierárquicas. Segundo Overing (2003) a compreensão sobre a vida social indígena está em olhar para o papel do lúdico nas narrativas míticas e nas práticas cotidianas, o grotesco ligado a certo realismo possui uma força sociológica na condição social da vida humana. Para os Piaroa é por meio do bom humor que se atenuam as

pretensões de grandeza e poder de alguém, pois, uma pessoa com tais pretensões é incapaz de estabelecer relações pessoais, de lidar com a irreverência e com o valor do humorismo, portanto, são incapazes de possuírem senso de comunidade. Nos termos de Pierre Clastres (1979), Joanna Overing percebe que para os Piaroa o excesso de poder, o egoísmo e a tirania são ameaças à socialidade e precisam ser ridicularizados quando percebidas. Acrescenta ainda que a liberdade é uma questão política para os povos da Amazônia, por este motivo, promover o igualitarismo é cuidar para a manutenção da autonomia de todos, sem cerceamento do outro e sem instrumentalização da autoridade.

O igualitarismo do qual Joanna Overing se refere está justamente nas relações de confiança construídas no cotidiano. Os valores de cuidado e de confiança são relevantes para o julgamento das ações de homens e mulheres entre os Piaroa, estendendo-se também para outros povos da Amazônia, como veremos adiante com demais etnografias. Diferentemente do ocidente, os Piaroa não percebem as coisas do cotidiano como triviais, eles valorizam a socialidade e as relações comunitárias, ao mesmo tempo que têm apreço pela autonomia social sem institucionalização de regras sociais (OVERING, 1999). É por meio da partilha e das habilidades no domínio das artes culinárias que homens e mulheres legitimam seus relacionamentos, é por meio da prática e da ação que se criam as relações. Isto denota uma ênfase em um social performativo. Overing (1999) vai trabalhar com a ideia de capacidade gerativa que, segundo a autora, é a palavra que mais captura a ênfase dos Piaroa na fecundidade e nos poderes individuais de criação da vida.

Todavia, no lugar da noção um tanto dramatúrgica de *performance*, eu preferiria utilizar a expressão “gerativa”, de modo a capturar a ênfase amazônica sobre os modos de fecundidade. O discurso cosmológico dos Piaroa trata, fundamentalmente, da fecundidade, girando em torno dos poderes individuais de criação e destruição da vida, detidos pelos grandes deuses criadores. Da mesma maneira, seu discurso sobre as habilidades cotidianas das pessoas gira em torno de suas próprias capacidades gerativas para atuar neste mundo. É possível argumentar de modo convincente que a socialidade amazônica, em geral, apóia-se mais sobre noções de fecundidade que sobre aquelas de *status* e papel social, ou de propriedade. (OVERING 1999, p. 90)

Para que a autonomia pessoal seja possível, o pensamento reflexivo deve estar sempre sobrepondo o desejo, ou seja, o domínio pessoal sobre as emoções cuida para que a individualidade e a autonomia sejam construídas no processo de aquisição de conhecimento e de trocas. A cooperação no trabalho, a partilha de cuidados diários e a comensalidade são partes dos poderes criativos de vida, são contribuições individuais, de homens e mulheres, para dar vida e fabricar vida na comunidade (OVERING 1999: 96).

De acordo com Joanna Overing, a individualidade humana tem, ao mesmo tempo, a capacidade de poder gerativo e destrutivo ao transmitir fluidos negativos por meio de doenças por excreções não domesticadas. Sendo algo individual, o poder deve ser domesticado e descentrado por meio da responsabilidade do agente em controlar seus desejos, isto é, cabe a pessoa controlar seus fluidos, seus processos de fabricação da vida e praticar a comensalidade nas relações cotidianas para que a vida civilizada aconteça. Segundo Overing (1999) este poder individual é convertido em confiança, pois o bem-estar dos membros da comunidade depende um dos outros e do desempenho das tarefas do cotidiano de dar vida ao outro. Ao longo do processo de fabricação das pessoas, estas se orientam pelo pensamento reflexivo e adquirem confiança por meio do aprendizado das práticas cotidianas e na domesticação dos próprios poderes. Os indivíduos são livres da solidez institucional, eles mesmos socializam o poder pessoal e o conecta às suas ações orientadas pelos costumes. “Ao mesmo tempo, personalizando o poder pessoal, inibem ainda mais o desenvolvimento do institucional e os arranjos hierárquicos através dos quais este floresce” (OVERING 1999, p. 100).

Joanna Overing está propondo que o manejo das práticas cotidianas consista na expressão da moral e da política dos povos indígenas. A autora vai além de Pierre Clastres (1979) ao colocar que a fluidez estrutural e a informalidade das relações são em si o processo de constituição da comunidade e possuem não só intenção política como também moral e estética. Tendo convivido com os Piaroa e utilizado leituras sobre outros povos como os Cubeo, Overing (1991) considera que, para os povos indígenas, a autonomia pessoal produz o social e somente o social cerceia a subordinação.

A contribuição de Overing (1991), que aqui nos interessa, está propriamente na sua crítica às categorias universalizantes como hierarquia, poder, público *versus* privado (interno/externo). Ao propor que os povos indígenas, homens e mulheres, estão mais inclinados ao trabalho cotidiano de criação da comunidade, a autora está problematizando os perigos do julgamento universal em tratar sempre as relações como hierárquicas, como se os indivíduos dependessem do poder. Assim, também está questionando a relação inapropriada da mulher ao âmbito privado e no domínio da natureza, sendo vista como inferior, e o homem ao âmbito público, da cultura. Joanna Overing e Alan Passes (2000) inova ao compreender que, para o ocidente, o público tem um poder dominante e racional por meio de relações governadas por leis e contrato, já o doméstico é tido como inferior e por isso é relegado à mulher, mas para os povos indígenas, tanto o doméstico quanto o público pertencem ao social e a filosofia moral. Neste sentido, Overing (1999) está

criticando a ideia do patriarcado e seu pano de fundo, as relações de poder e subordinação, como universal por parte do feminismo ocidental que tende a assumir as relações de cuidado e confiança como sendo uma questão de gênero em que o interesse consiste estritamente às mulheres. Para o feminismo ocidental a moralidade masculina está nos termos de contrato e obrigação, enquanto a moralidade para as mulheres é uma questão de relações de afeto, cooperação e cuidado, isto é, os valores comunitários e domésticos são associados às mulheres e os da liberdade e da política aos homens.

Aproximando as formulações de Overing às de Marylin Strathern, há uma crítica em não tratar as atribuições públicas e domésticas por meio de um antagonismo, ao mesmo tempo que nem sempre estão relegadas às relações de gênero. Pois, como vimos com o exemplo Piaroa, os valores de cuidado, confiança e cooperação são relevantes para homens e mulheres e não, necessariamente, estão inseridos em relações de desigualdade e hierarquia e em definições de papéis de gênero.

Nesta linha de posicionamento, Cecília McCallum (1997) procurou reforçar os perigos da dicotomização no entendimento da socialidade indígena ao trabalhar a ideia de interno e externo em um campo polissêmico de interações. Olhando para o contexto do povo Kaxinawá, a autora propõe que tanto a socialidade quanto às relações de gênero não estão estruturadas na dualidade do interno e do externo, ambas são produzidas e estão carregadas de tensões. Assim como também critica a associação simplista da agência feminina ao interno e a masculina ao externo, a autora considera socialidade como um produto da ação de ambos os gêneros no manejo das tensões com a alteridade: socialidade depende do poder produtivo e reprodutivo dos adultos. A pessoa precisa conhecer, exercer atividades produtivas e ter relações sexuais (vistas como um tipo de produção) para poder fabricar crianças. (MCCALLUM, 1997, p. 4).

Tal como Overing compreendeu a partir dos Piaroa, McCallum (1997) encontra nos Kaxinawá uma ênfase nos valores de confiança e generosidade para a produção da socialidade. Contudo, no seio das aldeias os maus comportamentos coexistem com os bons e fazem parte do cotidiano. Por este motivo, manejar a falta de generosidade e a propensão ao poder e a maldade é uma das propriedades do processo de construção da sociedade entre os Kaxinawá. A atividade de constituir socialidade é, então, uma constante luta contra o deslizamento para o seu oposto, quando os próximos se mostram outros por meio de algum comportamento reprovável como o de sovina e agressivo (MCCALLUM, 1997). A alteridade não é, pois, uma propriedade só dos seres que habitam o exterior, mas também dos humanos próximos e das relações cotidianas.

Nesse processo, homens e mulheres estão mobilizados a lidar com a alteridade em vários âmbitos, a especificidade masculina na relação com o exterior não é exclusiva, a mulher também possui uma habilidade para lidar com a alteridade porque também precisa domesticar os alimentos para torná-los consumíveis e domesticar as relações no processo de formação do parentesco. Cabe às mulheres adultas, já impregnadas de saber e força criadora — adquiridos mediante um longo processo de fabricação corporal (MCCALLUM, 1989 e 1996) —, processar as aquisições e produtos masculinos (caça) e torná-los apropriados ao consumo. Assim, as mulheres Kaxinauá, como outras mulheres de outros grupos amazônicos, iniciam e reiniciam a construção do parentesco, com o dom prosaico e cotidiano do alimento preparado (MCCALLUM, 1989, p. 3).

Há que ter relação com o exterior e com o interior para produzir socialidade, que se configura em relações realizadas por homens e mulheres. As relações de produção “masculinas” que chamamos de predação ou de troca estão ligadas, em um segundo momento, à relação de produção feminina, a qual constitui o momento chave no processo de fazer socialidade — o “fazer consumir”. Sua análise crítica à dicotomização do interno/externo atrelado a feminino/masculino propõe a junção analítica das teorias sobre a “economia moral da intimidade” (OVERING, 1999) e a “economia simbólica da predação” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) e sugere que a simbólica da alteridade também está presente nas intimidades do cotidiano. Trocando em miúdos, preparar e servir comida é uma linguagem sofisticada para falar do social e, ao mesmo tempo, para efetuar mudanças materiais sensíveis nos agentes. O alimento, uma vez ingerido, modifica e fortalece o corpo, e quem o consome vai sempre lembrar de como foi “feito o comer” (MCCALLUM, 1997).

McCallum (1997) utiliza a “economia simbólica da predação” para explorar as relações internas envolvendo os diferentes corpos de parentes em processo de formação na coresidência. Nesse sentido, está sugerindo que os estudos sobre sociedades indígenas na Amazônia explorem temas das relações interiores, das relações cotidianas de confiança, de fabricação da pessoa, ao mesmo tempo, em que tragam o quanto as relações de gêneros são importantes dentro deste processo de interação entre predação e domesticação. O gênero entre as sociedades amazônicas possui um papel Chave para a construção da socialidade, pois todo o processo de produção e reprodução está centrado no “corpo generizado” (infundido em gênero) e acumulativo composto por memória e experiência (MCCALLUM, 1997).

Essa percepção de igualitarismo entre gênero pode ser percebida no livro “Viviendo Bien: Género Y Fertilidad Entre Los Airo-Pai De La Amazonía Peruana”. Luisa Euvira Belaund (2001) desenvolve algumas noções identificadas entre os Airo-Pai que serão úteis neste trabalho. Ao analisar as relações de gênero entre os Airo-Pai, a autora observa como as mulheres e os homens se relacionam entre si no trabalho diário, na produção de alimentos, na criação dos filhos e no controle da fertilidade, destacando a importância da igualdade de gênero e da colaboração nas tarefas diárias. Essas relações entendidas por igualitárias combinam para a construção de uma visão de mundo que norteiam os valores transmitidos no discurso e a prática cotidiana, valores esses expressos em convivência harmoniosa e amigável no dia a dia da comunidade. Belaund (2001) nos apresenta que a alegria compartilhada, a colaboração no trabalho e a troca de alimentos e bebidas entre os membros da comunidade são destaques na trama social Airo-Pai. Valores como “viver bem” e “pensar bem” são acionados para enfatizar a busca por uma vida de qualidade, onde se prioriza a melhor vida pessoal e o desenvolvimento positivo da vida coletiva. A autora destaca também que é dada uma importância ao pensamento positivo e à capacidade de controlar as emoções, principalmente a raiva. Isto é fundamental para a harmonia e equilíbrio na comunidade, sendo essencial para os xamãs que devem orientar e controlar suas emoções de forma ainda mais cuidadosa.

No que tange às relações de gênero, Belaunde (2001), além de destacar a importância da igualdade de gênero e da colaboração entre homens e mulheres nas tarefas cotidianas, na produção de alimentos, na criação dos filhos e no controle da fertilidade, entendendo que o bem-estar pessoal e coletivo é fruto de uma relação de interdependência de gêneros, a autora explora as múltiplas ideias, noções e práticas que os Airo-Pai utilizam para construir os corpos feminino e masculino, revelando as complexidades e nuances das relações de gênero na comunidade. A autora destaca como os Airo-Pai constroem os corpos feminino e masculino não apenas fisicamente, mas também culturalmente, por meio de práticas, rituais e crenças que moldam a identidade de gênero de cada indivíduo na comunidade. Os papéis e expectativas de gênero revelam como homens e mulheres são socializados para desempenhar funções específicas e como esses papéis se entrelaçam com as práticas reprodutivas e a vida familiar (BELAUNDE, 2001). Ou seja, há diferenças de gênero bastante marcadas, porém, essas diferenças são interdependentes. As mulheres são vistas como guardiãs da fertilidade através do conhecimento e utilização de plantas medicinais para regular o ciclo menstrual e promover a fertilidade, já os homens também têm um papel na transmissão da fertilidade através de práticas e rituais

específicos (BELAUNDE, 2001). Da mesma forma, as práticas reprodutivas também envolvem negociações de gênero em relação ao controle da fertilidade, à tomada de decisões reprodutivas e ao cuidado com os filhos, de modo que as relações de poder entre homens e mulheres influenciam as práticas reprodutivas e as experiências de maternidade e paternidade na comunidade.

Estos tres métodos anticonceptivos culturalmente específicos, el chamanismo, la abstinência sexual y el uso de plantas medicinales, toman un valor social positivo o negativo según el contexto. Cuando ambos esposos recurren a ellos con el pleno conocimiento dei otro, se considera que son una “cura”, es decir que favorecen la salud de ambos. Cuando, al contrario, uno de los esposos utiliza un método anticonceptivo sin el conocimiento dei otro, cuando existen engaños e intenciones calladas, se considerará que el uno esta “danando” al otro. Las parejas que no comunican claramente sobre sus intenciones reproductivas no permanecen juntas por mucho tiempo. (BELAUNDE, 2001, p.160)

No trecho acima é possível compreender como as práticas relacionadas com a fertilidade, tais como o uso de plantas medicinais para regular o ciclo menstrual e promover ou coibir a fertilidade, são de responsabilidades mútuas de homens e mulheres da comunidade. As práticas são consideradas parte do conhecimento ancestral transmitido de geração em geração e são fundamentais para o equilíbrio e a harmonia da comunidade, pois ela pressupõe uma interação entre gênero e reprodução, entendida como um processo dinâmico que envolve aspectos biológicos e culturais. É reconhecido que as práticas e crenças em torno da fertilidade estão intrinsecamente relacionadas com as identidades de gênero, as relações sociais e as normas culturais na comunidade. O aspecto da fertilidade entre os Airo-Pai chama atenção para a noção de igualdade como elemento fundante da vida em comunidade, mas para além disso, Belaunde (2001) contribui para as análises de gênero no sentido de podermos pensar como aspectos da vida cotidiana Airo-Pai nos dizem sobre o esforço empenhado na manutenção do equilíbrio: equilíbrio entre relações de gênero, emoções, fertilidade, relações de poder, autonomia e construção de corpos.

As proposições teóricas sobre gênero na Amazônia, embora não sejam recentes, são pouco usuais dentro de uma etnologia preocupada com as alteridades que envolvem o universo simbólico das epistemologias indígenas. As autoras trazidas aqui estão mais próximas de uma etnologia que permite compreender as relações sociais e afetivas nas comunidades indígenas da Amazônia, possibilitando explorar como as práticas cotidianas, os rituais e as interações interpessoais são permeados por valores morais e

emocionais que regem a forma como as pessoas se relacionam umas com as outras. Overing e Passes (2000) argumentam que a noção de “economia moral da intimidade” desafia as concepções convencionais de economia baseadas em trocas monetárias e utilitarismo, enfatizando em vez disso a centralidade das emoções, dos laços sociais e das práticas cotidianas na construção e manutenção do tecido social das comunidades indígenas da Amazônia. Na esteira dessa concepção que as relações de gênero se fazem importantes, pois, essas estão intrinsecamente ligadas às práticas cotidianas, aos rituais e às estruturas sociais das comunidades indígenas. Os autores acionados para ajudar a conduzir esta tese facilitam a análise de como as mulheres e os homens nas sociedades indígenas desempenham papéis distintos, mas complementares, contribuindo de maneira significativa para a organização social e a reprodução cultural.

1.4 Da cosmologia para a vida Social: situando as mulheres nas narrativas míticas Yanomami

Esta pesquisa não tem a pretensão de analisar as narrativas míticas Yanomami detalhadamente, mas situar as mulheres Yanomami dentro delas. Isso porque antes de analisar a agência feminina, foi preciso verificar a presença dela na cosmovisão Yanomami, sobretudo para facilitar a compreensão de como as relações de gênero se orientam para serem moldadas nos dias de hoje.

Em Maturacá muitos fatores dificultam o entendimento coeso desses processos e o primeiro deles é fato de eu ter convivido mais com as mulheres e elas, muitas vezes, demonstrarem cuidado para narrar com detalhes esses acontecimentos do mundo mítico, dominado pelos xamãs, homens que transitam por diversas dimensões espaço-temporais e veem essa pluralidade de mundos diante de seus olhos (KOPENAWA & ALBERT, 2005 e GUIMARÃES, 2005 e 2011). Assim, elas me pediam para que procurasse um pajé se quisesse entender com mais propriedade. Segundo porque é preciso considerar que a influência salesiana e a catequização forçada de uma geração, levada para internatos em Santa Isabel, pode ter interferido na apropriação completa do conhecimento oral sobre ancestrais. Todavia, o que interessa para este trabalho, não é encontrar explicações sociológicas sobre a cosmologia especificamente Yanomami, mas apontar a presença das mulheres nessas narrativas míticas e sua importância na produção da vida e do cosmo. Para tanto, me apropriei da bibliografia Yanomami e dos relatos que me foram

repassados. Quero entender como cada etnografia traz e analisa a presença das mulheres nas narrativas mitológicas.

Entre o subgrupo Yanonamĩ, segundo a literatura etnográfica e os relatos de meus interlocutores, a complexa mitologia remete aos tempos primordiais, quando ainda não existiam elementos da vida, mas esses estavam sendo formulados. Os mitos, para esse povo indígena, são expressões verbais de um passado remoto que evocam a ordem cosmogônica, o mundo das plantas e dos animais que os cercam e as figuras proto-humanas, que constituem os elementos centrais de sua vitalidade espiritual e de sua visão de mundo (AIRAS, 2011).

Na mitologia Yanonamĩ são identificadas três humanidades que não devem ser lidas de forma sequencial: a primeira que se converteu em fauna, segundo a classificação feita por Cocco (1973), refere-se à transformação do ambiente através do mito da *Porehimi*. De acordo com este mito, *Porehimi*, um dos ancestrais mais antigo (*patapi*) yanomami, foi quem deu a conhecer a banana e ensinou os outros Yanomami a comê-las e cultivá-las. Esse ancestral também os ensinou como deveriam fazer os ritos funerários em termos de preparação das cinzas e sua mistura de banana, e como deveriam organizar o *reahu*, uma celebração ritual funerária. A segunda humanidade, descendente do sangue da lua (*peripoye*), foi dizimada por um grande dilúvio, e, finalmente, a humanidade atual, criada pelo demiurgo *Omawë*, e seu irmão, ele mesmo um sobrevivente do dilúvio (LIZOT 1994; COCCO 1972). Entretanto, essas diferentes eras e os seres que aí viviam parecem coexistir simultaneamente em espaços paralelos acessíveis aos xamãs (SMILJANIC 1999; GUIMARÃES, 2005). Esses ciclos mitológicos dão explicações aos diferentes sentidos que “humanidade” pode ter entre os Yanomami (LEITE, 2010). Justamente por conta desses diferentes ciclos que coexistem, é difícil coletar uma narrativa de forma cronológica que construa um sentido linear desse processo.

A narrativa de origem da humanidade contada pelos Yanonamĩ assemelha-se com as contadas por Davi Kopenawa (2015), referente ao subgrupo Yanomae, mas possui algumas diferenças. Enfatizo aqui que há um complexo sociocosmológico que reúne os diversos subgrupos Yanomami, mas que esses o vivenciam promovendo tons diversos desse conhecimento em comum. Assim, segundo um xamã Yanonamĩ de Maturacá, os humanos são originados do sangue do espírito Lua que foi flechado por um de seus filhos. Ao ter seu peito flechado, seu sangue se espalhou por todo o mundo e a humanidade foi se constituindo:

Periporiwë era um homem que vivia sozinho no mundo. Teve dois filhos que fundaram um *xapono* e começaram a procriar. Mas as crianças que nasciam não vingavam, morriam. Nasciam mais e mais crianças e antes de terem 4 ou 5 anos, morriam. Então os filhos do *periporiwë* pensaram em mudar de casa e fundar um *xapono* mais distante. *Periporiwë* decidiu que ia morar sozinho, foi até uma árvore e foi pegando os galhos e botando no braço. Os filhos de *periporiwë* estavam vivendo nesse *xapono* e as coisas pareciam melhorar, as crianças estavam vivendo mais. Um dos filhos de *periporiwë*, *Suhirina* estava intrigado com a morte de crianças no outro *xapono* e resolveu investigar. Pegou sua rede, foi até o outro *xapono* antigo e a amarrou bem perto do teto para que ninguém o visse, ficou lá em silêncio. Quando anoiteceu, viu seu pai chegar e comer os ossos e restos dos mortos. Ao ver essa cena, o *Suhirina* pensou que *Periporiwë* era um homem mau. Voltou para o outro *xapono* e avisou seu irmão *Uhutimarwë* o que tinha visto. Então decidiram se vingar. Juntaram as flechas, foram até o outro *xapono* e tentaram atirar em *Periporiwë*. *Uhutimarwë* não tinha coragem de enfrentar o pai. *Suhirina* ordenou o ataque, mas ele não conseguiu acertar a flecha. *Suhirina*, que era muito marupiara, colocou a flecha, puxou o arco até fazer barulho na corda. *Periporiwë* já tinha subido ao céu e seu filho apontou a flecha para as nuvens e soltou a flecha. E puuuuuuuuu... acertou bem no coração do espírito Lua. O sangue dele voou em muitas direções. Onde o sangue dele caiu nasceram as pessoas, Yanomami e napë também. Nos lugares onde caiu mais sangue, é onde vivem mais pessoas, é onde ficam as cidades grandes.

Nessa história contada pelo xamã, as mulheres não aparecem na narrativa e o desenrolar da vida de *Periporiwë* toma outros significados. Arias (2011), que estudou um grupo Yanomami do Alto Orinoco, confirma a gênese Yanomami a partir da narrativa de *Periporiwë*. Contudo, no relato de seu interlocutor, essa primeira humanidade possui uma forte agência feminina, protagonista de decisões que foram capazes de provocar alterações no universo cósmico e dar origem à humanidade como um todo.

Todos los yanomami, todos los napë, toda la gente de este mundo somos sangre de Peripo. Periporiwë vivía en este mundo con su hija y su yerno Amoawë. La hija se llamaba Purimayoma. Pero esa hija le tenía mucho miedo al esposo. Ella no quería tener esposo; quería tener a ese hombre solo como hermano. A Periporiwë no le gustaba eso, le daba rabia, vergüenza. Un día invitó a su hija y a su nieto y se fueron al monte lejos del shapono. Allí agarró a su hija y la estranguló. Después le dijo a su nieto que con un atari le sacara los ovarios. El nieto obedeció: los sacó y se los dio a Periporiwë, quien los embojotó en unas hojas. Esto lo hizo para enseñarnos cómo se embojota la cacería para asarla. Con el bojote llegaron al shapono. La hija no había muerto. Después de que se fue su padre, volvió en sí y se transformó en cocuyo. En el shapono, Periporiwë asó el bojote y se sentó a comer los ovarios de su hija. Pero cuando terminó se sintió muy raro. Enseguida el cuerpo se le fue poniendo caliente y como loco empezó a pasearse por el shapono, por aquí y por allá, soplándose aire con una shuhema. Estaba inquieto y gritaba por el ardor que sentía. Después se fue al patio, caminando, y allí comenzó a subir por los aires. Los no-patapi (antepasados) se reían de él y decían: Está loco Periporiwë. ¿Qué le estará pasando? Periporiwë seguía subiendo, dando vueltas. Ahora ya no se abanicaba. Los niños, creyendo que era juego, le tiraban palitos. Los demás se reían; pensaban que iba a bajar de nuevo, que solo estaba dando demostraciones de su poder. Pero Periporiwë ya iba alto. Entonces los hombres comenzaron a juntarse en el patio; apuntaban con sus arcos y lo flechaban. El

seguía subiendo, dando vueltas. También lo flechaba Pokoihipēmariwë, pero no podía acertarlo. Los Atamari también vinieron a flecharlo, pero tampoco acertaron. Suhirinariwë seguía acostado, tranquilo, mirando para arriba. No se apuraba. Estaba acostado como waitheri. Los viejos ya estaban comentando: ‘¿Por qué no lo flecharon cuando estaba bajito? Ahora ya está muy alto. Periporiwë se escapó. Nadie más lo va a agarrar.’ En eso Suhirinariwë se bajó del chinchorro, cogió su arco y sus flechas, se pudo a mirar hacia arriba y dijo: ‘Asiëëënn! ¿Por qué no le tiraron cuando estaba bajito? Ahora está muy alto.’ Entonces jaló la cuerda del arco. La encontró floja y la templó. Le dio unos tirones: ¡pau, pau, pau! Todo eso se hizo para que nosotros aprendiéramos a templar nuestros arcos antes de disparar la flecha. Si no acertamos, es porque tenemos el arco flojo. Después Suhirinariwë miró hacia arriba. Apuntó con una flecha de punta de rahaka. Periporiwë no se movía más: estaba acomodado en su sitio, en el cielo y miraba hacia abajo. Suhirinariwë soltó la flecha y ¡tahhh! Le había pegado en el pecho, allí donde tenía la tetilla. Todos gritaron: ‘¡Aaaiii!’ Enseguida, de la herida comenzaron a caer gotas de sangre. Aquí, allá, en todas partes gotas de sangre. Cada gota que caía se transformaba en un yanomami nuevo. Yanomami en todas partes, yanomami waitheri. Periporiwë se fue quedando sin sangre, sin fuerza, jipato; así fue bajando poco a poco hacia el borde de la tierra. Allá se transformó en un cerro alto, que llaman Periporimaki, lejos, lejísimos, donde ni siquiera los napë viven. Allá viven los Yai. Así murió Periporiwë. El Peripo (la luna) de ahora no es el cuerpo de Periporiwë, es su noporepi. Por eso es malo, se lleva el alma de los niños; estos fácilmente se mueren. Ese mismo día en que flecharon a Periporiwë, Suhirinariwë y su familia se convirtieron en alacranes, esos que son pequeños pero pican duro, Pokoihipēmariwë y su familia se transformaron en esos alacranes grandes. Los Atamari se fueron a vivir sobre los palos del monte y quedaron transformados en hongos. Los demás yanomami de entonces se transformaron en zamuros y volaron a las matas cercanas; los que eran gente grande y buenos shapori se convirtieron en zamuros reales; volaron alto, se perdieron entre las nubes. (AIRAS, 2011, p. 12)

Para os Yanonamĩ, toda a vida humana na terra vem do espírito Lua, mais especificamente do seu sangue. Hans Becher, que realizou uma etnografia com uma aldeia Yanonamĩ em 1955, compreende que o fato de terem sua gênese no sangue de *Periporiwë*, os Yanonamĩ dão muito valor ao sangue menstrual. O sangue carrega essa dualidade de sentidos: é possível a morte e nascimento, a cura e o adoecimento, o bem e o mal. O autor considera que nele reside o poder de controle do tempo cósmico atrelado ao tempo da fertilidade feminina (BECHER, 1960). Daí a importância do ritual de reclusão da puberdade. Corroborando com o autor, é possível considerar que o sangue menstrual possui bastante valor para os Yanomami como um todo, pois em muitas narrativas mítica, o sangue menstrual é temido justamente por subverter a ordem cósmica e propiciar transfigurações catastróficas (GUIMARÃES, 2005).

O dilúvio é narrado também em Maturacá como o marco na história mítica que impôs as regras de conduta para com o sangue menstrual feminino. Nesse momento

também que a humanidade se transfigurou, a terra inundou e desabou sobre o outro espaço cósmico. Um trecho de uma conversa com um Yanonami:

Estava tendo *reahu* e tinha uma moça no *Xapono*, escondida pelas folhas do mato. Enquanto todos se pintavam e os convidados chegavam, a moça ficou curiosa e saiu do ritual de reclusão. Então o chão foi ficando mole e começou a afundar. As casas encheram de água, muitas pessoas se transformaram em peixes e sapos.

O sangue desempenha um papel fundamental como regulador do tempo na vida das mulheres, influenciando não apenas seu ciclo individual, mas também exercendo controle sobre aspectos meteorológicos e cosmológicos. Quando fora do corpo, o sangue torna-se um indicativo de desordem no mundo, destacando a significância do rito *Yibimu* não apenas para a jovem envolvida, mas para toda a comunidade (Albert, 1985, p. 607). O fluxo menstrual tem o poder de perturbar a regularidade cotidiana, uma vez que seu curso livre poderia interromper a alternância entre o dia e a noite. Além disso, o odor do sangue menstrual é considerado impuro, e se não for contido e controlado através da reclusão, acredita-se que despertaria a ira da árvore-da-chuva *Maahi*. Este ser mitológico, localizado na junção do céu com a terra, é responsável por todas as águas.

Nos arredores de *Maahi*, uma região obscurecida pela sombra e umidade, paira um domínio de trevas que ameaça se expandir pela terra caso o ritual de puberdade não seja rigorosamente observado: “enfurecida e ofendida pelo odor do sangue, essa árvore mitológica inundaria o solo, arrastando todos com a força das águas” (ALBERT, 1985, p. 575). De acordo com os relatos dos Yanonami e também descrito por Jacques Lizot, a comunidade correria o risco de ser submersa por uma torrente incessante e impetuosa que brotaria do solo, enquanto a terra maleável engoliria todos, transformando-os em estátuas no mundo subterrâneo (LIZOT, 1988, p. 90-91). A negligência desse rito acarreta consequências devastadoras para a ordem sazonal e diária: chuvas intermináveis e a ausência do sol. O sangue, em sua totalidade, é portador de um poder nocivo quando fora do corpo. O sangue da caça, em virtude de sua associação com a vitalidade e a retribuição do animal abatido, revela-se particularmente prejudicial, assim como o sangue de um inimigo morto (ALBERT, 1995, p. 574). Na verdade, o sangue menstrual, o sangue da caça e o sangue do inimigo estão intrinsecamente interconectados em diversos mitos e rituais. Para os Yanonami, o excesso de sangue no corpo de uma mulher durante a menstruação a classifica como “crua”, tanto durante a puberdade quanto no pós-parto. Em uma sociedade que valoriza o processo de cocção como um meio de “culturalização”,

ou seja, de tornar-se mais humano e menos selvagem, e cuja aversão à carne malpassada está diretamente relacionada à rejeição do canibalismo primitivo, isso certamente tem implicações sérias. As considerações de Bruce Albert (1985) sugerem que “uma jovem Yanonamî, durante seu ciclo menstrual, carrega consigo um excesso de volatilidade, uma certa cruzeza, e seu estado de putrefação representa uma ameaça tanto para si mesma quanto para o restante do universo” (p. 585). O sangue carrega um potencial transformador significativo, como indicado pelos perigos enfrentados pela jovem que negligencia sua reclusão.

De volta à terceira humanidade, ela se confunde com a parte que resistiu ao dilúvio que se originou na queda do céu, segundo Lizot (1988), e é criada por *Omawë*. Nesse processo de constituição da humanidade, em suas diversas fases, as mulheres aparecem como personagens importantes. Embora entendam a origem mítica da humanidade advinda do espírito Lua, os Yanonamî de Maturacá também são filhos de *Omawë*, o criador demiurgo. *Omawë* e *Yoasiwë* são os irmãos que tornaram o mundo como é hoje, um equilíbrio entre estabilidade e instabilidade. Eles resistiram à queda do primeiro céu, ao cataclisma que transformou os ancestrais em fauna e outros seres vorazes. *Omawë* que criou a atual floresta e a fez mais sólida, construiu pilastras que segurassem a abóboda celeste e, como descreve Kopenawa (2015), plantou nas profundezas da terra metais que fixaram a terra e o céu para não serem quebradiços e frágeis.

A teoria de surgimento dos mundos Yanonamî, assim como em outros povos indígenas, está centrada na valorização da assimetria entre dois irmãos (LÉVI-STRAUSS, 1993). Há um equilíbrio entre os dois em que uma cria, organiza, harmoniza e o outro destrói, desorganiza e desestabiliza. Os irmãos *Omawë* e *Yoasiwë* são primordiais na existência do cosmo. *Omawë* foi o criador da floresta sólida, resistente, foi ele quem criou os elementos essenciais da existência humana, o sol, chuvas, árvores, plantas e frutos. Os rios, que também não existiam, foram criados por *Omawë*, quando ele perfurou o solo com uma barra de metal.

Embora centralizada no criacionismo de *Omawë*, a humanidade só foi ganhando forma quando, ele, o demiurgo criador, pescou a mulher nas profundezas dos rios. As mulheres estão presentes na maioria das narrativas, principalmente nos processos de transformação dos seres míticos. *Omawë* e *Yoasiwë* vieram sozinhos ao mundo, mas para procriar e constituir seus descendentes Yanonamî, tiveram que pescar *Raharariyōma* filha do espírito sucuri *Raharariwë* que viviam nas profundezas das águas. Assim como entre os Sanōma a figura feminina está sempre relacionada às águas (GUIMARÃES, 2005).

Raharariyōma foi pescada para ser esposa de *Omawē*, porém *Yoasiwē* tentava copular com a mulher, mas ela tinha uma vagina coberta de dentes, pois um peixe vivia no seu interior. *Omawē* retira o peixe que é partido ao meio, fazendo com que a mulher sangrasse. A partir de então as mulheres passaram a menstruar. Esse sangue que sai da mulher de *Raharariyōma* se tornou o regulador cósmico. Ao retirar o peixe da vagina da mulher, *Omawē* transpõe sua forma humana, entretanto o sangue fica sendo uma característica que distingue as mulheres dos homens, mas que, ao mesmo tempo, regula o tempo cósmico e impõe regras de conduta para os seres humanos lidarem com a maleabilidade de um corpo úmido, advindo das águas.

A mulher não foi uma criação de *Omawē*, ela foi pescada por ele nas profundezas das águas. O universo feminino já existia e possuía uma organização própria. A mulher de *Omawē* tem um papel fundamental na disseminação da humanidade Yanonamĩ como também nos processos de cura e proteção deles. Segundo Davi Kopenawa (KOPENAWA & ALBERT, 2015) foi a pedido de sua esposa que *Omama* cria os *xapiri*: “antigamente esses seres não existiam, foram criados por *Omama*, o demiurgo, a pedido de sua esposa, *Thuëyoma*” (p.83). Após terem procriado, a mulher perguntou ao marido: “O que faremos para curar nossos filhos se ficarem doentes?”. *Omama* se pôs a pensar, mas não sabia o que fazer. Foi então que *Thuëyoma* disse: “Pare de ficar aí pensando, sem saber o que fazer. Crie os *xapiri pē*, para curarem nossos filhos!”. *Omama* concordou e deu origem a esses espíritos (id., p.84).

As mulheres estão presentes em todas as narrativas, mas a importância de sua agência vai depender do olhar analítico do pesquisador. Jacques Lizot (1988) que tratou bastante dos mitos Yanonamĩ, apesar de não ter sido seu ponto de vista analítico, descreve os mitos e neles, com uma única leitura, é possível perceber essa presença marcante da agência feminina, ora como desencadeadora de um apocalipse, ora com uma idealizadora da cura xamânica, ou como veremos, uma pioneira nas descobertas de elementos importantíssimos para o equilíbrio e sobrevivência Yanonamĩ. Assim, como na criação dos *xapiri/hēkuras* as mulheres também aparecem como protagonistas na narrativa de surgimento do fogo. O fogo vem da boca do jacaré e contam os Yanonamĩ que foi uma mulher, a filha do *Inambú* (pássaro), que descobriu tal façanha.

Antigamente, o Jacaré que tinha o fogo. Ele vivia com o fogo dentro da boca e ia com a sua mulher cozinhar larvas sem ser visto. Naquele tempo, os Yanomami não conheciam o fogo e comiam comida crua. Então a filha do Inambú, Bokorariyôma, arranhou o chão e descobriu pedaços de folhas queimadas, e uma larva cozida. Levou sua descoberta pra comunidade e deduziu que o jacaré tinha o fogo e que ele comia alimentos cozidos. Então todos resolveram fazer graça para o Jacaré rir. Todos começaram a brincar e fazer palhaçada, mas o jacaré não sorria. Quando foi a vez do beija-flor, ele levantou o traseiro e jogou excrementos em todos. O jacaré caiu na gargalhada e o fogo escapou. O pássaro pegou imediatamente e colocou no alto de uma árvore. O jacaré era sovina com o fogo e prometeu aos Yanomami que o fogo ia trazer tormentos. (LIZOT, 1988, p 27)

Fogo, rios, sangue, água, dilúvio são elementos que estão conectados à forma como as mulheres Yanomami aparecem nas narrativas míticas. Os trechos fragmentados aqui elucidados dizem sobre uma epistemologia que enfatiza a construção da pessoa para os Yanomami, pela qual envolve diversos aspectos mitológicos, sociais e morais. Alguns pontos são importantes sobre a formação da humanidade para os Yanomami e as mulheres têm atuação em todos eles. O primeiro deles é a mitologia Yanomami que desempenha um papel autorreferencial na constituição da pessoa. Através de narrativas mitológicas, como a transformação de pessoas em animais e vice-versa, os Yanomami constroem suas concepções de identidade e agência. As mulheres, como vimos, são personagens emblemáticos. O segundo ponto é a moralidade e estabilização. Aqui, a figura de *Omawë*, um ser mitológico, é central na estabilização da moralidade e na definição do que significa ser Yanonami. A narrativa de *Omawë* transformando as pessoas em Yanonami está ligada à moralidade e à identidade do grupo. A mulher pescada das profundezas dos rios possui a sua agência ligada à fertilidade, a regulação do cosmo, através do sangue menstrual, e a idealização da cura xamânica. Os rituais de controle e de estabilização dos corpos – parte fundamental e fundadora da socialidade Yanonami, tal como prefigurada por *Omawë* – devem ser realmente compreendidos como a contrapartida de uma potência de transformação sempre iminente. Outro elemento que congrega a noção de humanidade é o parentesco e a moralidade presentes na fabricação dos corpos, na fertilidade e na transmissão da palavra que são aspectos que contribuem para a construção da pessoa Yanonami em termos de parentesco e moralidade na qual a agência feminina tem atuação preponderante.

As narrativas míticas nos convidam a pensar sobre a ética do cuidado, nos termos de Bellacasa (2012). À medida que o tempo mítico e universo ancestral interagem e entrelaçam com outros tempos e universos múltiplos, a filosofia moral Yanonami vai se

moldando em busca do equilíbrio social e bem-estar coletivo. As narrativas sobre formação da humanidade e de outros seres proto-humanos se referem a uma certa inconstância, isto é, tudo para os Yanonamĩ pode estar em uma iminente transformação ou mudança (ALBERT, 1985), ao passo que para controlar essa maleabilidade e estabelecer certos equilíbrios, as relações de cuidado se fazem importantes. Daí o papel das mulheres é demasiadamente significativo como veremos adiante.

Voltando à filosofia Airo-Pai observada por Luisa Elvira Belaunde (2001), há um entendimento que é preciso empenhar-se na manutenção das relações de equilíbrio. O equilíbrio e o bem viver são valores indissociáveis que dão forma à condução da vida cotidiana. Entre os Yanonamĩ o equilíbrio também é um ponto-chave para a transposição dos mitos na vida cotidiana. A preocupação com o estado premente de transformação faz com que a busca pela estabilização e equilíbrio componha a orientação filosófica dos comportamentos Yanonamĩ seja nos rituais ou nas relações de parentesco. Essa busca pelo equilíbrio pode ser identificada também nos sentimentos de preocupação com o outro. De acordo com Catherine Alès (2000), que também estudou a cosmologia Yanomami, há um compartilhamento de valores comunitários entre homens e mulheres baseados em uma alta avaliação de autonomia pessoal (ALÈS, 2000). Embora Catherine Alès não tenha utilizado a categoria gênero como perspectiva de análise, seus trabalhos serão bastante úteis nesta pesquisa, pois no caso dos Yanomami a formalidade das relações está em prestar considerável atenção aos sentimentos e ao estado psicológico uns dos outros. Cada pessoa se esforça sistematicamente para fazer seus parentes “se sentirem bem e felizes”, de modo que quando alguém se sente triste ou zangado, toda a comunidade é afetada e, como resultado, mobiliza-se em nome do indivíduo infeliz. Cada corresidente se sente obrigado a comportar-se de maneira a acalmar a pessoa afetada, a fim de permitir reintegrar-se com um estado equilibrado de tranquilidade.

Muito do que foi percebido por Alès (2000) entre o subgrupo Yanoama ou Yanomama, pode ser correlacionado com os dados etnográficos já obtidos nesta pesquisa, a ênfase na convivialidade dada pelos Yanonamĩ é um aspecto percebido, principalmente, na produção da agência feminina em suas atividades coletivas cotidianas. Alès (2000) está dizendo que ações infelizes tais como adultério, feitiçaria não letal, ou roubo, por exemplo, afetam todo o círculo familiar, resultando em um conflito entre parentes e atingindo a saúde e bem-estar da comunidade. Se a autora considera que tudo o que causa o fechamento de parentes é temido pelos Yanomami, considero ainda que é justamente por meio da agência feminina que se encontra o esforço para evitar tudo aquilo que pode

causar mal-estar no tecido social. Mais ainda, é por meio das atividades coletivas de mulheres que se presta assistência aos parentes durante sua vida e, principalmente, no processo de moldar e diluir a alteridade de um visitante.

A lógica opera em relação aos problemas cotidianos, como decepções no trabalho, amor ou vida doméstica e nos conflitos com parentes de outras comunidades. Em cada nível, os grupos coletivo e solidário entram em cena quando uma pessoa está triste ou com raiva. É através de toda essa preocupação com uma subjetividade e seu conforto, que se expressa a solidariedade e convívio e, portanto, demonstra fortes preocupações Yanomama com uma ética de cuidado para com os corresidentes e vizinhos. Alès (2000) enfatiza que a ética dos Yanomama no cuidado e a estética do convívio a aliança está integralmente ligada à sua política. E, no caso dos Yanonamĩ, isso é visivelmente percebido na maneira como as mulheres têm conduzido a política de sua associação, explorando através dela as relações de amizade e solidariedade. No ato de se associarem, as mulheres Yanonamĩ, transferiram para as práticas da associação suas preocupações de cuidado umas com as outras e constroem momentos de extrema alegria e felicidade por meio de piadas, brincadeiras e trocas afetivas. Durante as atividades coletivas da associação, as mulheres Yanonamĩ reproduzem *puhi* que, segundo Alès (2000), é o “princípio vital da felicidade” (p.134).

Alès (2000) se aproxima de Overing (1999) quando afirma que a filosofia política Yanomama está ancorada na autonomia e liberdade dos indivíduos, contudo, essas condições abrangem um sentido mais amplo pelo princípio de solidariedade. Como bem demonstrado por Clastres (2003) o líder não constitui a figura de um forte chefe no sentido de empregar força coercitiva, sua autoridade social e política é sustentada pelo elemento da confiança. O interesse comum conjuga a aceitação do líder, e ele se esforça para proteger e sustentar a tranquilidade, a harmonia e as relações pacíficas, dentro e fora da comunidade. O *pata* (ancião) faz discursos públicos para fazer as pessoas se sentirem que não estão sozinhas, os líderes se encarregam de agrupar e discutir assuntos em público, mas não tem poder de decisão, pois todos os problemas são coletivamente discutidos. A unidade ontológica dos Yanomami está integrada a um nexos mais amplo de solidariedade e reciprocidade com os outros, enquanto cultivam a autonomia, são abrangidos pelo princípio superior de responsabilidade coletiva (ALÈS, 2000).

O espírito de membro coletivo responsabilidade educacional e coletiva é ensinada às crianças através de participação no sistema econômico e ritual. Alès (2000) relata que as crianças precisam cooperar entre si em todas as atividades diárias de trabalho e a

severidade se manifesta em relação a uma criança que se recusa a ir buscar ou cuidar de seus parentes. A participação, seja ela aparentemente passiva, através da mera presença na economia, tarefas domésticas e rituais, é altamente valorizada pelos Yanomami. Isso faz com que a simples presença seja elementar à solidariedade e está na raiz da construção da confiança e das relações de uma pessoa. A palavra *Ko-Kamou* que significa congregar, estar juntos, segundo Alès (2000), também é encontrada entre os Yanonami com a mesma significação. *Ko-kamou* entre Yanomama (ALÈS, 2000) e Yanonami marca a reciprocidade e a solidariedade nas festas, diálogos cerimoniais e, como mostrarei aqui, as atividades da associação de mulheres. Concordo com Alès (2000) em considerar que a unidade principal de solidariedade consiste em um núcleo de parentes apoiados por “aliados reais”: grupos de irmãos e filhos ou de pais com os filhos são a linha principal na qual os grupos de solidariedade são formados. Porém, observo que para entender esta solidariedade em Maturacá é importante considerar as relações de gênero nesta política moral, uma vez que a agência feminina Yanonami continua sendo produzida em outros espaços interétnicos baseada no ethos fundamental da confiança e cooperação. Considero que este princípio continua sendo mantido essencialmente pelas ações de mulheres.

Sendo a solidariedade um aspecto da formalidade Yanomami, ela consiste, por sua vez, um dos valores comunitários, uma ferramenta de convívio para a produção da socialidade e autonomia de cada indivíduo. Tais regras éticas e morais são também identificadas entre o subgrupo Yanomami Sanöma que, segundo a antropóloga Sílvia Guimarães (2005), o rompimento com certos princípios que regula as relações, tais como mentir, sovinar, se irritar facilmente ou não obedecer a um ancião, pode levar um Sanöma a transformar a sua condição de ser humano. Ao narrar os mitos de origem dos ancestrais, animais de caça e plantas, a autora analisa que o universo transformacional é imperativo e, para controlar o metaformismo, é necessário seguir regras sociais e rituais cotidianos. Sendo, portanto, só o xamã capaz de possuir habilidades de experimentar as transformações corpóreas acessando outros modos de vida e retornar ao mundo Sanöma ileso.

Regras de etiqueta com o corpo, com os parentes, com os visitantes e com ‘os outros’ (afins) configuram o princípio da convivialidade entre os Sanöma, regulam a vida em sociedade para o bem-estar comunitário e autonomia individual (GUIMARÃES, 2005). De acordo com esse trabalho etnográfico, o corpo Sanöma é formado por partes internas e externas e o *pilli oxi* é a sua parte interior, é onde se encontra a vitalidade da pessoa, seu estado físico e emocional. O cuidado com este corpo interior está

completamente ligado ao equilíbrio e controle de práticas sociais e os rituais desse processo dependem, sobretudo, das relações com seus parentes. Pois, é no ato dar algo ou receber algo, que você pode estar produzindo substâncias letais ou curativas ao corpo interior. Para os Sanõma, segundo Sílvia Guimarães (2005), o ato de comer é um ato que constrói relações de identificação, diferenciação e transformação, pois a comida sela relações de paz, uma vez que quem prepara a comida deixa sua marca e os comensais passam a ter um pouco da essência de quem fez, criando uma consanguinidade, neutralizando a sua alteridade e anulando a sua parte desconhecida.

Da mesma forma que a comida, os objetos e os produtos da roça possuem desdobramentos do corpo da pessoa, de modo que seus fluidos são materializados e transmitidos durante as relações de troca. Nada orgulha mais um Yanomami que trabalhar até o fim do dia para alimentar os parentes e colegas próximos, e de obter através da coleta, caça ou roça os meios de proporcionar-lhes felicidade e bem-estar (ALÈS, 2000, p.134). O ato de alimentar, além de ser uma transmissão de fluidos corporais que ajudam a formar uma criança e criar consanguinidade (GUIMARÃES, 2005), é também uma das preocupações mais exigente, pois ele consiste na criação de relações sociais e efetivas que absorvem os Yanomami, especialmente quando se juntam para comer no final da tarde (ALÈS, 2000). É nas reuniões de mulheres para o preparo de alimentos com homens e crianças em volta do fogo que se cria um clima relacional e sociopolítico, nessa socialização que se estabelecem as relações de confiança.

Nesse ponto, retomo a minha ênfase na agência feminina, acrescentando que por serem as mulheres que fazem os alimentos compartilhados, elas acabam por possuir um papel central de catalisar as relações de confiança. Guimarães (2005) já havia mencionado que para os Sanõma a importância da mulher está justamente em neutralizar a agressividade de inimigos e visitantes por meio da distribuição dos alimentos que ela preparou e produziu em sua roça, tornando este outro mais próximo. A mulher também é quem amamenta o recém-nascido transmitindo seus fluidos corporais para o bebê através do leite; ela alimenta as crianças e demais parentes com o *xibé* feito da farinha cuidadosamente manipulada e preparada por ela. Este ato feminino de alimentar os seus e os outros configura o elemento principal da agência feminina na socialidade. Isto faz da mulher Yanonami e Sanõma possuidora de um papel importante na construção das relações formais de solidariedade que regem a política de convivência e regras sociais Yanomami.

Comer com os visitantes é um ato de diplomacia que cria laços de solidariedade ou aliança. Parte da qualidade agressiva do outro é anulada ou suspensa, como se a comida compartilhada fosse um solvente de discórdias. Contudo, essa não acontece ao ponto de provocar mudanças definitivas e irreversíveis na cadeia de relações intercomunitárias. É interessante ressaltar que os alimentos que circulam no contexto de relações pacíficas entre grupos distintos são sempre feitos pelas mulheres. São elas que comandam o espaço doméstico, elas que permanecem em casa após o casamento, conforme a regra uxorilocal. (GUIMARÃES, 2005, p.171)

Em sua etnografia com os Sanõma, Sílvia Guimarães (2005) menciona como a perspectiva de gênero marca o início e fim da vida na fabricação das relações sociais. Há uma distribuição de papéis entre homens e mulheres que são simbólicas em algumas cerimônias: enquanto no ritual fúnebre o homem que prepara o mingau de banana tomado com as cinzas do morto, as mulheres preparam o *chibé*, essencial na criação da vida. A gestação e a cremação marcam o início e o fim da vida e sublinham os papéis sociais opostos e complementares de homens e mulheres que se revezam na manutenção do equilíbrio ontológico entre ser e deixar de ser Sanõma (GUIMARÃES, 2005).

A agência feminina entre os subgrupos Yanomami é muito presente nas narrativas mitológicas, onde o equilíbrio ontológico depende duplamente das ações de ambos os gêneros. Como no estruturalismo Lévi-Straussiano, a origem dos Yanomami vem das ações de dois irmãos de personalidades opostas, mas cujo equilíbrio entre ambas garante o surgimento do cosmo (GUIMARÃES, 2005). Por sua vez, uma mulher está presente na vida desses dois irmãos, vários subgrupos apresentam o surgimento da mulher a partir da pesca realizada por um desses dois irmãos, *Omawë*, para os Yanonami, *Omama* para os Yanomae, ou *Omawö*, para os Sanõma. A ancestral das mulheres de hoje vem dessa mulher pescada. *Omama* e *Yoasi* são os irmãos demiurgos que pescaram a mulher *Tuëyoma* (KOPENAWA e ALBERT, 2015). O primeiro irmão é o criador das coisas boas, pretendia produzir os Yanomami de uma madeira resistente para garantir-lhes imortalidade, criou os espíritos protetores da floresta, das águas e dos animais. Já *Yaosi* com seu sopro fez surgir os seres maléficis, as doenças e epidemias (op. cit). Entre os Yanonami a oposição entre bem e mal não é tão bem definida, mas existe uma dualidade entre criadores e transformadores expressa nos irmãos *Omawë* e *Yoasiwë*, tendo sido *Omawë* quem pescou e copulou com a mulher sucuri (*Raharariyöma*) a quem deu origem à humanidade Yanonami¹⁴. Assim como no universo Sanõma (GUIMARÃES, 2005), as

¹⁴ *Omawö* e *Soawö* são os irmãos que deram origem ao surgimento do mundo e pessoas Sanõma (Guimarães, 2005)

mulheres Yanonamĩ também estão sempre associadas ao mundo aquático, todos os parentes de *Omawë*, sogros, cunhados e cunhadas são descendentes do espírito sucuri que vive no fundo dos rios. Segundo o xamã Davi Kopenawa (Kopenawa e Albert, 2015) as primeiras evidências de que um homem está sendo escolhido pelos espíritos para se tornar xamã é ter sonhos com as mulheres das águas, as parentes da *Tueyoma*. Entre os Yanonamĩ, a mulher de *Omawë*, *Raharariyõma*, é filha de *Raharariwë*, são gente das águas que vivem como os Yanonamĩ no fundo dos rios, mas que usa o invólucro de peixe para não serem visíveis aos olhos humanos comuns. Somente o xamã, após se alimentar com o *epena*, transita por este universo aquático, e dos espíritos de modo geral, para manter o equilíbrio entre as diversas ontologias. E para se tornar um xamã o menino deve ter sua imagem roubada pelas mulheres das águas e deve se casar com elas antes de ser preparado (KOPENAWA e BRUCE, 2005).

As mulheres possuem uma importância na cosmologia Yanomami, além de terem dado origem à humanidade Yanomami e despertarem a vocação xamanística, são também as mulheres espíritos que atraem e incentivam os espíritos a entrarem no peito de um xamã (KOPENAWA e BRUCE, 2005). Os xamãs fazem descer as mulheres espíritos que com seus feitiços e perfumes convidam outros espíritos para dançarem em uma espécie de festa, um *reahu*. No livro “A queda do céu”, o xamã Davi Kopenawa relata que durante as sessões xamânicas de cura sobre uma criança recém-nascida, os espíritos das mulheres das águas também são acionados para cuidarem do bebê, darem banho e refrescar seu corpo doente com água e plantas. O papel das mulheres na ontologia dos espíritos é exercer a cura e a fertilidade, no caso dos frutos da roça, os xamãs acionam o espírito da fertilidade feminina *ne ropeyoma*: a mulher planta, bananeira, pupunheira, engravidam e fazem nascer os frutos e todos os produtos das florestas (KOPENAWA e BRUCE, 2005). É o espírito do morcego e do pássaro *marokoaxirioma* que copulam com as duas espíritas e fazem a gestação das árvores e dos frutos. Entre os Yanonamĩ o processo de plantação de bananeiras e pupunheiras é ritualizado pelas mulheres em uma combinação de cuidados com as mudas e cantos às espíritas *Kuratayõma* e *raxayõma*.

No que tange a formação de parentesco, a descendência patrilinear é formada pela transfusão de substância de pai para filho durante a concepção, já a fabricação do laço de parentesco da mãe com o filho se dá pela alimentação (GUIMARÃES, 2005). Assim, a potencialidade das mulheres está tanto na fertilidade como na consubstancialização, justamente no processo de engravidar e manejar a vida de uma criança durante e depois da gestação. Da mesma maneira, tudo que há nas roças e nas florestas é fruto da

fecundidade dos seus espíritos que copulam com as árvores e fazem nascer frutos e plantas comestíveis (KOPENAWA, 2015). Inspirada nas análises de Silvia Guimarães (2005) sobre a formação da pessoa Sanomá, é possível correlacionar que, se o espírito da fertilidade dá a vida às florestas, as mulheres, por suas vez, dão a vida à criança no processo de cuidado e alimentação, não é à toa que são as mulheres as detentoras dos conhecimentos sobre ervas curativas e frutos do mato não domesticados, elas sabem quais comerem e como se deve comê-los. Por estarem vinculadas ao poder da fertilidade, as mulheres detêm o conhecimento de substâncias que produzem vida, seja através da comida, das plantas medicinais ou manejo de alimentos da roça, mas, ao mesmo tempo, as substâncias femininas podem ser nocivas, se não forem controladas. Segundo Kopenawa (2015), o cheiro da vulva das mulheres espanta os espíritos do xamã em preparação e seu sangue menstrual atraem animais perigosos do fundo dos rios. Tanto nas narrativas Sanoma (GUIMARÃES, 2005), Yanomae (KOPENAWA, 2015) e Yanonami o sangue menstrual se origina quando o irmão demiurgo benfeitor retirou o peixe enguia que havia dentro da mulher e os dentes da sua vagina que pareciam um peixe piranha. Desde então a mulher passou de peixe para sua especificação humana e este sangue menstrual precisou ser tratado de maneira correta para que não se subverta a ordem cósmica (GUIMARÃES, 2005). Assim, entre os Yanomami a mulher em sua primeira menstruação e em todas as situações que o sangue flui – parto e período menstrual – precisa ficar reclusa, não podendo ter contato com água para não atrair cobras agressivas. A menstruação é um estado liminar que marca a fertilidade da mulher humana com a sua origem aquática; por isso, contém substâncias perigosas que precisam ser controladas para a manutenção do equilíbrio entre universos ontológicos.

A agência feminina e suas substâncias possuem uma dualidade entre a potência criativa da vida e, ao mesmo tempo, o poder de causar um desequilíbrio cósmico se não for bem manejada da mesma forma que qualquer comportamento excessivo é também perigoso. Como vimos em Alès (2000) é preciso controlar o mau-humor e a infelicidade através das ações solidárias de cuidado entre parentes. A raiva, por exemplo, precisa ser performatizada e controlada. Assim, é no processo de convivialidade que os Yanomami criam mecanismos para amenizar a raiva dos parentes próximos, pois este sentimento pode ocasionar na metamorfose tal como nos relatos míticos de histórias dos antepassados que viraram animais. O demiurgo estabeleceu restrições, regras de etiqueta, relação de cuidado com os alimentos e com o corpo, definiu a vida em sociedade e a sociabilidade, de modo que o não respeito a estas formalidades causa a desordem na condição humana

e na organização cósmica como um todo. De acordo com Guimarães (2005), entre os Sanõma, a corporalidade é altamente maleável. Quando não há um respeito considerável com as regras de reclusão na puberdade feminina, com as regras de reclusão do guerreiro, ou o Sanumá deixa de controlar sua raiva e seus sentimentos egoístas, e se rende a práticas incestuosas, os Sanõma transformam-se em algo diferente. A força da desordem e da informalidade pode resultar em transfiguração, levando o Sanõma a perder suas condições humanas, como ensinam as histórias de seus antepassados. Isto significa que a formação da pessoa é um processo continuado ao longo da vida que depende da ética, do cuidado com as relações e do controle das emoções e de substâncias corpóreas de homens e mulheres.

A ética do cuidado é uma apropriação conceitual que Silvia Guimarães (2021) faz ao analisar os efeitos da pandemia da COVID-19 entre os Yanomami, destacando que o conhecimento situado e o pensar com cuidado são fundamentais para a existência dos povos indígenas de modo geral. Para os Yanomami o saber e o pensar estão intrinsecamente ligados a uma rede de relações que possibilitam a construção dos mundos em que vivemos. Nessa rede de relações a ética do cuidado implica em ações práticas cotidianas que são ético-afetivas vitais, baseadas na interdependência e no cuidado mútuo (GUIMARÃES, 2021). A concepção de cuidado é vista como uma exigência ontológica de relacionamento nos mundos, sendo uma força relacional que move as existências interdependentes.

A ética do cuidado, como elaborado por Bellacasa (2012) vai além de simples ações de assistência ou benevolência, sendo uma forma de pensar e agir que reconhece a interconexão entre todos os seres e a importância de cuidar do outro e do ambiente em que se vive. “Essa ética do cuidado ou ‘pensar com o cuidado’, se refere a um conhecimento situado, significa que saber e pensar são inconcebíveis sem uma multidão de relações que também tornam possíveis os mundos com os quais pensamos” (GUIMARÃES, 2021, p.20). Tal ética implica em uma atitude de responsabilidade e respeito pelas relações que sustentam a vida, promovendo a harmonia e o equilíbrio entre os seres humanos, a natureza e o cosmos. No contexto dos povos indígenas, principalmente no caso Yanomami, a ética do cuidado se manifesta nas práticas cotidianas que buscam preservar a vida em todas as suas formas, respeitando os ciclos naturais, as relações com os espíritos da floresta e a sabedoria dos mais velhos. Essa abordagem ética está profundamente enraizada nas cosmovisões indígenas, como argumentado por Guimarães (2021), que reconhece a interdependência e a reciprocidade como princípios

fundamentais para a existência e a sobrevivência coletiva. Em suma, a ética do cuidado não se restringe apenas às relações humanas, mas se estende a todas as formas de vida e ao ambiente na totalidade. É uma forma de estar no mundo que valoriza a conexão, a solidariedade e a preservação da teia da vida, reconhecendo que o bem-estar de cada ser está intrinsecamente ligado ao bem-estar do todo. Na esteira de Bellacasa (2001), o cuidado não é apenas um conceito moralizador, tampouco é exclusivamente um comportamento designado às mulheres no âmbito do trabalho reprodutivo. Pelo contrário, o cuidado emerge como uma demanda ontológica nos relacionamentos entre mundos.

Como já mencionado, as mulheres são importantes neste processo do manejo da raiva que para os Yanomami constituem a manutenção da socialidade. Não apenas por meio da comensalidade que as mulheres atuam no controle da belicosidade. Já presenciei entre os Yanomami a ritualização dos pedidos de paz por mulheres anciãs. As *Wayõma* são as mulheres emissárias da paz e formadoras de hermenêutica que tem o papel de levar mensagens de apaziguamento em incursões guerreiras ou nas visitas realizadas em comunidades desconhecidas. Elas criam o contato pacífico entre os líderes de cada comunidade para pronunciar a amizade e as relações de troca entre grupos de diferentes. Kopenawa (2015) confirma essa importância das mulheres:

Assim, uma vez mortos os poucos grandes guerreiros em estado de homicida ònokae, os outros homens, menos briguentos, sempre acabavam querendo fazer as pazes. Então, eram as mulheres mais velhas que tomavam a dianteira para proteger as pessoas de sua casa, pois as mulheres não levam flechas. Elas chegavam perto da casa dos inimigos e gritavam: “Não tenham medo, não fujam! Aê! Somos mulheres, não nos flechem! Aê! Viemos como amigas! Aê!”. Desse modo, elas reestabeleciam o contato e os homens podiam vir algum tempo depois para entabular um diálogo de convite hiimuu com seus antigos adversários. (p. 446)

Os Yanomami compreendem que a raiva e as relações jocosas com desconhecidos são problemáticas para a socialidade, por isso ora estão performatizando a raiva em duelos para contê-la, ora estão criando mecanismos de diluir a agressividade de potenciais inimigos por meios dos alimentos das mulheres, ou ritualizam a guerra nas vinganças de mortes de parentes por meio de feitiçarias (ALBERT, 1985). Em todos os esses casos percebemos o papel do xamã e da mulher na moldagem dessas relações de alteridade e conflito.

A manutenção do equilíbrio é uma preocupação Yanomami, inclusive dentro da simbolização da violência. Bruce Albert (1985) vai dizer que, de certa forma, tudo é feito dentro da organização social Yanomami para canalizar a violência, evitando-a ou

fornecendo-lhe estruturas formais: as regras de expressão da raiva, a ritualização dos confrontos (duelos ou guerra), ou as brechas feitas para ele (humor, generosidade). Isto é, além de não compactuarem com uma informalidade nas relações, os Yanomami, tendem a ritualizar e performatizar suas relações de conflito. O ideal de masculinidade, por exemplo, está vinculado, segundo Albert (1985), a categoria *waithiri* que é denominada ao homem que possua a capacidade de ser feroz em combate e rápido para demonstrar publicamente o poder de sua determinação quando a situação o exigir. Mas, ao mesmo tempo, este ideal masculino precisa se mostrar, em seu cotidiano, pouca consideração por seus bens, não ser mesquinho, virtuoso em questões de ironia e autodepreciativo, demonstrando sempre um bom humor consigo mesmo (ALBERT, 1985). Este homem *waithiri* deve apresentar constantes demonstrações formalizadas de bravura e agressividade, ritualizando a luta para atenuar a raiva. “Até a guerra Yanomam é mais “boa de pensar” do que boa de matar “(o que não hesita em fazer, no entanto, ocasionalmente).” (ALBERT, 1985, p.98).

Ao desconstruir reputação etnocêntrica dos “Yanomami ferozes”, Albert (1985) aponta que a violência entre os Yanomami é culturalmente valorizada, mas estritamente codificada, supervisionada e formalizada, restringindo suas vítimas reais a uma taxa relativamente baixa. Assim, as relações de hostilidade que propulsiona a guerra, estão estruturadas na organização sociopolítica que, segundo Albert (1985), se define em círculos concêntricos, onde a partir do grupo de residência as esferas de relações estão correspondendo ao distanciamento espacial, isto é, quanto mais adjacente o espaço mais exterior é a relação e, portanto, alvo de negociações mais ou menos tensas entre parentes.

Albert (1985, p. 190-234) demonstra que a classificação do espaço sociopolítico yanomami é sociocentrada, desenha esferas de relações projetadas geograficamente no espaço ao redor de uma comunidade. As relações vão se tornando mais hostis à medida que se passa às esferas mais exteriores, ou seja, em que se afastam da própria comunidade; enquanto as trocas “reais” são, no mesmo sentido, substituídas por agressões simbólicas. Esse espaço sociopolítico diz respeito às relações internas, que implica na classificação ontológica de seres humanos, espíritos e animais comestíveis, onde a regulação destas relações está na proporcionalidade que cada categoria é considerada mais ou menos humana. Embora inimigos e parentes possuam um corpo semelhante, partilhando em larga medida dos mesmos afetos e moralidade, ocorre aqui uma espécie de gradação orientada pelo distanciamento geográfico entre grupos e comunidades: os grupos de

parentes e inimigos têm sua moral moldada nas relações de troca e, portanto, os níveis a que são atribuídos humanidade.

Abert (1985) nos faz compreender que apesar da predação generalizada, onde todo humano é um potencial inimigo (guerreiro, caçador), é através da aliança reiterada e as trocas constantes que se estabiliza o potencial canibal do outro, o corpo é o limite para definir a alteridade. Isso significa que, uma vez sendo a predação generalizada, o parentesco é, portanto, o caminho para a criação de estabilidade, e sendo uma relação está sujeito a construção e a fabricação, assim como o corpo que também não é dado a priori. Dentro desta política sócio-centrada, assim como as relações com inimigos são construídas por uma interação mais ou menos hostil, na esfera de interação interna as relações de parentesco estão sempre sendo retomadas como aquilo a ser continuamente afirmado e produzido de modo a se evitar a ameaça premente do seu potencial predador. Os diferentes grupos locais são expressão de um ideal de vida moralmente almejado, continuamente buscado e produzido por meio de relações formais de solidariedade, como lembrado por Alès (2000), contra um fundo de hostilidade generalizada. A socialidade se desenha a partir da moralidade do parentesco e tem por base o pressuposto da oposição entre humano/sujeito e o predador/outro. Por este motivo, a morte de um inimigo é vivida como um ato de predação, um canibalismo simbólico no qual o guerreiro consome o sangue e outros componentes vitais da vítima, devendo submeter-se, consecutivamente a um ritual de “desintoxicação e digestão” para expelir a gordura e fluidos corporais do outro (GUIMARÃES, 2005).

Assim como as relações entre sujeitos, a relação com os alimentos e tudo e qualquer agente da floresta é lida por Albert (1985) dentro da organização do espaço Yanomami em círculos concêntricos delimitados a partir da aldeia: as roças e coletas cotidianas ocupariam a esfera adjacente às casas, enquanto os territórios de coleta e caça (individuais e coletivas) se sucederiam em raios maiores, de maneira que o espaço mais exterior – destinado às caçadas coletivas (*henimu*), que precedem as grandes festas intercomunitárias e às expedições familiares de caça e coleta (*waima huu*) (Albert 1985, p.17). Deste modo, quanto maior a distância de disposição da caça, mais letal ela pode ser, por estar marcada na posição de alteridade possuidora de espíritos e agentes desconhecidos.

Esses animais de caça eram Yanomami que adquiriram sua forma e condição atuais a partir de metamorfoses sofridas pelos ancestrais míticos a partir de violações de prescrições estabelecidas pelo Demiurgo, como ditas anteriormente (KOPENAWA, 2015). Antes disso, eles se apresentavam sob a forma humana. Assim, os componentes

espirituais destes animais, antes humanos, existe na forma de imagens *utupë* acionado pelos xamãs (ALBERT, 1985). São imagens que apresentam uma forma humana e são convocadas pelo xamã para destituir a agência daquele animal de caça e ser disposto como alimento. Neste momento os animais de caça perdem seus componentes espirituais portadores de suas substâncias letais de sujeitos e sua alteridade é neutralizada pelo que os Yanomam possam comer carne ao invés de inimigo humano.

É na esteira da tríade ontológica Yanomami (humanos, animais/plantas e espíritos) que procuro identificar a construção da agência feminina nesses processos de formação de corpo e pessoa analisados pelos pesquisadores trazidos até aqui. Se é, pois, no cotidiano que os Yanomami criam o parentesco e moldam a humanidade, as mulheres são agências essenciais por estarem fortemente ligadas às relações cotidianas, à produção da moralidade. As mulheres Yanomami possuem efetiva participação na estabilização das agências nocivas do inimigo, bem como também o processo de preparação dos alimentos e da carne que complementa a ação do xamã na dessujeição do daquele animal. A mesma alteridade embutida no animal é trabalhada pelas mulheres no processo de cozimento, uma ação extremamente importante para os Yanomami que consideram o consumo de carne crua, ou semi-cozida, quase um ato de canibalismo.

Da mesma forma, alguns rituais de controle e de estabilização dos corpos, parte fundamental e fundadora da socialidade Yanomami, que devem ser realmente compreendidos como a contrapartida de uma potência de transformação, são realizados por mulheres. O sangue é um dos principais elementos manipulados, além de ser a substância em circulação por excelência, ele é o referente simbólico privilegiado do tempo individual, fundamental para o entendimento dos processos corporais (ALBERT, 1985). No momento do nascimento de um bebê o sangue feminino, por sua vez, exerce papel fundamental, pois é seu escoamento que permite que o bebê saia do corpo da mãe (LIZOT, 1988, p. 86). Uma vez que a criança se amamenta e, até os quatro anos, estará sempre pendurada na mãe, o vínculo materno é condição para a formação da criança enquanto pessoa. Como observa GUIMARÃES (2005), nos primeiros anos, a criança ainda não está completamente formada, seu corpo é mole e sua existência é incerta, assim, sua vida social futura depende dos cuidados tomados pelos pais para que seu corpo seja estabilizado. Antes disso, seu corpo deve estar estritamente ligado ao corpo da mãe para não ficar tão sujeito aos ataques sobrenaturais.

Como vimos, tanto no caso do recém-nascido, quanto nas relações com potenciais inimigos, o alimento recebido da mão de uma mulher é um operador importante na

fabricação e na determinação do corpo não muito definido, isto é, como corpo de parente, como humano na sua mais alta definição. É por meio das relações cotidianas de cuidados, em um processo vital de produção de “parentesco” que pretendo encontrar a excelência das ações femininas no quadro ontológico e, conseqüentemente, político. O parentesco, enquanto fabricação de pessoas similares, “a agência humana pode domesticar forasteiros, seja mantê-los à distância. A domesticação envolve um movimento da alteridade para a identidade” (KELLY, 2005, p. 218).

Central para a análise de Viveiros de Castro é a noção de que a afinidade (a forma da diferença) é o estado fenomenologicamente dado da relação, e de que a consanguinidade (forma da semelhança [sameness]) deve ser intencionalmente criada — em suma, a diferença e o exterior são dados e o parentesco e a semelhança são produtos da agência humana (KELLY, 2005, p.206).

Entre os Yanomami, a coresidência acontece é sustentada por uma “densa rede de inter-casamentos e por um sistema de reciprocidade econômica generalizada, de trocas cotidianas de alimentos e serviços, [...] concebido idealmente, em contraste com o exterior, como uma mônada política zelosa de sua autonomia e soberania” (ALBERT, 1985, p.201). Viver em comunidade é requisito fundamental para se tornar parente e significa o reconhecimento de uma condição humana apropriada. O entendimento de que se tornar parente é, sobretudo, agir moralmente como parente, o que inclui relações de cuidado, uso de termos de parentesco e também a fabricação de um corpo específico. A fabricação do parentesco é uma via de produção de corpos e perspectivas, o caminho que molda o comportamento para tornar-se cada vez mais humano moralmente, ou seja, mais Yanomami (KELLY, 2005, p.2019), não apenas nos momentos rituais, mas em todo o cotidiano. Os alimentos têm um papel de destaque nesse processo: seja pela sua produção, circulação, consumo ou interdição, eles são elementos fundamentais e sempre presentes na fabricação do parentesco.

Essa produção do parentesco faz parte do universo moral Yanomami, isto é, agir moralmente significa obedecer a rituais para estabilização dos corpos e respeitar regras de reciprocidade que implicam no convívio. Entre os Sanõma, os alimentos preparados pelas mulheres recebem sua marca, o que significa dizer que estão impregnados da subjetividade daquela pessoa: “todos os pertences ou criações significativas de uma pessoa parecem sofrer uma 'corporificação', adquirir sua substância” (GUIMARÃES, 2005, p.68). A comensalidade se torna assim um ato de consubstancialização

extremamente eficaz, uma vez que leva o alimento já leva consigo a marca do corpo de quem o produziu.

A economia moral da intimidade delineada por Overing (1974) constitui um elemento fundamental para entender a agência das mulheres Yanomami na construção da moralidade e dos laços de parentesco. No entanto, além disso, é presumível que elas também moldem suas próprias identidades e seus próprios corpos em relação a esses mesmos laços de parentesco que ajudam a forjar. Esse processo de moldar corpos e pessoas são executados em coletividade, juntas de suas corresidentes, em um ambiente amplamente feminino, fazendo com que a agência das mulheres Yanomami seja concentrada na coletividade uma vez que dela derivam as bases para a construção e o fortalecimento da potência feminina. As estruturas coletivas e os hábitos de cuidado compartilhados configuram certas prescrições éticas que moldam as relações de parentesco e o ser mulher Yanomami. Retomando a noção de ética do cuidado de Bellacasa (2012), foi possível notar que, entre as mulheres Yanonamĩ, ela é manifesta nas relações de convivência altamente valorizada nas aldeias.

Essas relações de convivência e compartilhamento reforçam a ideia de que certas virtudes são valorizadas e necessárias na estética da sociabilidade (OVERING & PASSES, 2000). As práticas cotidianas desempenham um papel fundamental na construção do tecido social das comunidades indígenas da Amazônia, pois são através delas que as relações interpessoais, os valores culturais e as emoções são expressas e reforçadas. Essas práticas incluem atividades como jardinagem, preparação de alimentos, narrativas xamânicas, entre outras, permeadas por um senso de convivialidade, humor e interação social. Ao participar dessas atividades diárias, os membros da comunidade fortalecem os laços de amizade, solidariedade e confiança uns com os outros. Através do trabalho conjunto e da partilha de tarefas, eles constroem uma rede de apoio mútuo e colaboração, promovendo assim um ambiente de coesão social. Esses princípios de confiança, cuidado e bom humor que norteiam o cotidiano Yanonamĩ fica evidente na associação de mulheres Yanonamĩ (AMYK).

Capítulo II: Ensaio sobre a política em Maturacá

Para falar da Associação de Mulheres Yanonami da região de Maturacá, que reúne as mulheres dos subgrupos Yanonami, é preciso situar o leitor dentro do contexto político desse subgrupo, de quando eles se viram impulsionados a se mobilizarem em defesa dos seus direitos. Ter a terra demarcada não os livrou de problemáticas complexas. E para enfrentar os desafios das ameaças constantes que o território vem sofrendo mesmo após a sua demarcação, os Yanonami se apropriaram da linguagem do branco para lutar contra invasores e a política neoliberal que permaneceu em curso.

As mulheres só vieram a aparecer nessa luta de forma explícita com a criação da Associação de Mulheres Yanonami Kumirãyoõma (AMYK), única associação de mulheres dos seis subgrupos Yanomami. No entanto, para compreender como ela se constituiu é importante analisar o percurso dos Yanomami de Maturacá na política indígena interétnica.

Neste capítulo, faço uma releitura dos dados etnográficos da minha dissertação de mestrado (FERREIRA, 2017) e retomo a discussão sobre o contexto político de Maturacá no envolvimento com o movimento indígena, atualizando alguns acontecimentos e novas estratégias em curso. Reitero que, situar a histórica mobilização Yanonami na luta indígena, não apenas proporciona o entendimento da linha cronológica que a AMYK foi criada, como também reforça a veemência do posicionamento das mulheres na política.

2.1 A AYRCA

A criação da Associação dos Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) em 1998 está ligada ao amplo movimento político disseminado pela criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro-FOIRN. A FOIRN foi criada em 1989, através da realização da I Assembleia Geral das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, seu objetivo principal é articular as várias organizações indígenas da região, visando à demarcação das terras e a preservação das culturas na luta pela garantia dos direitos previstos na Constituição Brasileira de 1988. Mais especificamente no caso do Alto Rio Negro, com a presença ameaçadora da implantação do Projeto Calha Norte no período militar. Concomitantemente, no período militar, as terras indígenas foram demarcadas em forma de ilhas, fazendo com que seus territórios tradicionais fossem todos fragmentados. Em uma conversa com o ex-presidente da FOIRN, ele relatou que em 1984 uma primeira

Assembleia ocorreu envolvendo povos da etnia Baniwa, Tucano e Yanomami, onde se elencaram propostas de solução para demarcação talhada das terras indígenas. Mas, somente em 1987, em uma segunda assembleia em que reuniram representantes do governo e os povos indígenas da região, criou-se a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) que ficou encarregada de organizar o movimento indígena da região.

A FOIRN representa mais de 90 associações de base, distribuídas em cinco regiões: Caibrim, Caianiquisse, Cbc, Cuidi e Cuitua. Cada região possui sua coordenadoria, os chamados diretores de referência, que representam as demandas diversas das diferentes regiões. Quando fundada, a FOIRN tinha por bandeira principal a demarcação de terras indígenas, assim, ela assinou aliança com ONGs transnacionais (Áustria e Noruega) que tinham por objetivo preservar as terras e culturas tradicionais dos povos indígenas em favor das questões climáticas mundiais, na qual a Amazônia é uma região de destaque. Em 1998 aconteceram inúmeras demarcações de terras indígenas de etnias do Alto Rio Negro, a partir de então os objetivos da FOIRN giraram em torno de trabalhos com desenvolvimento de “projetos pilotos” voltados para educação, saúde, piscicultura, etnoturismo e mediação das relações interétnicas entre instituições de Estado e os povos indígenas. Foi também a FOIRN que negociou para estabelecer aos comandantes dos pelotões de fronteiras um termo de convivência com as comunidades. Esses projetos possuem financiamentos de agências internacionais e apoio das missões religiosas, das Universidades e de algumas instituições indigenistas nacionais, como o Instituto Socioambiental (ISA) e o Conselho Indigenista Missionário CIMI.

A AYRCA, por sua vez, seguiu a mesma estrutura regimental e organizacional das outras 23 associações que compunham a FOIRN e representavam conjuntos heterogêneos de comunidades localizadas nos cursos do Rio Cauaburis. Na mesma forma da estrutura das outras associações, a AYRCA representa a calha do Rio Cauaburis e seus afluentes: comunidade do Rio Maiá; comunidade do Rio Inambú; Comunidade do Rio Aiari e comunidade Nazaré. Contudo, o objetivo que impulsionou a criação da AYRCA foi construir um espaço de atuação política dos Yanomami na política indígena do Alto Rio Negro através da filiação à FOIRN, uma vez que a Terra Indígena Yanomami já havia sido demarcada e homologada em 1992. Os Yanomami tiveram suas terras demarcadas antes das etnias do Alto Rio Negro. Deste modo, a criação da AYRCA esteve vinculada a FOIRN para o desenvolvimento e apoio de projetos ligados à saúde, educação e demais assessorias oferecidas pela Federação. Não obstante, seu principal propósito esteve ligado

a uma espécie de articulação empreendida pelos povos do Alto Rio Negro contra as empresas de mineração ilegais que, naquele momento, também exploravam ouro na região do Alto Rio Cauaburis/Território Yanonami:

Foi criada a AYRCA, sabe por quê? Por causa que umas firmas de mineração estavam destruindo a região que se chama de pewa. Porque era perigosa a mineradora. Por isso mais que a gente acelerou para gente ter essa força da organização, para todos que compunha a AYRCA e não deixar entrar nenhuma firma pra cá. Depois de uma Assembleia da FOIRN reunindo todas as associações, forte mesmo, conseguimos derrubar as mineradoras (Entrevista realizada no dia 23/01/2017 com Valdeir Pereira Goes em Maturacá)¹⁵

Além das manifestações contra a entrada das mineradoras na região, a AYRCA, juntamente com as demais associações do Alto Rio Negro, na V Assembleia Geral da FOIRN, posicionou-se contra a construção do ramal rodoviário que o Exército planejava construir ligando o km 115 da BR 307 (São Gabriel da Cachoeira – Cucuí) até a região de Maturacá e ao Pelotão de Fronteira. A AYRCA e a FOIRN, portanto, divulgaram uma carta onde alegavam que a estrada lhes traria transtornos e não benefícios. Embora a AYRCA tenha surgido a partir da política indígena do Alto Rio Negro, não garantiu a efetiva inclusão dos Yanonami às políticas da região. Durante muitos anos, eles se queixavam de um certo distanciamento da FOIRN com relação à política da região Maturacá. Além disso, apesar desse vínculo de atuação com a política rio negrina, muitos desconhecem a presença dos Yanonami na subdivisão étnica-geográfica do Alto Rio Negro. O subgrupo Yanonami do Amazonas acaba se encontrando no limbo de pertencer tanto aos movimentos políticos dos seus parentes de Roraima, quanto ao movimento indígena do Alto Rio Negro por meio desse vínculo histórico com a FOIRN. Isso acontece também, porque, ao mesmo tempo que enfrentam desafios característicos do território Yanomami, com diversas ameaças perante a sua dimensão geográfica, também lidam com as problemáticas do Alto Rio Negro.

O contexto sociogeográfico do Rio Negro, ao qual os Yanonami estão ligados politicamente, compreende o atual município de São Gabriel da Cachoeira, com uma extensão aproximada de 112.115 Km². O município localiza-se na região de fronteiras nacionais entre o Brasil, Colômbia e Venezuela, sendo que toda totalidade de sua

¹⁵ Optei por utilizar nomes fictícios para os interlocutores da pesquisa de campo por duas razões. A primeira delas em respeito a importância Yanomami dada ao nome pessoal, sobretudo de uma pessoa falecida. Falecimento e outras fatalidades podem ter ocorrido no interstício entre pesquisa de campo e escrita. A segunda razão é justamente pelas análises de alguns conflitos internos ocorridos durante a pesquisa que poderiam propiciar exposição desnecessária aos moradores de Maturacá.

população é indígena e encontra-se distribuída em cerca de 450 comunidades situadas ao longo do Rio Negro e afluentes, tais como Uaupé (Tique e Papuri), Içana, Xué, Aiari, Caiari, Cubate, Curicuriari e Marié (OLIVEIRA, 1995, p. 18).

A região do Noroeste Amazônico, que abrange a bacia do Alto Rio Negro, onde a linha fronteira entre o Brasil e a Colômbia faz um desenho que lembra uma cabeça de cachorro, é habitada tradicionalmente já pelo menos dois mil anos por etnias que falam idiomas pertencentes a três famílias linguísticas: Aruak, Maku e Tukano. (POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, ISA, 2017).

Como indígenas de territórios regularizados abrangendo mais de um estado da Federação, Amazonas e Roraima, os Yanonamĩ da região de Maturacá sempre transitaram por entre os contextos políticos dos dois estados. Por um lado, o acesso às políticas públicas indigenistas e sua visibilidade étnica e cultural como “Povo Yanomami” costuma referenciá-los como indígenas de Roraima. Por outro, sua atuação política e diálogo com o movimento indígena estão também relacionados ao Alto Rio Negro, no estado do Amazonas. Para fortalecer os vínculos com a política do Alto Rio Negro, durante muito tempo, os Yanonamĩ da região de Maturacá participaram das assembleias da FOIRN a fim de questionar o reconhecimento da região do Rio Cauaburis enquanto micro-região a ser incluída nos sistemas regionais de atendimento da FOIRN. Menezes (2010) chama atenção para este fato desde 2004. O autor aponta que já neste período havia enormes críticas por parte da AYRCA com relação a esta exclusão e falta de visibilidade dos Yanonamĩ no Rio Negro e o vínculo maciço da etnia à Roraima. Em 2017, quando escrevi minha dissertação, essa ambiguidade estava mais latente em Maturacá.

Na época, o tema central das conversas que tive em campo era sobre esse limiar da política indígena que os Yanonamĩ se encontravam. Queixavam-se da falta de articulação com a política Yanomami organizada em Roraima, porque pouco participavam das decisões e discussões afeitas aos serviços indigenistas oferecidos pelo Estado destinado a toda TIY. Ao mesmo tempo, sentiam-se não tão pertencidos ao movimento indígena do Alto Rio Negro e, mesmo com a AYRCA, pouco transitavam nos ambientes de decisões da FOIRN. Acompanhei um pouco desse drama e como ele foi se dissipando com fortalecimento das associações em Maturacá (AYRCA e AMYK). Atualmente, é possível considerar que os Yanonamĩ de Maturacá conseguem construir participação efetiva em ambas as regiões e, ao mesmo tempo, definir de forma autônoma

a diversidade de campos de atuação. Eles próprios fazem questão de estarem presentes em ambos os contextos e contribuírem com a luta indígena de formas diversas. Como antes, pareciam situar-se na periferia do movimento indígena, hoje, atuam amplamente.

Isso começou a acontecer quando criaram a AMYK, associação de Mulheres, e, em razão da forte presença feminina no movimento rio negro, essa relação se fortaleceu. Como não havia organização de mulheres dentro da Terra Indígena Yanomami, as mulheres de Maturacá buscaram na FOIRN oportunidades de fortalecimento político. A FOIRN pode ser considerada um dos agentes centrais no processo de construção da associação das mulheres, pois esteve na primeira assembleia e tem dispensado todo apoio técnico, logístico e funcional no desenvolvimento burocrático da AMYK. Ao comentar sobre essa problemática da participação política com uma das mulheres da associação, ela relata que a atuação da FOIRN junto aos Yanomami era bastante restrita, mas somente efetivou-se após a criação da associação das mulheres – AMYK. Atualmente, a maior fonte de escoamento de artesanatos produzidos pelas Yanomami é a loja Wariró – loja vinculada a FOIRN, criada e gerida pelo movimento de mulheres indígenas existente dentro dela, o Departamento de Mulheres da FOIRN (DMIRN). Não somente na gestão da comercialização, o DMIRN, tem apoiado as mulheres Yanomami em suas diferentes ações e projetos, como também tem fomentado essa participação política em assembleias de todas as associações do Rio Negro e eventos da Federação. Esse vínculo se intensificou com as mulheres, mas se estendeu à AYRCA.

A vinculação dos Yanomami do Amazonas ao Estado de Roraima nos trabalhos etnográficos, ocorre em razão de Boa Vista ser o principal ponto de escala para grande parcela das pessoas que entra e sai de expressiva parte da Terra Indígena e de referência das políticas públicas implementadas pelo governo. Também em Boa Vista está o principal ponto de articulação e manifestação política de importantes setores indígenas e indigenistas vinculados aos Yanomami, tal como a Hutukara (Associação Yanomami) e a antiga Comissão Pró-Yanomami (CCPY) que hoje tem suas atividades encabeçadas e atualizadas pelo Instituto Socioambiental (ISA).

Diferentemente da AYRCA, a associação Hutukura foi criada quase dez anos depois e contou com o apoio de algumas entidades movimentadas por agentes não indígenas: a Comissão Pró-Yanomami (CCPY) e a Embaixada da Noruega e a Rainforest Foundation – ONG da Noruega. Foi criada em novembro de 2004, na aldeia Watoriki durante uma assembleia geral do povo Yanomami convocada pelo xamã e líder, assim chamado, Davi Kopenawa. Ao contrário da AYRCA que é fruto de um movimento

indígena de toda região do Alto Rio Negro, a Hutukara surge a partir das articulações de combate ao garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami, envolvendo o líder Davi Kopenawa com a ONG Norueguesa e a CCPY. Atualmente existem cerca de dez organizações indígenas dentro da Terra Indígena Yanomami. A primeira a ser criada na TIY foi a AYRCA¹⁶. No entanto, A Hutukara, presidida por Dário Kopenawa, filho do Líder Davi Kopenawa, é a mais conhecida entre elas por ser a principal interlocutora na política interétnica contra o garimpo. A HAY não possui um recorte regional bem definido, buscando difundir uma visão mais abrangente de representação política na TIY.

Nome da associação	Origem
Associação dos Yanomami do Rio Cauaburis e seus Afluentes - AYRCA	Comunidades do Rio Cauaburis - Yanomami
Hutukara	Criada na aldeia Watoriki região Demini - Yanomae
Kurikama	Comunidades do Rio Marauíá - Yanomami
Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima	Ninam
Hwenama Associação dos Povos Yanomami de Roraima	
Associação Wanasseduume Ye'kwana - SEDUUME	Povo Ye'kwana
Associação das Mulheres Indígenas Kumirayoma - AMYK	Comunidades do Rio Cauaburis - Yanomami
Associação Ipasali Sanöma	Sanöma
Urihi Associação Yanomami	Região do Surucucu

¹⁶ A associação Associação Wanasseduume Ye'kwana (SEDUUME) representa o povo Ye'kwana situa-se dentro da Terra Indígena Yanomami sua participação é significativa nas discussões pelos direitos territoriais, no sentido de somar forças à luta geral que compreende a conservação da terra onde todo esse povo vive.

Associação Yanomami	Parawami	Povo Yanomami do Rio Demeni
------------------------	----------	-----------------------------

Além dessas organizações que compõe o cenário da política da Terra Indígena Yanomami na luta propriamente indígena por seus direitos e defesa o território, existem também as organizações escolares, focadas nas reivindicações de direitos Educacionais dos Yanomami e mobilizadas também pelos próprios Yanomami: Associação de Pais e Mestres Comunitário (APMC) e Círculo de Pais e Mestres Escola Estadual (Indígena) Apolinário Gimenes (CIPAMESAG).

Os Yanomami atuam politicamente dentro do movimento indígena através dessas associações em interface com as organizações maiores que respondem pela macrorregião, como a FOIRN, no caso dos Yanomami dos Amazonas, e a APPIR (Associação dos Povos Indígenas do Estado de Roraima), no caso de Roraima. Além dessas instituições representativas, há também a Horonami, associação que representa os Yanomami da Venezuela. Esta associação não faz parte do contexto da TI Yanomami do Brasil, todavia representa parte desse grupo étnico em assembleias e nas conferências anuais do Povo Yanomami e Ye'kuena.

Embora haja tantas organizações dentro da Terra Indígena Yanomami, a Hutukara concentra as mobilizações de todo o território. Cada associação responde pela especificidade de sua região e a Hutukara tem o domínio da articulação para fora da TIY, com agentes nacionais e internacionais. Ela é também considerada, pelos não-indígenas, como o instrumento de representação política de todos os Yanomami. A Hutukara tem se dedicado a defender e atuar nos projetos de gestão territorial investidos como estratégia de combate ao garimpo, políticas públicas de educação indígena e da saúde Yanomami. Foi, também, protagonista importante, nos últimos cinco anos, contra a desenfreada invasão de garimpeiros ocorrida durante a pandemia.

A Hutukara possui sua sede em Boa Vista para facilitar a sua atuação nas demandas que dizem respeito às relações de Yanomami com não-indígenas, propõe projetos de abrangência a todo território. Um exemplo desse tipo de projeto é o de implantação de sistema de radiofonia em diversos Polo-base das diversas aldeias, projeto cuja primeira modalidade foi financiada pela Oi Telemar no período de 2007-2008, de modo a permitir um intercâmbio entre a Hutukara e as aldeias, a fim de compartilhar as decisões tomadas.

No que tange a visibilidade, sem dúvida a Hutukara é mais reconhecida para fora. Em geral, os órgãos representantes do governo procuram a mesma para resolver as questões relativas ao povo como um todo¹⁷. É visível a participação do líder Davi Kopenawa em fóruns, nacionais e internacionais, em reuniões e discussões sobre a política indígena. Ele é reconhecido como líder representante do povo Yanomami, por possui bastante experiência no meio indigenista por ter trabalhado na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), tornando-se conhecido mundialmente como uma liderança apta a falar pelos direitos indígenas e ambientais dos povos do Brasil, tal como o líder Raoni Kaiapó.

Por algum momento, os Yanonami de Maturacá estiveram preocupados com a visibilidade do seu povo frente a sociedade nacional. Essa preocupação desenhou, na época, os rumos da minha pesquisa de mestrado. Teciam críticas à centralidade da Hutukara nas negociações da política indígena, pois se sentiam marginalizados dentro da “comunidade imaginada” Yanomami. Em 2023, com a crescente invasão garimpeira e repercussão midiática da situação desumana em que se encontravam os Yanomami de Roraima, os Yanonami de Maturacá, através da FOIRN, fizeram uma denúncia contra a invasão garimpeira em sua região. Argumentavam que a ênfase na expulsão dos garimpeiros na região de Roraima poderia empurrá-los para o outro lado do território, no Amazonas, e pediam que a proteção do território integralmente, atentando-se para as possíveis invasões em todas as regiões. Esse exemplo demonstra como os Yanonami estão atentos à política indígena e sabem acionar seus diferentes recursos, sejam eles no estado de Roraima ou no município de São Gabriel da Cachoeira, mas estão, principalmente, atentos à dissipação da centralidade do poder.

Carvalho (2015), ao procurar entender o movimento político dos Yanomami, realizou uma análise ampla apontando para as especificidades do próprio movimento indígena Yanomami, onde a fragmentação em variadas associações, as quais descrevi, são reflexos da organização social Yanomami que impedem o surgimento de um poder superior acima de todo povo. Neste sentido, podemos compreender que a necessidade de buscar visibilidade para as lideranças de Maturacá e para a AYRCA na mesma proporção que a Hutukara e o líder Davi Kopenawa pode ser um reflexo daquilo que Clastres (1979)

¹⁷ A Hutukara atualmente possui inúmeras entidades dedicadas ao financiamento de seus projetos: Catholic Agency for Overseas Development; a NORAD (Embaixada da Noruega); o financiador da construção de barco para região Ajuricaba Guilherme Peirão Leal; a Rainforest/EUA; a Telemar que garantiu a instalação do sistema de radiofonia (CARVALHO, 2015) e o ISA que atua também no apoio do Plano de gestão territorial e ambiental (PGTA) e a Survival International.

interpretou como uma negação Yanomami à assimetria da representatividade hierárquica, única, para um povo.

Nesse processo de fazer política com o universo não-indígena, criam-se inúmeras preocupações, mas é importante perceber como os Yanonami dinamizam seus modos próprios de atuação. Eles tecem críticas ao modelo centralizador de poder do branco que acaba dando mais ênfase à Hutukara e dando mais voz aos discursos das lideranças de Roraima, mas, ao mesmo tempo, estão conscientes que a luta precisa ser coletiva, mas não homogeneizante. Chamam a atenção para suas especificidades, mas, hoje, estão mais preocupados em unir forças contra as ameaças.

Do meu mestrado para cá muita coisa mudou. As duas associações de Maturacá criaram mais autonomia e a presença de alguns projetos na região fizeram com que os Yanonami se sentissem mais requisitados na política indigenista, assim como outras associações dos Yanomami em Roraima se destacaram, a *Urihi*, por exemplo.

Dentro deste cenário da política dos brancos, os Yanonami de Maturacá se sentiram impelidos a somar suas forças em diversas frentes. Algumas iniciativas são fundamentais para entendermos como essa participação dos Yanonami do Amazonas na política Yanomami maior de todo o território foi acontecendo e se consolidando. A política de gestão do território é também um elemento chave para entender a aproximação das lutas Yanomami e entender também a criação da Associação de Mulheres em Maturacá.

De acordo com Ramos e Vieira (2022) a elaboração da política pública de gestão de Terras Indígenas começou em 2008, quando o governo brasileiro instituiu um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) paritário — seis representantes indígenas e seis governamentais —, reunindo setores do Ministério do Meio Ambiente (MMA), da Funai e representantes da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), além de organizações não governamentais e de cooperação internacional. Desse GTI surgiu a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) — Decreto n.º 7.747, de 5 de junho de 2012. A PNGATI reconhece o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) como o principal instrumento de ordenamento de terras indígenas. A PNGATI é uma ferramenta de gestão das terras indígenas apropriada às formas de ser e estar no mundo específicas de cada povo indígena. Com esse pano de fundo, os Yanomami e Ye'kwana elaboraram o Plano de Gestão da Terra Indígena Yanomami, o PGTA, que, segundo Ramos e Vieira (2022) os Yanomami o adaptaram para *Pexetá*.

O PGTA é um desdobramento da PNGATI, um instrumento que busca construir meios de diálogo entre instituições estatais e organizações da sociedade civil, como as associações indígenas. Através deste plano os povos indígenas procuram instituir meios de gestão territorial e ambiental com a participação coletiva. O PGTA da TI Yanomami começou a ser elaborado em 2015 sob a coordenação da Hutukara Associação Yanomami e do ISA, reunindo a participação de outras associações Yanomami – inclusive AYRCA e a AMYK –, além de ICMBio, FUNAI, IBAMA, Exército, MPF e SESAI.

Nesse processo de elaboração do PGTA da TI Yanomami, a Hutukara passou a ser uma principal articuladora, daí então se inicia a aproximação entre as associações. Esse processo de elaboração do PGTA contou com a assessoria do Instituto Socioambiental (ISA), foi acompanhada pela Funai e outras organizações não governamentais parceiras, e recebeu financiamento principalmente do Fundo Amazônia (FAM). Em 2015, começaram propriamente a elaboração do PGTA da TI-Yanomami e Ye'kwana, ano que se criou a associação de mulheres Kumirãyõma. Em 2019, o PGTA ficou pronto e foi entregue ao governo federal em Brasília por Davi Kopenawa e demais líderes das associações Yanomami (RAMOS e VIEIRA, 2022).

Um parêntese para situar a Hutukara, a associação Yanomami de maior visibilidade foi criada depois da AYRCA, mas contou com a assessoria de Armino Góes, um Yanomami de Maturacá com uma grande trajetória na criação da AYRCA. Nessa assessoria, Armino se tornou um dos principais articuladores e tradutores no processo de construção do PGTA. Para a construção do PGTA os Yanomami de diferentes partes do território participaram de reuniões e se debruçaram sobre mapas, desenhos, propostas e discutiram sobre temas ligados ao seu ambiente e instituições. O desafio era também mostrar aos brancos a diversidade cultural e linguística dentro do próprio território e apresentar as especificidades de cada microrregião. Ao mesmo tempo que propunham enfatizar suas especificidades, criavam um entendimento comum para que o diálogo intercultural fosse profícuo e para que todos os Yanomami das diferentes regiões se sentissem contemplados. O PGTA foi se tornando um guia maior que orienta as diferentes associações Yanomami em suas lutas específicas a se referenciar a partir de um todo, a TI- Yanomami e Y'ekwana. E, em Maturacá, essa referência tornou-se um instrumento de aproximação dos seus parentes de Roraima na luta em defesa do seu território. Essa aproximação política das associações em defesa do território se pautou no entendimento de que os Yanomami cuidam do seu território e conservam a natureza, o que gera saúde e bem viver para todos. E o PGTA representa isso.

Dessa forma, tanto os Yanomami como os Ye'kwana adaptam sua linguagem ao rígido arcabouço da estrutura burocrática do Estado e chamam sua maneira de estar no mundo de “plano de gestão territorial e ambiental”, sem trair os seus próprios conceitos e sistemas de conhecimento; aproximam os significados e avançam no reconhecimento de seus direitos por meio dessa destreza mental que controla os equívocos semânticos e os mal-entendidos — transformados em produtivos —, próprios do campo interétnico. (RAMOS e VIEIRA, 2022, p. 141).

As inúmeras reuniões, oficinas, rodas de conversas e as explicações sobre os conceitos não-indígenas que os líderes Yanomami traduziam para seus parentes propiciaram em uma construção de significados coletiva, em uma visão compartilhada sobre a forma mais estratégica de lidar com os brancos e com as ameaças ao território que eles propiciaram. A conclusão é de que, esse processo do PGTA uniu Yanomami e Ye'kwana de toda a terra indígena para fortalecerem a política interna para lutar contra as ameaças de fora.

O nível de governança mais abrangente que o de uma comunidade, ou de um conjunto de comunidades afins que compartilham relações de parentesco, apenas se tornou necessária a partir da amplificação das ameaças externas, como projetos extrativistas avançando sobre seus territórios, projetos de leis que ferem seus direitos e invasões garimpeiras escalando seus impactos cada vez mais longe. Dessa forma, se configurou um inimigo externo comum que ameaça a sobrevivência dos povos na TI Yanomami e uma nova instância de decisão se fez urgente, na qual se articulam as forças de líderes, anciões, xamãs e associações indígenas na elaboração de estratégias políticas de resistência contra tais ameaças, ou contra os problemas gerados pelos “enganadores”, nas palavras de Geraldo. Nesse contexto, foi formado o Fórum de Lideranças, uma instância de decisão onde se busca o consenso interno para representar toda a TI Yanomami contra o inimigo comum. (RAMO e VIEIRA, 2022, p.145)

O PGTA se tornou um aglutinador de políticas. Conseguiu transpor, em formato de documento, apropriado para a linguagem dos brancos, as especificidades dos Yanomami e a diversidade do território e fazer disso um instrumento de luta política coletiva. Sempre usando seus modos próprios de fazer política, de forma consensual, os Yanomami conseguiram contemplar todos os agentes, humanos e não humanos, que compõem a política do seu território. Construíram uma “governança” ampla, ouvindo líderes, xamãs, anciões, professores, ao passo que dissiparam um pouco das tensões que existiam entre os subgrupos, sejam elas tradicionalmente constituídas das antigas incursões guerreiras entre grupos inimigos, sejam aquelas constituídas pela falta de articulação entre as associações. Aparentemente, a AYRCA sente seu acesso à Hutukara

bem mais ampliado e o diálogo mais constante com outras lideranças Yanomami de Roraima.

Dentro das discussões do PGTA, os Yanomami e Ye'kwana também elaboraram seu próprio Protocolo de Consulta, descrevendo nele as suas associações e formas de se organizarem. O protocolo de consulta e o PGTA são produtos de uma estrutura de “governança” própria dos Yanomami, construída sob muita deliberação e consubstanciando em dois documentos as formas como os Yanomami querem viver:

Nós decidimos fazer nosso próprio protocolo de consulta para proteger nossa terra e nossas comunidades e porque queremos fortalecer as decisões que tomamos sobre o nosso presente e o nosso futuro. Sabemos que, em 2004, o governo brasileiro assinou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e que está na lei do Brasil o direito de cada povo ser consultado e decidir livremente sobre tudo que pode afetar sua vida. (PROTOCOLO DE CONSUTLA, p. 52)

Cada um dos povos que vive na TI Yanomami tem suas próprias formas de tomar decisões. Entre os Ye'kwana, são os líderes e sábios que tomam as decisões por todos. Já entre os Yanomami, nenhuma comunidade tem um líder só, então são as famílias que tomam as decisões, junto com as lideranças e os xamãs. É assim que tomamos nossas decisões no dia a dia, para abrir uma nova roça, construir uma casa, organizar nossas festas. A nossa política é muito forte e antiga. (PROTOCOLO DE CONSUTLA, p. 53)

Quando vocês, não indígenas, chegaram em nossas terras, nós tivemos que criar formas diferentes de tomar decisões para enfrentar novos desafios. Por isso, desde 2015, nós, Yanomami e Ye'kwana, nos reunimos para discutir as decisões que afetam toda a Terra Indígena Yanomami no Fórum de Lideranças. Criamos o Fórum para fortalecer a proteção de nossa terra, mas continuamos seguindo nossa própria política, respeitando o pensamento e as decisões de nossas lideranças tradicionais. (PROTOCOLO DE CONSULTA, p. 53).

Conforme destacado pelos Yanomami, o protocolo de consulta atua como um guia que estabelece as diretrizes para a interação dos não indígenas com o território Yanomami, reconhecendo sempre os Yanomami como seus guardiões. Por outro lado, esse protocolo fomenta um ambiente mais aberto para debates internos dentro da Terra Indígena (TI). Seguindo os passos desse protocolo, o processo seria o seguinte: a Hutukara Associação Yanomami recebe a demanda para consulta e organiza o Fórum de Lideranças da TI Yanomami, com representantes das diferentes regiões; a HAY entra em contato com as lideranças e associações das outras aldeias e organiza o Fórum de Lideranças Yanomami, onde a demanda será discutida e a proposta esclarecida junto aos órgãos governamentais, quando convidados. O documento aponta que o processo deve permitir que todas as organizações Yanomami e suas lideranças acompanhem e estejam cientes do que acontece em todo o território. Tendo a regra do consenso registrada nos

documentos como um princípio a ser respeitado em qualquer processo de consulta, espera-se que o Protocolo de Consulta possa ampliar os tradicionais métodos políticos Yanomami, baseados em consenso e inúmeros debates. Esses espaços de construção de consenso que são comuns em cada aldeia, por meio de suas associações e suas lideranças, estão sendo propostos para acontecer em toda a região de maneira integrada, fundamentada na ampla experiência das lideranças Yanomami e Ye'kwana.

Os assuntos que afetam toda a TI Yanomami são decididos no Fórum de Lideranças Yanomami e Ye'kwana. O papel do nosso Fórum é discutir, construir soluções e tomar decisões a partir de um pensamento coletivo sobre as questões que afetam toda a TI, por isso ele sempre será convocado para as consultas. (PROTOCOLO DE CONSULTA, pag. 62)

Todas as regiões e associações da TI Yanomami devem ser convidadas para o Fórum de Lideranças e cada uma deve escolher representantes com poder de decisão e de articulação para as reuniões de consulta. Para ser um representante, a pessoa precisa saber escutar as várias propostas e carregar o pensamento de sua região, com a responsabilidade de tomar decisões coletivas. É uma pessoa que realmente luta e que defende a floresta e a vida dos Yanomami e Ye'kwana. Também precisa ser uma pessoa confiável, que tenha coragem de falar a verdade e não traia seu povo com interesses individuais. O representante deve levar tudo o que foi discutido no Fórum de Lideranças para a sua região. (PROTOCOLO DE CONSULTA, pag. 63)

As diretorias das nossas associações não podem decidir nada sozinhas, nem assinar documentos sobre questões que afetam toda a TI Yanomami sem o consenso do nosso Fórum. Suas responsabilidades são: organizar as reuniões; convocar os representantes locais para participação no fórum; buscar informações e assessoria qualificadas sobre o assunto; traduzir e explicar o assunto da consulta nas línguas faladas pelos Yanomami e Ye'kwana. As associações e os participantes do Fórum de Lideranças também têm a responsabilidade de levar as informações das reuniões para suas comunidades. (PROTOCOLO DE CONSULTA, pag. 64)

Os desdobramentos da política pública PGTA implementada na TY-Yanomami são inúmeros. Além ressignificar os processos de tomada de decisões dos Yanomami, também proporciona ações pontuais em cada região. As associações vão gerir, orientadas pelo PGTA, planos específicos para sua região, a partir das demandas cotidianas de suas aldeias representadas, que proporcione preservação das unidades de conservação sobrepostas à terra indígena enquanto respeita os costumes e tradições Yanomami.

Na política PNGATI também havia uma previsão de apoio às iniciativas indígenas sustentáveis de etnoturismo e de ecoturismo: “respeitada a decisão da comunidade e a diversidade dos povos indígenas, promovendo-se, quando couber, estudos prévios, diagnósticos de impactos socioambientais e a capacitação das comunidades indígenas para a gestão dessas atividades” (DECRETO 7.747 de 2012). A construção do PGTA com respaldo da PNGATI para o etnoturismo somou-se a uma ideia de levar turistas ao

Pico da Neblina que vinha sendo debatida entre os Yanomami e causado alguns desgastes entre as comunidades (GOULART, 2020). Segundo Leon Goulart (2020), que se dedicou a estudar especificamente o ecoturismo no Pico da Neblina, desde os anos 1990 a região recebe turistas sem o consentimento dos Yanomami. De lá para cá, os Yanomami intensificaram o debate sobre essa atividade, chegando haver conflitos entre posicionamentos de lideranças e comunidades. Até chegarem ao consenso de aprovarem a regulação da atividade na região e desenvolverem o projeto *Yaripo*, o parque foi fechado e reaberto algumas vezes, houve parcerias da AYRCA com uma agência de turismo e alguns Yanomami estiveram envolvidos na condução dos turistas.

Exatamente no contexto de formulação do PGTA, a AYRCA se reuniu com o ICMBio, através do diretor do Parque Nacional, e sugeriu o desenvolvimento da atividade de ecoturismos no Pico da Neblina. Após várias reuniões, oficinas e expedições para diagnosticar os impactos ambientais e sociais na região, surgiu o Projeto *Yaripo* Ecoturismo Yanomami.

A partir de 2013, passaram a demandar a promoção de oficinas e realizar reuniões periodicamente com as “instituições parceiras”, a fim de conhecerem e se conformarem quanto aos requisitos legais para a promoção da atividade. Em 2015, a FUNAI publicou a instrução normativa no 3 (IN N° 03/2015), estabelecendo normas e diretrizes referentes ao turismo em Terra Indígena. Esta considera, dentre outros fatores, o apoio a iniciativas indígenas de turismo sustentável, já previstas na PNGATI. Além disso, também prevê que essas propostas deverão ser apresentadas mediante um Plano de Visitação, que deve ter como proponentes as comunidades indígenas ou suas organizações, permitindo o convite a parceiros públicos ou privados de seu interesse para sua execução e elaboração. (GOULART, 2020, p. 99).

O projeto de ecoturismo *Yaripo* envolveu planejamento participativo entre os Yanomami e as entidades do governo e ONG, como o ISA. Logo, o Plano de Visitação é visto, por essas instituições, como a integração entre dois instrumentos de gestão territorial e ambiental: o Plano de Manejo do PARNA Pico da Neblina, ainda em elaboração, e o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da Terra Indígena Yanomami, finalizado em julho de 2019.

Este texto não tem a intenção de trabalhar os detalhes do projeto *Yaripo*, Leon Goulart (2020) descreve esse processo com detalhes, após acompanhar todas as suas discussões em campo. Ao contrário de mim, que pode presenciar algumas poucas reuniões e comentários dos próprios Yanomami. Dá última vez que estive em Maturacá, havia ocorrido a primeira expedição ao *Yaripo* gerenciada pelos Yanomami envolvidos no

projeto, foi então que presenciei uma reunião de avaliação realizadas por eles próprios em que mulheres e homens debatiam os papéis de cada um na condução das expedições. Depois dessa expedição, que ocorreu em janeiro de 2020, veio a pandemia da COVID-19 e o acesso à Terra Indígena, consequentemente ao Parque, foi restringido. Atualmente, os Yanonami se preparam para dar continuidade à abertura das visitas. Para esta pesquisa, nos interessa pensar o papel do *Yaripo* nesse cenário político da região Maturacá, como ele envolve as associações e se conecta ao PGTA, transformando algumas dificuldades pelas quais os Yanonami passaram na relação com o turismo.

Como bem destaca Goulart (2020) o Projeto *Yaripo* possibilitou uma nova compreensão sobre o etnoturismo entre as comunidades de Maturacá e se tornou uma alternativa para enfrentar os problemas gerados pelo turismo ilegal que vinha ocorrendo desde a década 1990. O Pico da Neblina, assim chamado *Yaripo* pelos Yanonami, é simbolicamente muito caro para a cosmologia Yanonami. Historicamente, os Yanonami procuram estabelecer seus *xaponos*, próximos às montanhas. Aludem as montanhas à casa de alguns espíritos das florestas; por isso, escolhem suas casas nas proximidades em função da fertilidade da região em torno. Por esta razão, desde que se iniciou a vinda de turistas para a visita ao Pico da Neblina, os Yanonami vivenciam conflitos internos e calorosas discussões sobre a prática. Goulart (2020) narra que no ano de 2000, turistas de diversos países, acompanhados por guias autorizados pelo Ibama e, em alguns casos, pela Funai, visitaram as comunidades da região, levando pessoas doentes para área, tirando fotos e realizando filmagens sem autorização prévia, desrespeitando assim a privacidade dos Yanonami. A visita pública em suas terras gerou opiniões controversas, algumas lideranças se posicionavam contra, havia também acusações de certas comunidades terem sido mais beneficiadas financeiramente. Os Yanonami também acusavam entidades do governo de exercer a atividade sem o consentimento deles. Desde então, começaram audiências públicas com a Procuradoria Geral da República e com os Yanonami. Na ocasião, acordos foram assinados com o IBAMA para elaboração conjunta de Manejo do Parque, elaboração de oficinas para capacitação em ecoturismo e elaboração de plano de viabilidade e consentimento. Contudo, ainda assim, as visitas ilegais continuaram acontecendo e novas desavenças despontaram com as práticas e a atividade foi suspensa em 2010.

Em suma, por efeito da falta de fiscalização e regulamentação pelas entidades responsáveis, duas formas de turismo foram realizadas no PARNA Pico da Neblina, do ponto de vista jurídico, desde sua criação: a primeira delas é o

turismo ilegal, praticado em território indígena sem o consentimento das comunidades e devido à negligência ou conformidade das instituições fiscalizadoras (Exército, IBAMA, ICMBio e FUNAI), o que trouxe impactos como novas doenças e epidemias entre os Yanonami, além de degradação ambiental para a região (SMIJANIC, 2004); a segunda é o turismo semiclandestino, realizado – embora sem consenso geral das comunidades – com o respaldo de alguns Yanonami, mas sem regulamentação por parte de agências administradoras do parque, IBAMA e ICMBio (COUTINHO JUNIOR, 2013 apud GOULART, 2020, p96).

Esse cenário de conflitos e incertezas gerado pelas visitas ilegais foi tema de constantes discussões para a constituição do Projeto *Yaripo*. O projeto foi idealizado em 2012, mas só foi efetivado em 2020, devido à insegurança dos Yanonami com as noções de turismo. Longos debates aconteceram, oficinas de capacitações, acordos e busca por adequações às normativas da FUNAI e as necessidades dos Yanonami. O projeto foi pensado para contemplar toda a comunidade a fim de se tornar uma fonte de renda sustentável e alternativa ao garimpo. Muitos jovens Yanonami vêm sendo cooptados para trabalhar nos garimpos nas proximidades da região. Ao mesmo tempo, havia uma preocupação que ambas as associações fossem protagonistas nos processos legais e burocráticos de autorização e relações comerciais com as agências de turismo. A proposta de turismo também é vista localmente como um modo de cuidar do território.

(...) o Projeto *Yaripo* parece ter sido pensado pelos Yanonami como um meio para a resolução de antigos conflitos. Anteriormente, o garimpo e os turismos ilegal e semiclandestino traziam inúmeras brigas devido, sobretudo, às contradições na repartição dos recursos entre as comunidades, ao acesso exclusivo que algumas pessoas tinham a essas fontes de renda e à destruição de áreas de floresta. Em contrapartida, o posicionamento unânime contra a extração mineral defendido nas últimas assembleias da AYRCA e a elaboração de um projeto de ecoturismo que seja gerido pelas associações e provenha recursos para elas, que compreenda uma alternância das pessoas beneficiadas e que não destrua a floresta, parecem ter sido propostos justamente para impedir a emergência de um cenário conflituoso como ocorreu anteriormente. Como me disse Salomão: “o projeto não é de uma pessoa, é coletivo. O projeto é comunitário!”. (GOULART, 2023, p111)

Essa proposta de projeto comunitário que contemple toda a comunidade e passe pelo crivo de deliberação das lideranças e associações, distensionou, em certa medida, os conflitos entre as associações AYRCA e AMYK. Embora a AYRCA seja apontada como o principal dispositivo responsável pelo gerenciamento do Projeto *Yaripo*, a AMYK também participa do projeto na busca por ampliação de sua visibilidade e de suas relações políticas. As mulheres viram no Projeto *Yaripo* um campo no qual, a partir de sua

associação, poderiam garantir sua participação e visibilidade. Segundo Goulart (2020) a participação das mulheres no Projeto *Yaripo* cresceu desde a criação da AMYK:

Desse modo, se ao longo da primeira etapa de elaboração, em agosto de 2014, havia o envolvimento direto de oito mulheres Yanonami, a sétima etapa, realizada em março de 2017 – já após a criação da AMYK –, contou com a participação de dezoito mulheres e, atualmente, o projeto tem a participação direta de vinte e uma delas. Além da venda de artesanato aos turistas, as mulheres *yanonami* devem participar diretamente do projeto como cozinheiras, durante o acampamento em Maturacá e ao longo da trilha para o Pico da Neblina(...) (GOULART, 2023, p. 165).

Uma das recomendações das entidades parceiras que apoiam o Projeto *Yaripo* é que se contemple a igualdade de gênero, proporcionando massiva participação das mulheres. A presença de mulheres no trabalho com o turismo foi uma demanda pelo ISA, e, mais que isso, foi colocada como condição para a participação e investimento de uma pesquisadora da Universidade de Boston, que já havia realizado um projeto em parceria com a AMYK (GOULART, 2020). Tratarei mais adiante das tensões existentes entre as associações de Maturacá, mas, a priori, o que quero destacar é o novo desenho da política na região que se resume na ampliação das atuações e mobilizações, o estreitamento das relações com outras associações da TI-Yanomami e, principalmente, a confluência das associações AMYK e AYRCA. Destaco também o Projeto *Yaripo* como um dispositivo para as próprias mulheres demarcarem seus espaços de atuação política, o que gerou algumas tensões, como veremos adiante.

A questão relevante aqui é que o Projeto *Yaripo* se apresenta como uma ocasião na qual os Yanonami têm que se anunciar como unidade social e política diante das ONGs e instituições estatais envolvidas com o projeto (GOULART, 2020), movimento feito por meio das duas associações locais. Sabendo disso, as mulheres Yanonami, apropriadamente, buscam dar evidências aos seus anseios, aos seus questionamentos e às demandas da associação. Presenciei, em 2020, uma reunião de avaliação da primeira expedição do Projeto *Yaripo* que havia ocorrido em janeiro, no início do mesmo ano. Na ocasião as mulheres reclamavam do excesso de peso que elas estavam carregando durante o *trekking* até o cume. Elas pontuaram que a carga mais pesada deveria ser encarregada aos homens, pois já estavam trabalhando demasiadamente na cozinha. Também questionavam sobre a rotatividade de mulheres nas expedições, de modo que todas pudessem ser contempladas. Alguns homens, membros do projeto *Yaripo*, rebateram as críticas. Mas as mulheres foram incisivas: colocaram que se a carga não fosse melhor

distribuída entre todos, elas sairiam do projeto, pois valeria mais a pena estarem cuidando de suas roças e produzindo artesanatos.

Como destacado por Goulart (2020), o projeto *Yaripo* demanda que os Yanonami se apresentem como unidade, através das associações, e de fato ele possibilitou o maior diálogo entre as associações e distensionamento de alguns conflitos, inclusive entre comunidades do Rio Cauaburis. Contudo, essa coletividade não implica em uma unanimidade de posicionamentos, as associações buscam debater e ajustarem suas necessidades.

O projeto *Yaripo* fortaleceu as conexões entre as associações, em especial a AYRCA e a AMYK, e as comunidades ao longo do Rio Cauaburis, as quais são representadas por essas associações. Com a entrada de recursos e a necessidade de mobilização, especialmente após o Projeto Yaripo se tornar vinculado ao Plano de Gestão Territorial, surgiram novas dinâmicas políticas na região, promovendo diálogos inéditos entre comunidades e lideranças. A formação dessa coletividade política não apenas fortaleceu as alianças internas, mas também se mostrou como uma estratégia eficaz dos Yanomami para dialogar com o Estado e outras organizações indígenas (GOULART, 2020). Essa coletividade, ao expandir os espaços para debates internos, promove uma unidade em torno de questões abrangentes em todo o território, como a luta contra o garimpo e a proteção do território.

2.2 Quando surgem as Kumirãyōmas

É nesse contexto de projetos e ampliação dos espaços políticos dos Yanonami que surge a AMYK, o elemento essencial que venho me amparando para pensar sobre o ethos feminino Yanonami. Inspirados e inspiradas pela necessidade de uma aglutinação das pautas e de maior intercâmbio entre outras comunidades do território, entre outras organizações do movimento indígena, os Yanonami por meio de um levante de mulheres, decidiram que além de serem pioneiros na criação de uma associação, seriam também os primeiros a formalizarem a atuação das mulheres. Como demonstrado anteriormente, o projeto *Yaripo* cria essa necessidade de coletivizar a participação no ecoturismo no PARNA Pico da Neblina em função do objetivo maior, impedir ameaças de invasores ao território e gerar renda alternativa ao garimpo na região. Essa demanda de consubstanciar as atuações recaem também sobre as mulheres. As entidades de apoio ao projeto *Yaripo*, primeiramente, quando estabelecem uma participação paritária de mulheres no projeto e,

posteriormente, com o PGTA inclui mulheres nas oficinas e nos processos de construção do Plano de Gestão Territorial, acabam por impulsionar essa iniciativa da associação feminina, no sentido de formalizar para os não indígenas o que as mulheres já vinham fazendo.

Os Yanonami perceberam que fortaleceriam suas vozes na política indigenista e que ampliariam as possibilidades de angariar recursos para projetos, caso fossem duas associações ao invés de uma. No entanto, é preciso pontuar que não se trata apenas de resposta imediata às demandas atuais por igualdade de gênero por parte da luta feminista entremeada no terceiro setor. Outros elementos estão em jogo, como a influência do movimento de mulheres da FOIRN e as discussões apontadas no PGTA e outros projetos que visam as associações. Por conseguinte, é preciso entender que tanto o PGTA quanto o *Yaripo* abordam temas sobre meio ambiente, biodiversidade e desenvolvimento sustentável. O PGTA, por exemplo, realizou cinco oficinas com temáticas diversas, dentre elas duas estão relacionadas à geração de renda sustentável junto com a proteção dos recursos naturais: I Oficina Temática - Uso do dinheiro e Proteção Territorial – e II Oficina Temática – Saber Tradicional e Recursos Naturais. A proposta foi fruto de uma preocupação das lideranças Yanonami e das entidades estatais de preservação do meio ambiente com a invasão dos garimpeiros que vinham sendo apoiada por empresas e uma parcela de comunidades Yanonami. Em Maturacá, por exemplo, muitos jovens estavam sendo cooptados para trabalhar no garimpo e em outras regiões. Essa ação do garimpo toca em especial as mulheres que sofrem violências extremas e estão vendo seus filhos e filhas circulando por esses ambientes. Mais adiante, debruçar-me-ei sobre essa discussão.

O tema da geração de renda e uso sustentável dos recursos naturais coube perfeitamente para as mulheres que são tradicionalmente quem detém conhecimentos sobre o manejo das roças e da diversidade botânica existente na floresta.

As mulheres Yanomami têm protagonizado diversas iniciativas de geração de renda na TIY: confecção de Redes (região Apiaú); de Tipoiás (em diversas regiões da TIY e na CASAI de RR); e de cestos (região Toototopi). Os valores arrecadados com as vendas são repassados diretamente para as produtoras e também revertidos em insumos para dar continuidade aos projetos. Só em 2016, mulheres de 11 comunidades diferentes receberam R\$11.350,00 só com a venda das tipoiás. (RELATÓRIO DO PGTA, 2026, p. 8).

As iniciativas de geração de renda com manejo sustentável dos recursos naturais foram inúmeras: as cestarias, as castanhas, os cogumelos e o ecoturismo no Parna Pico Da Neblina. Nessa ocasião, as mulheres Yanonami do Amazonas protagonizaram com a

produção de cestarias, sendo majoritárias nessa atividade, já que vinham experimentado experiências anteriores com o setor. Tudo isso confluía para que houvesse uma intensa participação das mulheres na construção do PGTA e nos projetos que se desdobraram dele. Isto é, não apenas as demandas externas por igualdade de gênero levaram a cabo a participação das mulheres, mas a importância dos seus conhecimentos com o manejo dos recursos naturais. Esse contexto possibilitou a formalização da associação de mulheres Yanomami kumirãyõma que já vinha sendo pensada e mobilizada pelas mulheres de Maturacá. Apesar desse cenário de projetos e intensificação das atuações coletivas dos Yanomami, a AMYK não foi fruto apenas do contato interétnico, entre não-indígenas e indígenas. Por terem, desde a criação da AYRCA, uma grande convivência com a política indígena do Alto Rio Negro, as mulheres Yanomami vinham observando as vivências das mulheres indígenas da região em associações. Mulheres essas que já tinham suas organizações formalizadas e já possuíam um campo de atuação política consolidado dentro do Departamento de Mulheres da FOINR. Mais que isso, já faziam a comercialização de artesanatos através da loja Wariró¹⁸. Inicialmente, a AMYK surgiu com a demanda de comercialização dos artesanatos e aos poucos ganhou outras pautas em acordo com o ponto de vista das mulheres. Embora as ideias e processos de consolidação envolvam agências indigenistas, a AMYK não teve como propósito corresponder às expectativas das instituições de financiamento.

Na criação da associação das mulheres Yanomami, o processo de formalização, tão recentemente anunciado, está forjado dentro de uma trajetória política do grupo Yanomami da região do Rio Cauaburis que buscou, em seus projetos de financiamento governamental, orientações sobre como trabalhar as questões relativas às mulheres, aquilo que dentro do campo das relações com os órgãos indigenistas denomina-se pautas de gênero. Muitas organizações de mulheres, como relata Sacchi (2006), surgiram em resposta às políticas de programas sustentáveis promovidos por órgãos indigenistas e demais organismos do governo cujo objetivo é incluir e respeitar as especificidades locais, étnicas e de gênero. Embora, como veremos mais adiante, a associação das mulheres Yanomami fora criada a partir de um esforço e estratégia de algumas das mulheres e da

¹⁸ A Wariró é a marca coletiva das 23 etnias pertencentes a quatro famílias linguísticas - Tukano Oriental, Arawak, Yanomami e Nadahup - localizadas nos Alto e Médio cursos do Rio Negro e afluentes. São onze categorias diferentes de produtos que são comercializados na loja física, Wariró – Casa de Produtos Indígenas do Rio Negro, no Centro de São Gabriel da Cachoeira. A Wariró possui 370 artesões indígenas cadastrados, todos moradores das comunidades de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos.

política local, a constituição desta ideia foi construída a partir de experiências vividas com estes mesmos projetos de políticas públicas que visam o desenvolvimento sustentável, tendo como item de atuação as demandas de gênero. Mas também a idealização da AMYK está relacionada às participações de algumas mulheres Yanonami em eventos da política indígena, onde obtiveram orientações sobre o discurso de gênero e financiamentos de projetos

O projeto de criar uma associação de mulheres não era algo que estivesse nos horizontes políticos das comunidades de Maturacá. Contudo, as demandas femininas da política indígena Yanonami vinham sendo discutidas e, em parte, realizadas por meio de outros projetos que tiveram a AYRCA como seu canal de realização. O exemplo mais visível da experiência das mulheres nessas políticas foi o projeto *Tiëmotima*, articulado e construído dentro do Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas (PDPI),¹⁹ tendo a Universidade Federal do Amazonas como entidade de assessoria voltada para a capacitação e o acompanhamento sistemático e continuado. Através do *Tiëmotima* que se iniciou a articulação das mulheres Yanonami na comercialização dos artesanatos. Este projeto foi elaborado dentro das propostas do PDPI em apoiar iniciativas que se desdobravam em três componentes: fortalecimento institucional das organizações locais, fiscalização da terra e atividades econômicas. No caso da AYRCA, as ações do PDPI deram-se por meio de atividades econômicas a fim de viabilizar a geração de renda através dos artesanatos.

Entre os Yanomami, a confecção das cestarias trançadas com cipó é feita pelas mulheres, por isso o projeto do PDPI, que culminou na geração de renda, buscou desenvolver técnicas artesanais das cestarias e, através da sua produção, incentivar a comercialização. A palavra *Tiëmotima* em Yanonami significa tecendo. O projeto trabalhou diretamente com as mulheres oferecendo oficinas de capacitação e incentivando a produção de artesanatos. Os produtos que resultaram das oficinas foram vendidos em Manaus em uma mobilização da AYRCA que levou três mulheres artesãs à cidade para comercializarem os seus artesanatos. Foi a partir deste projeto que as cestarias

¹⁹ PDPI é um desdobramento do Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA) e do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL). Enquanto o PDA era voltado para o financiamento de subprojetos de desenvolvimento sustentável em populações locais da Amazônia e Mata Atlântica e o PPTAL voltado para garantir a demarcação das Terras Indígenas da Amazônia, o PDPI tinha por objetivo desenvolver projetos em conjunto com os povos indígenas, ramificados em três eixos principais: fortalecimento Institucional; fiscalização da Terra demarcada e atividades econômicas de geração de renda por meios sustentáveis.

confeccionadas pelas mulheres começaram a ganhar significação de valor comercial e artístico enquanto produto gerador de renda para as próprias mulheres.

A mobilização das mulheres Yanonami não dependeu única e exclusivamente da associação AMYK. Muito pelo contrário, a associação resultou da trajetória de várias mulheres na participação política, na composição da AYRCA e, também, na participação em projetos como o *Tiëmotima*. A primeira presidente da associação das mulheres, Carina, filha de uma liderança importante na aldeia Ariabu participou, por exemplo, do processo da constituição da AMYK a partir de suas experiências como tesoureira na AYRCA. Suas viagens e participação na política indígena ajudaram a pensar a problemática de criar uma associação. Ela conta que, durante essas viagens, foi conhecendo associações de mulheres, tendo contato com as discussões das mulheres em eventos, assembleias e seminários do Departamento de Mulheres da FOIRN. A partir de então, começou a pensar junto com o presidente da AYRCA sobre a criação de uma associação de mulheres. Carina relata que, no período em que esteve na gestão da AYRCA, a FOIRN intensificou sua atuação entre os Yanonami e o apoio à AYRCA, estando presente em assembleias, acompanhando os projetos de Ecoturismo na Serra Pico da Neblina e, principalmente, convidando as mulheres Yanonami para participarem dos encontros de mulheres realizados pelo DMIRN. Ela fazia a mediação com a FOIRN através da AYRCA, repassando os convites recebidos às demais mulheres que haviam participado do projeto *Tiëmotima*. Depois dessas experiências, Carina começou a conversar com as mulheres e tentar atraí-las para criação de uma associação, ao mesmo tempo, em que conversava com as coordenadoras do DMIRN sobre a ideia.

Embora tivesse como proposta dar continuidade às ações do Projeto *Tiëmotima*, alguns receios e inseguranças foram inevitáveis entre as mulheres em relação à ideia de criação de uma associação, pois muitas não estavam completamente satisfeitas com os resultados da experiência com o *Tiëmotima*. Além do mais, é possível notar que entre os Yanonami, questionamentos e desconfianças são comuns, quando há excesso de protagonismo e surgimentos ideias muito desafiadoras por parte de líderes políticos Yanonami ou de autoridades não-indígenas. Carina, por exemplo, menciona que o seu receio se deu por correr o risco de ser mal interpretada. Aos poucos, ela foi se reunindo com algumas mulheres da comunidade Maturacá, mais próximas a ela, e foi disseminando a ideia em conversas individuais com as mulheres das diferentes comunidades da região do Rio Cauaburis. Ao notar que as mulheres estavam engajadas e confiantes, Carina,

enquanto mulher e membro da AYRCA, começou a articular dentro do DMIRN, solicitando oficinas de capacitação e orientações sobre como criar uma associação.

No campo do Mestrado, pude conversar com o Valdeir Pereira Goes, Ex-Presidente da AYRCA, pois a AMYK fora criada durante a sua gestão. Carina e Valdeir trabalharam juntos durante sua segunda gestão na AYRCA, entre 2013 e 2015. Ele é filho de um Tuxaua, uma liderança respeitada da aldeia Maturacá, e da falecida Dona Flor. Ela foi a primeira professora Yanonami e vice-presidente da associação das mulheres. Valdeir relatou os momentos e experiências que o fizeram pensar sobre a possibilidade de uma associação de mulheres e como compartilhou com Carina (Tesoureira em sua gestão) a possibilidade da sua concepção. Segundo Valdeir, a AYRCA começou a receber convites para seminários nas capitais (Manaus e Boa Vista), e o primeiro deles, em Manaus, foi quando Valdeir conheceu representantes do Instituto Socioambiental (ISA) que o orientou e sugeriu a criação de uma associação de mulheres. Quando Valdeir era convidado a participar desses seminários, levava artesanatos feitos por sua esposa, sua mãe e por algumas amigas delas para expor e vender nos eventos. E foram nesses eventos que pessoas de instituições indigenistas sugeriram a criação de uma associação. Valdeir comentou ainda que essas pessoas, proponentes da ideia, argumentavam que o fato de ter uma associação de mulheres ajudaria a própria AYRCA nos processos de pleitear apoios e recursos, já que os projetos das ONGs, nacionais e internacionais, costumam visar à promoção da igualdade de gênero nos financiamentos: “Eles falavam que duas associações teriam mais força para buscar os benefícios para a comunidade”.

Essas experiências e diálogos vividos por Valdeir durante os eventos em que representava a AYRCA eram compartilhadas com os membros da associação, sobretudo com Carina, com a qual idealizou propostas comuns para as mulheres Yanonami. Valdeir teve três mandatos na AYRCA, o primeiro como vice-presidente quando a Associação foi criada, cargo que Valdeir assumiu porque o presidente na época foi afastado da associação por motivos de impopularidade. Foi reeleito depois desta primeira vez e anos depois voltou a ser eleito também como presidente. Durante sua experiência no mandato como presidente, ele comentou que levantava, em assembleia, a possibilidade de criar uma associação de mulheres, bem como as orientações que recebia nos encontros externos. Neste momento, Carina também exercia sua articulação com outros agentes, como a FOIRN, e com as mulheres na tentativa de convencê-las da importância dessa organização.

No ato da criação da associação de mulheres, Carina candidatou-se numa chapa para presidente, com o intuito de desenvolver as propostas que vinham sendo construídas durante a gestão na AYRCA. Por meio da participação de Valdeir como presidente da AYRCA e de sua participação na Associação das Mulheres formou-se uma parceria entre ambas as organizações. Assim, em função de todos esses diálogos internos e interétnicos institucionais, Carina e Valdeir disseminaram a ideia da organização das mulheres e pediram ao Departamento de Mulheres da FOIRN que ofertasse uma oficina de capacitação em artesanatos, já que o DMIRN possuía bastante experiência com produção e comercialização desses.

A oficina é o ponto-chave da narrativa de criação da associação, pois marca o processo de formalização da organização das mulheres que já vinha acontecendo, constitui-se como um momento de articulação de todas as mulheres da região Maturacá em prol da associação e, sobretudo, a efetivação da presença da FOIRN, em especial o Departamento de Mulheres, entre os Yanonami do Amazonas. É importante ressaltar este último marco em função das variadas críticas que os Yanonami expressavam a respeito da FOIRN com relação ao sentimento de marginalização que sofriam na política indígena do Alto Rio Negro.

A respeito desta oficina, além das conversas com as mulheres Yanonami, entrevistei também a Ex-Coordenadora do DMIRN que estava atuando no período da pesquisa e relatou-me sobre esta oficina, detalhando como elas criaram a associação a pedido das mulheres Yanonami.

A oficina para capacitação em acabamento de artesanatos ocorreu em Maturacá na segunda semana de junho de 2015, meses antes da assembleia da AYRCA e durante o momento em que estavam ocorrendo as oficinas do curso de Ecoturismo para o Pico da Neblina. Para atender aos pedidos da tesoureira da AYRCA, as Coordenadoras do DMIRN e sua equipe foram até Maturacá com o intuito de desenvolver a oficina de artesanato. Entretanto, as Ex-Coordenadoras se depararam com uma discussão efervescente entre as mulheres e as lideranças masculinas sobre a criação de uma associação exclusiva de mulheres. Assim relata a então Vice-coordenadora sobre o marco da participação da FOIRN na política das mulheres Yanonami de Maturacá, estabelecendo, neste caso, relação de assessoria entre as mulheres indígenas:

Elas né, elas pediram para o Diretor de referência que tivesse uma oficina para poderem começar o trabalho de artesanato. Então dessa vez que teve esse encontro eu fui né. Então nós fomos para essa oficina. Nós fomos lá, chegamos. Vocês viram como é que é né, é longe, um dia e depende também do motor se é quarenta. Era tempo de seca, nós fomos com aquela dificuldade. Chegamos era sete da noite lá, chegamos aí no outro dia nós conversamos. Quem era ativa era essa presidente que está aí agora né, Carina, ela já fazia parte da associação, do AYRCA, aí facilitou a nossa conversa lá, como que poderia funcionar a oficina. É muito diferente o trabalho delas no cipó. Tinha perto, mas agora acabou, ficou longe pra elas ir pegar material, então nós conversamos que seriam três dias. Então como elas já estavam ansiosas, tem os chefes, Tuxauas de cada oito bairros chegaram pedindo que a gente criasse a associação de mulheres já, e que há tempo elas vieram lutando e nunca acontecia. Então eu tentei falar assim: “olha nós do Departamento não podemos fazer essa criação e sim o acompanhamento do Diretor de Referência”. Eles disseram: “não ninguém quer esperar, já há muito tempo já esperamos”. Aí conversei com minha colega: “e agora? era oficina e vem agora essa criação de associação”. Como elas pediram, e quando elas querem elas querem né, então o quê que nós fizemos: “vamos fazer dois dias de oficinas e um dia de criação de associação”. Então, depois das conversas, programação como que seria oficina, nós dirigimos lá para o lugar onde encontrava os cipós. Fomos lá, apanhamos, subimos, as mulheres tirando cipós. Cada uma foi se indo embora, se arrumando pra pegar cipó... De lá nós retornamos. E primeira vez que eu vi também, elas queimam o cipó. Aí elas começaram a queimar, depois descascar, aquele processo né. Depois de descascar elas vão lá para beira do rio, lavam de novo e seca tudinho, seca no sol. Depois disso leva pra fazer a arte delas. Engraçado, elas são muito ativas, cada uma, como diz, se empenhou, cada uma fez, com os filhinhos todas animadas. E cada momento chegava um líder pra dar uma olhada, tudo enfeitados com aqueles arcos deles. Foi uma alegria né, teve momento que a gente pedia para fazer dinâmica, todas participavam. No segundo dia, como elas já tinham outra arte pronta elas foram buscar. E nós colocamos por bairros, nomes dos bairros, cada bairro foi colocando suas artes que trabalharam. Nós tiramos fotos, fizemos exposição, convidamos os militares. E nesses dias também teve oficina de ecoturismo lá, o Flávio e a Adriana estavam lá. Então nós convidamos para observar ou se quiser comprar. E terminou assim o primeiro momento, essa oficina de dois dias. No terceiro dia, aí nós dirigimos a outra casa, vocês viram a casinha delas lá. Eu convidei o Seu Abrão, ex-diretor da FOIRN, esteve também lá, então pedi apoio dele para que explicasse o que era associação de mulheres, quais atividades, os seus objetivos, como é que era dividido os trabalhos da associação. Ele deu uma explicação, os outros também deu, cada um deu apoio. Aí no fim eu falei também sobre a minha experiência, da minha associação, eu fui presidente a dez anos. Aí contei como que a gente trabalho, como funciona a diretoria, disse que depois dessa criação de associação, a diretoria poderia está preocupando com estatuto, esses documentos burocráticos que uma associação deve ter. Então tudo isso, elas ficaram animadas, foi bem legal. Você viu a ponte lá? De lá que elas vieram cantando, todas enfeitadas, pintadas, vieram cantando até naquela casinha. Vieram maioria, teve maior participação. Aí começou a formar as chapas. Depois da formação de chapas, nós demos a oportunidade para elas falarem né. Elas falaram e depois disso começou a eleição. Aí teve eleição, então a chapa da Carina ganhou. E depois disso, nós mandamos pensar na sigla, aí surgiu várias siglas. Mas no fim foi aprovado a sigla AMY-KUMIRAYOMA. Então a aprovação do estatuto, Marivelton diretor de referência já tinha ajudado com advogada né, a escrita do estatuto. Então em novembro, do dia 10 a 11 teve a aprovação do estatuto aqui. Eu convidei, elas vieram uma turma aqui, vieram a diretoria e mais algumas. Elas não vêm duas três não, elas vêm logo um monte, pra dar apoio mesmo. Ficaram aqui na maloca, Professor Orlando que é ex-diretor veio aqui dar apoio, ele que dirigiu a aprovação. Nós dizemos que AMY KUMIRAYOMA ficava muito comprido, então foi decidido que ficaria só a sigla AMYK (Associação de

mulheres Yanomami Kumirayoma). Então no estatuto ficou AMYK. Foi uma festa... depois nós fizemos confraternização sopão com elas. E todas animadas, dizendo que elas conseguiram o objetivo delas, o que elas queriam não só a oficina, mas teve a criação da associação delas mesma. (Entrevista realizada no dia 27/06/2016 com a coordenadora do Departamento de Mulheres da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira)

Ao relatar a sua participação no processo de criação da associação, a Ex Vice-Coordenadora do Departamento de Mulheres menciona o quanto as mulheres desejavam a formalização de uma organização, muito mais que as tais oficinas. Até mesmo as lideranças masculinas Yanonami insistiram para isso acontecer. Assim sendo, fica visível como a associação já vinha sendo idealizada antes mesmo da participação e contribuição da FOIRN. O tema era algo que já estava circundando as discussões entre as mulheres e lideranças da AYRCA. A ideia de formalizar uma organização de mulheres era discutida e apoiada pelas lideranças masculinas, mas a iniciativa e discussão de sua criação deram-se pelas mulheres, dando os sinais de que a esfera da política não é estritamente masculina. Ao almejarem a criação de uma associação visando autonomia na comercialização do artesanato, geração de renda e participação política, percebe-se que não estão incipientes à arena política do contato interétnico, nem mesmo às negociações e estratégias utilizadas pelas lideranças indígenas na aquisição de seus direitos. Cinthia Creatini da Rocha (2012) contribui para pensar como seria muito tênue tratar a esfera pública no contexto indígena como algo estritamente masculino e a esfera privada como algo feminino. Nesse sentido, noto como as mulheres Yanonami também agenciam suas próprias escolhas enquanto política e econômica. As Ex-Coordenadoras do Departamento de Mulheres da FOIRN percebem o quanto a participação política das mulheres Yanonami não está marginalizada e reiteram:

São muito ativas, são muito unidas. Elas não querem saber: “ah eu sou velhinha não sei nem falar português eu não vou”. Minha associação é assim né, ela sabe disso, “ai não sei falar, eu sou velha não vou”. Elas não querem nem saber, vem logo um monte, um grupo pra dar apoio. Nenhuma associação aqui do Alto tem essa iniciativa toda... Elas são muito interessadas, um ano de criação, já tem estatuto.

A Ex-coordenadora do DMIRN relata a história com um tom de admiração diante da postura determinada das mulheres Yanonami. Para a ex-coordenadora, as mulheres já haviam pensado sobre a associação, apenas precisavam formalizá-la e buscaram a ajuda do DMIRN, do qual sempre observaram a vasta experiência com política de mulheres indígenas. Em menos de três dias, criaram a associação, montaram duas chapas, fizeram

eleições e escolheram um nome para sua organização. Alguns nomes foram sugeridos pelas mulheres e lideranças, em seguida submetidos à votação. Retorno à trajetória da AMYK mais adiante nas discussões subsequentes. Até aqui basta entender apenas seu processo de surgimento.

2.3 A constituição de lideranças em Maturacá: xamanismo e política

A AMYK surge nesse contexto político de intensificação de projetos e ampliação de agendas externas, no entanto, as mulheres da associação, principalmente as mais envolvidas em sua criação, já tinham em suas histórias de vida uma relação com as posições de reconhecimento em Maturacá. Muitas dessas mulheres são filhas, sobrinhas, esposas ou netas de grandes líderes. Para entendermos como as mulheres se articulam politicamente dentro desse campo de porta-vozes Yanonami, os chamados chefes, trago algumas considerações sobre como se dá a distribuição das lideranças entre as aldeias da região de Maturacá, descrevo brevemente os diferentes papéis desse quadro político em todas as aldeias, analisando a dinâmica dos processos de tomada de decisão.

Durante a pesquisa, pude acompanhar processos de transformações nas relações e dinâmicas na comunidade como relatei anteriormente. Não somente a chegada de fluxos de recursos, projetos e novas mobilizações, como também a reconfiguração na categoria chefia, como eles preferem chamar: “lideranças”. Essa reconfiguração foi influenciada por esse novo cenário de mobilizações dos Yanonami e pela necessidade de ampliar os canais de diálogos com as outras comunidades do Amazonas e da TIY como um todo. A AMYK é um exemplo dessa reconfiguração, que faz com que as mulheres adentrem oficialmente nesse universo da representação política frente às relações com o Estado e outros agentes. Mas não apenas isso, quero trazer relatos etnográficos de mudanças na composição das lideranças devido à fatalidade da perda de um dos mais antigos *përiomi* (liderança tradicional) da região.

Entre os Yanonami a divisão das lideranças é também orientada pelos significados de autoridade antes do contato com os não-índios. O termo tradicionalmente utilizado é *përiomi*, que quer dizer homem sábio, sendo utilizado para denominar os principais líderes. Esses são os principais representantes das famílias que fundaram as aldeias de Maturacá e Ariabú. Há também os “líderes” que são Yanomami de destaque, os quais não são *përiomi*, mas sim *kasiteri*, esses não têm tanto prestígio quanto os primeiros, pois não são membros das primeiras famílias, mas das famílias que chegaram depois da consolidação das aldeias, além do mais, não possuem o conhecimento dos rituais de xamanismo e do mundo dos espíritos. Os termos mais usados são “chefe”, “tuxaua” e “liderança”. Há ainda a figura do “cacique”, atribuída a uma das lideranças de cada comunidade local maior: são pajés “mais velhos”, “maiores”, os *patapata* (os mais velhos na língua Yanomami), que apresentam maior experiência e tempo de diálogo com os

hëkura (seres auxiliares dos xamãs), sendo assim “muito poderosos”. O termo Cacique, aparentemente, é dado apenas a um único *përiomi* de idade avançada e considerado de maior prestígio. Todos esses líderes (Tuxauas e Cacique) são reconhecidos como “lideranças tradicionais”. Além disso, em Maturacá essa forma de chefia possui uma estreita relação com as práticas de xamanismo, uma vez que todas as lideranças tradicionais são também qualificadas como pajés, ou seja, o domínio político e o xamânico estão, aqui, conectados de alguma forma. Antigamente, na época em que viviam em *Masiripiwëi*, antes do contato com os padres, os somente pajés detinham posições de Tuxauas, ou seja, de chefes. Esse chefe era preparado para acumular os conhecimentos sobre o mundo dos *hëkura* e, imediatamente, era reconhecido como uma liderança. O reconhecimento dos chefes estava intimamente ligado à fabricação de xamãs.

A primeira vez que estive na região Maturacá, o Cacique de Ariabú havia falecido e, um ano depois, quando voltei à região, presenciei uma cerimônia de apresentação do novo cacique, o primogênito do falecido *periomí*. Como dito anteriormente, os Yanonamí conferem prestígio e respeito aos pajés por deterem o conhecimento de transitar entre vários mundos. Assim, em Maturacá, o conjunto de lideranças é composto por esses pajés de prestígios e líderes fundadores das aldeias. Em Ariabú, há quatro lideranças consideradas de grande importância nos processos políticos, três delas que fazem parte do grupo político do *finado Cacique*²⁰: seu primeiro filho homem Cacique João; o segundo filho “Tuxaua Líder” Antenor Figueiredo; e o filho mais novo “Líder” José Figueiredo. Este último possui um papel de liderança, por ter sua trajetória ligada à política indígena. Embora não tenha sido preparado para se tornar um pajé, foi presidente da AYRCA e está envolvido nos processos decisórios da aldeia. Existe ainda uma quarta liderança, apesar de não ser parente direto do *finado Cacique*, possui uma trajetória específica no contexto de relações interétnicas, no exercício da cidadania indígena, o “Líder” Pedro Goes. Em resumo, são três categorias que aparecem nas duas aldeias, Ariabú e Maturacá: Cacique, Tuxaua Líder e Líder. O “Líder” Pedro Goes possui um perfil distinto dos demais, apesar de não fazer parte do grupo político dos *periomí*, é respeitado por todas as aldeias da região. Ele foi criado pelos padres Salesianos e frequentou o internato em Santa Isabel do Rio Negro. É um dos Yanonamí que melhor domina o português e possui um significativo conhecimento sobre a dinâmica da sociedade envolvente. Casou-se com uma mulher da etnia Baré que trabalhava na missão

²⁰ A terminologia “finado cacique” é usada pelos Yanonami para se referir ao líder falecido sem precisar mencionar o seu nome.

salesiana. Seu conhecimento sobre os códigos da sociedade nacional e a habilidade de se relacionar entre o mundo dos indígenas e dos não indígenas, Yanomami e não- Yanomami, fazem com que esse líder seja de suma importância como mediador nas relações interétnicas. Este líder fez parte da equipe que demarcou a Terra Indígena Yanomami, apontando, em voos de helicóptero, os limites territoriais conhecidos e dominados pelas aldeias. Ao mesmo tempo, atuou na política indígena do Alto Rio Negro, estando presente no processo que culminou na criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e quem iniciou, dentro dessa política rio negrinha, as ideias para criação da associação Yanomami (AYRCA). Sua opinião é considerada de bastante relevância, sendo convocado para proferir o discurso aos não indígenas em assembleias ou encontros com entidades estatais e não-estatais. Pude notar que a maioria dos alunos da licenciatura indígena o escolhiam para dar entrevistas para seus trabalhos de curso.

Desde o meu mestrado algumas mudanças aconteceram, uma delas foi o falecimento de algumas lideranças. Maturacá, por exemplo, perdeu o seu “Líder” que constituía uma especificidade na composição do quadro de lideranças tradicionais. Esse “Líder” em questão não era um pajé e não realizava xamanismo aos moldes Yanomami, no entanto, era um senhor de muito prestígio, todos o respeitavam como uma liderança tradicional e sua família possuía uma trajetória de destaque na política indígena. Tive a oportunidade de o conhecer e de me hospedar em sua casa. A sua história de vida está muito ligada às relações com não indígenas; ele foi levado, ainda criança, pelos padres salesianos para estudar no internato de Santa Isabel do Alto Rio Negro. Quando retornou, na adolescência, casou-se com uma Yanomami que também havia frequentado o internado e se tornou professora. Ela foi a primeira professora Yanomami na região Maturacá e foi a primeira vice-presidente da AMYK. Este “Líder” também é filho do *periomí* que ocupou a região do Rio Cauaburis no contato com os padres, é tio do *finado Cacique* de Ariabú e do Cacique de Maturacá. Embora o *finado Líder* não tenha sido preparado para realizar o ritual de xamanismo através do *paricá/epëne*, ele é reconhecido como pajé pelo seu poder de tratamento e cura utilizando rezas e benzeduras. Conhecimentos esses que ele adquiriu na relação com outros indígenas e caboclos que transitavam pela região. As outras duas lideranças de Maturacá são ambos pajés: o Cacique Antônio e o “Tuxaua Líder” Alexandre. Foi o Cacique Antônio quem realizou o ritual de posse do Cacique João Figueiredo de Ariabú, através do diálogo cerimonial - *himõ*. Esse diálogo cerimonial é uma prática ritualística tradicional na cultura do povo Yanomami presente em vários subgrupos linguísticos e em várias regiões etnografadas por etnólogos (RAMOS, 1990);

(PERRI, 2009). Feita por homens, o diálogo cerimonial é uma sofisticada arte verbal que envolve um complexo jogo de metáforas e é comumente empregado em situações de rituais funerários (*reahu*) ou visitas. Os diálogos cerimoniais têm como principais funções políticas o estabelecimento e manutenção da paz, transmissão de notícias, negociações de trocas, convites e contenção de tensões (PERRI, 2009)²¹.

Com exceção do novo “Líder” José, todos os outros líderes são respeitados pelo conhecimento tradicional que possuem. Estes cinco *periomí*, acima descritos, são denominados pelos Yanonamí como as “lideranças tradicionais” da região Maturacá. Mesmo que suas opiniões sejam colocadas em deliberação entre membros da AYRCA, professores, presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) e os outros líderes das aldeias menores, serão informados e consultados sobre todas as decisões que envolvam a política Yanonamí. Todas essas categorias citadas são consideradas agentes políticos Yanonamí, mesmo que nem todos tenham prestígio. Por atuarem nas tomadas de decisão, discussões das assembleias e reuniões, são acionados como autoridades portadoras de algum conhecimento. Em geral, autoridades como membros da AYRCA, professores, trabalhadores da saúde e líderes são reconhecidos por possuírem o conhecimento sobre a sociedade nacional.

As demais aldeias também possuem seus agentes políticos líderes. Na aldeia Maria Auxiliadora, um Professor é denominado pela categoria líder, ele é sobrinho do *finado Cacique* de Ariabú e exerce seu papel participando nas tomadas de decisões; na aldeia Santa Maria, o “representante” também denominado por líder, é o Senhor Marcelinho, irmão do *finado Líder* de Maturacá. E, por último, não menos importante, a aldeia Vila União possui uma peculiaridade em relação às outras. O líder desta aldeia é o esposo da filha do *finado Cacique* de Ariabú, o Sr. Henrique. Ele é pajé e é considerado um “Tuxaua”, ou seja, um *periomí*. Mas o senhor Henrique é originário de um grupo Yanonamí de outra região, ele não é da mesma família do *periomí* que ocupou a região do Rio Cauaburis no contato com os padres. Todavia, sua esposa é quem tem mais domínio sobre a participação nas decisões da aldeia e da sua família. Por várias vezes ouvi que os assuntos a serem tratados na Vila União devem ser dirigidos a ela, até mesmo

²¹ De acordo com Pellegrini (2008), os diálogos cerimoniais são amplamente difundidos entre os povos ameríndios, são modelos de conversas e para conversação, são vistos como ícones de modos apropriados de falar e tipos de solidariedade. São diálogos pragmáticos, diferentes dos semânticos, pois envolvem respostas confirmativas a cada ciclo semântico, em um tempo próprio não manipulável pelos falantes (PELLEGRINI, 2008). As respostas são pragmáticas, não semânticas, apenas confirmando a compreensão do que foi dito, sem expressar concordância ou tomar a vez de falar.

os seus filhos confirmaram-me esta informação. Eles dizem em tons de ironia: “Ela é a Cacica”. É importante destacar que os líderes das aldeias menores são considerados pessoas de confiança e prestígio, todavia não exercem o papel de representação uma vez que a política Yanonamí possui um caráter consensual, na qual todos os interessados intervêm nos assuntos que dizem respeito às aldeias em que pertencem.

Essa situação específica da comunidade Vila União nos convida a uma reflexão a respeito da formação dessas lideranças. Aparentemente, chamar de cacica a mulher mais velha da comunidade foi uma tentativa de tradução jocosa para me fazerem entender a ausência de um líder, nos termos das relações de parentesco, representante da comunidade, já que todas as outras têm o seu. Ter uma mulher como fundadora de uma comunidade é algo atípico quando pensamos sobre a formação tradicional de um *periome*, que entre os Yanonamí acontece quando um fundador de um grupo político se estabelece em uma determinada região e ali assenta sua aldeia. No entanto, não dá para concluir exclusivamente que esse universo das lideranças é masculino apenas devido à patrilinearidade. Quando Alcida Rita Ramos (1990) estudou a formação das linhagens entre os Sanöma, ela identificou que existem alguns impasses que dificultam para que a formação das linhagens prepondere sobre os homens. A autora observa:

Teoricamente, qualquer homem pode tornar-se um fundador de linhagem. Mas, para isso, é preciso haver duas condições essenciais: ter filhos homens e permanecer junto com eles na mesma aldeia por tempo suficiente a permitir a consolidação do grupo enquanto tal. No entanto, vários fatores conspiram para que esse processo se interrompa a qualquer momento. Um deles é a dispersão que a norma da residência com os pais da mulher, a uxorilocalidade, traz para um grupo de agnatas. Embora o ideal seja casar na própria aldeia, nem sempre há mulheres disponíveis e o remédio é sair da aldeia para casar. Na verdade, menos de 40% dos borneos conseguem achar esposa sem sair da comunidade dos pais. Dado o longo período de serviço-da-noiva, sua saída, em muitos casos, é irreversível e ele acaba tomando-se um membro permanente da aldeia da mulher, a menos que se divorcie, o que, aliás, não é raro. Desse modo, se todos os filhos de um homem tiverem que migrar para casar, esvaem-se as chances de se manter uma continuidade espaço-temporal mínima para o surgimento de uma nova linhagem. E mesmo que se consiga isso e que o grupo agnático se estabeleça por duas ou três gerações, a qualquer momento, sua existência pode ficar ameaçada pela necessidade de exportar maridos e pelos azares demográficos relativos ao sexo dos filhos que nascem. (RAMOS, 1990, p.116)

Essa análise ajuda a pensar o caso de Maturacá na formação de lideranças já tão impactado pelas relações de contato. Como dito, para os Yanonamí os grupos políticos, no caso aqui aldeias, são formadas pela patrilinearidade, isto é, dos homens se desdobram seus descendentes e eles que carregam essa possibilidade de transmitir o pertencimento a

um grupo. O fundador desse grupo político se torna um *periome*. Porém, também entre os Yanonami acontece o serviço da noiva e, antigamente, na época das aldeias menores, os homens tinham que sair de suas comunidades para se casarem. Em Maturacá as coisas não acontecem mais dessa forma, mas também, como Ramos (1990) identificou, as mulheres não transmitem a condição de membro de um grupo, apesar de implicitamente elas serem responsáveis pela reprodução dele. As mulheres não dão continuidade a uma geração para manterem um grupo coeso, mas os homens também acabam impossibilitados por regras culturais. O que quero dizer com isso é que a formação de um líder de um grupo ou comunidade nem sempre será tradicionalmente masculina, o que não impede de os moradores da Vila União terem uma mulher como referência principal de um grupo político. Até mesmo porque, ela que é a filha do antigo *periome* de Ariabú e não seu marido.

Dito isto, há um ponto a se supor que coaduna com a formação de lideranças masculinas em quase todas as aldeias de Maturacá que são as relações de contato. É preciso levar em conta o fato de que a construção das lideranças em Maturacá esteja entremeada da interferência das igrejas e agentes do Estado. Muitos grupos indígenas, com histórias atravessadas pelo contato colonial, têm a constituição de suas lideranças relacionadas à postura dos não-indígenas, principalmente missionários religiosos, que elegem, arbitrariamente, uma figura masculina para exercer papel de representação (SACCHI, 2006). Este é um ponto a considerar, já que os corresidentes da Vila União conferem respeito a mulher mais velha da aldeia e não se acanham em tratá-la com devido prestígio. Em suma, as mulheres normalmente não são *hëkuras*, mas isso não configura em uma regra tradicionalmente exclusiva para a formação de *periomes* masculinos. Essa constatação não é evidente apenas em Maturacá, Ângela Sacchi (2012) e Maria Helena Ortolan (2012) já haviam apontado que as relações de contato com as visões de mundo do ocidente fizeram com que agentes do Estado, agentes de entidades eclesiais, entre outras organizações não-indígenas, contribuíssem para elevar o prestígio e o poder dos homens nas decisões coletivas, uma vez que o domínio do espaço público de negociação tem sido historicamente associado ao universo masculino.

Voltando à composição das lideranças de Maturacá resta falar das associações. Os membros da AYRCA, Presidente, Vice-Presidente, Secretário, Tesoureiro e Conselheiros reconhecidos por serem portadores do conhecimento sobre a sociedade envolvente e, portanto, estão à frente do diálogo interétnico com os agentes não indígenas de órgãos indigenistas estatais, ONGs e pesquisadores. São também os membros da AYRCA que

representam os Yanonami na política indígena do Alto Rio Negro e de Roraima e participam de encontros fora da aldeia com outros indígenas e com órgãos do Estado. Entretanto, nas decisões em que há implicações coletivas, as “lideranças Tradicionais” e líderes participam conjuntamente.

Os membros da AYRCA exercem funções políticas apenas durante o período vigente de mandato, o qual tem durabilidade de dois anos. Presenciei uma mudança de chapa na AYRCA. Quando fui a primeira vez em Maturacá, a chapa que compunha a AYRCA estava centralizada na aldeia Ariabú, presidente e vice eram descendentes do Cacique dela. Posteriormente, a chapa que compõe a diretoria da AYRCA está majoritariamente concentrada na comunidade Maturacá, seu presidente é filho do *finado Líder*.

Entre todas essas distribuições, há uma ligação de parentesco entre as pessoas que estão na composição de lideranças e as respectivas relações entre as aldeias. Isso equivale dizer que as trajetórias de participação política estão relacionadas à descendência de um grupo de parentesco dentro da organização social e política. O que não significa que as posições de lideranças são transferidas em linha sucessória, mas que a existência de líder na família propicia um envolvimento de todos os membros daquele grupo de parentesco nos processos decisórios, logo, um reconhecimento por parte dos parentes. Não por mera coincidência, as duas últimas diretorias, tanto da AYRCA quanto da AMYK, são compostas por pessoas que possuem laços de parentesco com as lideranças tradicionais. Anteriormente, o presidente da AYRCA era o filho do *finado cacique* de Ariabú, o atual é filho do importante “Líder” e curandeiro de Maturacá. Outros presidentes da AYRCA também tinham ligações de parentesco com as lideranças tradicionais. O outro filho do Líder de Maturacá já foi presidente da AYRCA algumas vezes e possui uma vasta experiência no campo de atuação política interétnica.

Na AMYK da mesma forma, a primeira presidente era nada menos que filha do Líder Júlio Goés e a sua Vice era esposa do *finado Líder* de Maturacá. Posteriormente, a presidente passou a ser a filha do atual Cacique de Ariabú e a diretoria como um todo é composta por outras mulheres filhas de lideranças. Na sequência, a atual presidente da AMYK é esposa do presidente da AYRCA. Como mencionei, não se trata de uma coincidência, mas sim o envolvimento que a família de cada liderança acaba sendo levada a construir, já que as discussões comunitárias acontecem no seio daquelas relações de parentesco. Contudo, endosso que uma espécie de estratégia política seja pensada por parte das lideranças tradicionais para se manterem monitorando os processos de diálogo

com os brancos. Albert (2002) indica que a combinação na formação de Davi Kopenawa como xamã e intérprete de “conhecimento dos brancos” – proveniente de sua experiência pessoal de atuação junto à FUNAI – consiste em uma estratégia política minuciosamente calculada, por seu sogro, e bem-sucedida. Em Maturacá, embora as lideranças tradicionais não tenham preparado novas gerações de descendentes para o *hekuramou*, acabaram influenciando esses jovens descendentes a se envolverem com os assuntos políticos, mais apropriadamente com a política exercida na relação com o branco para que possam manter-se por dentro das discussões e manterem os conhecimentos cosmológicos sobre o controle do futuro de seu povo. Há uma relação de complementaridade entre lideranças tradicionais e associações, mas o fato de os líderes das associações terem relações de parentesco com as lideranças tradicionais reforça a prática de sempre terem que consultar as lideranças e sempre levarem em consideração seus conhecimentos. Os presidentes das associações buscam sempre acionar as lideranças para as discussões, consideram sempre importante o seu papel até mesmo no palco interétnico. Nessa situação, as lideranças vão se mantendo sobre o controle da política feita para o exterior que, a princípio, por não falarem português e não deterem os conhecimentos não indígenas, elas não se sentem aptas a dominar. Presenciei várias vezes a presidente da AMYK tomando decisões orientadas pelo seu pai Cacique de Ariabú. Frases como “as lideranças tradicionais não gostaram” é comum de se escutar da diretoria das associações, ou “os *patas* pedirem que fizéssemos assim”.

Quando algo diferente disso sai da visão controlada das lideranças tradicionais, alguns conflitos se desdobram, como ocorreu na última diretoria da AMYK. Em 2019, a presidente reeleita da AMYK fora destituída do seu cargo em articulação mobilizada por algumas lideranças e professores. Embora não tenha sido uma decisão unânime entre a comunidade e lideranças tradicionais, ela acabou acontecendo, pois a presidente não estava presente na comunidade quando ocorreram os debates sobre sua atuação. Pretendo discorrer mais sobre esse evento nos capítulos seguintes e etnografar com mais detalhes. Mas é importante considerar o argumento de algumas lideranças que diziam não se sentirem ouvidas ou consideradas na atuação da primeira presidente. Embora Carina fosse filha de Júlio Goes, ela foi criada por sua mãe na comunidade Maturacá. Ou seja, teve pouca relação com as lideranças de Ariabú, onde seu pai reside e, ao mesmo tempo, pouca relação com as lideranças de Maturacá, por não possuírem vínculos familiares tão próximos. Logo, a sua atuação política estava pouco monitorada pelos chefes tradicionais, do ponto de vista deles. Se sentindo ausentes da política exercida na AMYK, participaram

da mobilização que levou à destituição da Carina de seu cargo, levando a cabo a eleição da atual presidente Luciana, filha do Cacique de Ariabú. Isso proporcionou um certo equilíbrio nas relações de parentesco entre lideranças tradicionais e presidentes das associações. Ou seja, as lideranças tradicionais de ambas as comunidades se mantêm nas suas estratégias de controle da política externa. Estando por dentro do palco da política interétnica, através de seus descendentes, os chefes tradicionais acabam por incorporar outras autoridades na política interétnica, os agentes não humanos que coexistem nas relações xamânicas que eles acessam. Assim, não sendo uma estratégia controlada de poder, mas sim uma espécie de fiscalização para que a diretoria das associações não perca de vistas os conhecimentos cosmológicos Yanomami em meio a tantos elementos da política não indígena. Dessa forma, lideranças tradicionais, *hëkuras* e presidentes exercem de forma complementar o papel de lideranças. Aludem conjuntamente sobre as problemáticas internas da comunidade e as problemáticas externas que de modo geral consiste na preocupação com as ameaças ao território. As lideranças tradicionais sabem que a política feita com os brancos é importante, por afetar o território, afetar seu bem viver e a relação com os seres sobrenaturais, portanto precisam estar a par do que acontece nesse espaço político.

Evidentemente há uma complexidade no contexto político de Maturacá. Mas antes de adentrar nesse contingente de papéis de lideranças que foram se criando, é relevante pensar nos limites e possibilidade de atuação dessas lideranças e como elas estão posicionadas no universo das alteridades. Assim, existe entre os Yanomae, um sistema etiológico que ajuda a compreender um pouco do que pode ser considerado relações políticas “para dentro” e “para fora. Bruce Albet (1992) observa uma lógica circunscrita no sistema de relações, destacando a noção de círculos concêntricos na estrutura das relações de troca dentro e entre as comunidades e subgrupos. A ideia sugere que as interações sociais e políticas dos Yanomami ocorrem em diferentes níveis ou camadas, que se sobrepõem e se interconectam. No contexto das relações concêntricas, Albert (1992) descreve a importância das relações dentro da “mônada local”, que representa a unidade residencial ideal dos Yanomami, composta por afins-cognatos e baseada em reciprocidade e solidariedade generalizada. Essa unidade residencial é concebida como um modelo sociológico ideal, onde as relações matrimoniais e as obrigações entre afins são fundamentais para a coesão e harmonia dentro da comunidade.

A projeção dessas categorias no espaço forma um campo de circunscrições concêntricas no qual cada grupo local situa as comunidades que constituem o seu universo de conhecimento social direto ou indireto. Toda comunidade de referência mantém com suas homólogas, classificadas nessas diferentes esferas de alteridade, um conjunto graduado de relações de reciprocidade matrimonial, econômica, política, ritual e simbólica. A armação complexa dessas interrelações institui e constitui como uma totalidade integrada a organização e a filosofia social yanomam. (ALBERT, 1992, p.155).

Essa lógica de circunscrições concêntricas possui um nível gradativo, de modo que, segundo o autor, as relações entre diferentes comunidades Yanomami e relações com outros indígenas e não-indígenas vai sendo incorporada nesses níveis e vai se criando uma classificação das relações políticas. De forma progressiva e circular, os Yanomami vão definindo seus níveis de alteridade e relações políticas de troca, ou seja, ela vai se dissipando à medida que as relações de proximidade vão se delineando a partir dos entornos da aldeia. Isso também acontece na relação com outros subgrupos Yanomami, com outros indígenas e não-indígenas, aponta Albert (1992). Os brancos de um modo geral estão em níveis mais distantes de alteridade, mas essa posição não é necessariamente estática e, com as novas relações com entidades de apoio a causa Yanomami, esse grau de proximidade foi sofrendo transformações. Essas definições encontradas por Albert (1992) são úteis aqui para pensarmos a composição das lideranças em Maturacá, esse conjunto numeroso de personalidades exercendo papéis diferentes acionados em contextos distintos. Assim se dá as relações intercomunitárias e intracomunitárias, sugerindo uma estrutura em camadas que conecta as comunidades Yanomami em uma rede de interações sociais, políticas e econômicas. Seguindo essa lógica, a política intracomunitária a que me refero aqui neste trabalho pode ser entendida como algo mais circunscrito à Maturacá e as comunidades do Rio Cauaburis, a depender do contexto isso pode se estender ao território Yanomami, as relações com seus parentes. Já a política intercomunitária está mais relacionada às relações interétnicas com outros movimentos indígenas e agentes não-indígenas (do Estado ou não).

O sistema político em Maturacá acabou por constituir lideranças dentro de um contexto interétnico. Com a necessidade de dialogar com entidades e agentes não indígenas, os Yanomami passaram a reconhecer novos protagonistas para atuarem em sua organização política intracomunitária, a AYRCA e a AMYK. Assim como foi descrito acima, além das “lideranças tradicionais”, os líderes das associações são os participantes fundamentais nos processos de decisão política, quando estes tratam de diálogo com ONGs de apoio aos direitos indígenas e entidades indigenistas estatais, ou de assuntos

relativos às políticas públicas. Estes líderes possuem uma trajetória de inserção na sociedade nacional que lhes trouxe conhecimento para se tornarem mediadores do diálogo interétnico. Por este motivo, os membros da AYRCA, Presidentes, Conselheiros, Secretários e Tesoureiros, construíram suas experiências inseridas em outros campos da sociedade nacional: foram professores, militares, trabalharam como representantes no DSEI em Boa Vista, intérpretes no Polo-base do DSEI ou no Posto da FUNAI. Estas são características também apontadas por Maria Helena Ortolan Matos (2006) ao entender o fenômeno sociológico das lideranças em contexto interétnico no Vale do Javari. Segundo a autora, as lideranças do movimento indígena tiveram suas experiências tecidas por atividades outras que as inseriram nos conhecimentos da sociedade nacional (MATOS, 2006).

Contudo, é importante salientar que além de ganhar a presença e participação das “lideranças tradicionais”, lideranças das associações e líderes das aldeias menores, cada assunto tratado em Maturacá possui a participação intensiva de certos grupos de interesses. Por exemplo, durante as assembleias, quando o assunto é educação escolar indígena, muitos professores Yanonamĩ participam, debatem e questionam os órgãos apoiadores da educação indígena que ali estão presentes. Os professores Yanonamĩ, por terem cursado formação de nível superior no campo de atuação, sentem possuir maior habilidade e conhecimento sobre o universo simbólico dos não indígenas, sobretudo, no que diz respeito às políticas públicas e direitos indígenas relacionados à educação. Por exemplo, as decisões tomadas a respeito da saúde, tanto nas assembleias quanto no dia a dia, contam com a participação dos agentes indígenas de saúde, trabalhadores Yanonamĩ do DSEI, Presidentes do CONDISI e, às vezes, alguns professores que têm interesse pelo assunto. Isto é, mesmo que haja uma subdivisão concreta de lideranças entre “Tuxauas Líderes”, líderes, cacique e líderes da AYRCA, os Yanonamĩ carregam consigo um caráter consensual dentro do sistema político, pois muitos assuntos são publicamente compartilhados e sofrem interferências por vários setores de interesse.

O caráter consensual deliberativo da sociedade Yanonamĩ é bastante visível, mas embora todos participem nas decisões, há um cruzamento entre duas formas de atuar dentro da política Yanonamĩ. Uma delas diz respeito às lideranças das associações, aos professores e aos outros líderes, conhecedores do universo simbólico da sociedade nacional, que atuam orientando-se por formatos ocidentais, como ofícios, cartas de solicitação, e-mails, leis e diretrizes dos Direitos Indígenas, editais do governo etc. Por outro lado, as “lideranças tradicionais” costumam dialogar e opinar nas decisões, guiados

por seus conhecimentos tradicionais pensados a partir dos aspectos cosmológicos. Esses líderes, em diversos momentos, transpõem aspectos da cosmologia Yanonami, por meio dos quais os conhecimentos e a relação com o mundo dos espíritos/*hēkuras* os orientam para tomar decisões. Esses líderes, em diversos momentos, acionam conhecimentos que trocam com diversas criaturas que habitam diversos mundos. Os seres auxiliares dos xamãs, os *hēkuras*, são criaturas que conversam e cantam com os xamãs, trazem notícias das moradas das queixadas, dos diversos passarinhos, de outros indígenas, e acabam no diálogo com os xamãs, orientando as tomadas de decisões. Tanto “lideranças tradicionais” quanto lideranças das associações se orientarem pelas relações com o mundo dos *hēkuras* para deliberar sobre as decisões políticas das aldeias, sobretudo, aquelas relativas às atuações das entidades indigenistas. O conhecimento e manejo desse multiverso atua nas decisões com o mundo dos brancos.

Uma possibilidade de pensar sobre essa complexidade das relações que os povos indígenas no Brasil estão sujeitos para negociarem seus direitos é através do texto “Vozes indígenas: o contato vivido e contado” de Alcida Rita Ramos. A noção de “índio interétnico” explorada ao longo do fragmento literário destaca a complexidade e as nuances dessa identidade híbrida que surge no contexto das relações entre povos indígenas e não indígenas. Os povos indígenas brasileiros estão cada vez mais utilizando documentos e outros meios de comunicação ocidentais em suas ações políticas, buscando conciliar seus modos tradicionais de expressão com as formas contemporâneas de comunicação. Esses “Índios Interétnicos” são descritos por Ramos (1987) como atores em busca de um papel na sociedade nacional, lutando por um lugar onde possam expressar suas vozes diretamente às autoridades, sem a necessidade de intermediários como a Funai ou até mesmo antropólogos. Destaca ainda que esses indígenas estão inseridos em um mundo complexo, dominado pelos não indígenas, e buscam ser reconhecidos como cidadãos de um duplo mundo, tanto da nação brasileira quanto de sua própria sociedade.

Além disso, a leitura ressalta que os indígenas estão explorando diferentes formas de comunicação para conduzir sua luta pelo reconhecimento de sua identidade e legitimidade. Ramos (1987) destaca duas tendências: uma que busca a igualdade pela semelhança com os não indígenas e outra que busca a igualdade pela equivalência, mostrando que os modos de ser indígenas são tão válidos quanto os dos não indígenas. O conceito de “índio interétnico” reflete a complexidade da identidade dos povos indígenas no contexto contemporâneo, marcado pela interação e influência mútua entre diferentes culturas e formas de expressão.

Neste sentido, compartilhando da ideia de “índio interétnico” de Ramos (1987), há na constituição de lideranças Yanonamĩ uma articulação dos modos tradicionais com os aspectos da cultura ocidental adquiridos pelo contato interétnico. Se, por um lado, na política Yanonamĩ são valorizadas as decisões de lideranças mais velhas que se orientam pelo universo cosmológico em suas negociações interétnicas. Por outro, através da AYRCA, empregam-se os aspectos ocidentais, no sentido de valorizarem certificações, eloquência da língua portuguesa nos discursos e valorização do uso das mídias. Assim, há uma realocação da ideia de “tradição” pela qual as figuras tradicionais são acionadas junto à nova geração da organização política, de uma maneira mais consensual que separatista. Para pensarmos a ambiguidade das lideranças, devemos entender a “tradição” como um discurso que os legitima enquanto Yanonamĩ, mas também se transforma com o contexto:

Sua imagem, transformada em inúmeras versões locais, pervade os modos de pensar e de ser da maioria dos povos indígenas e, assim, ao penetrar na vida dos índios, o contato interétnico tem contribuído para a renovação de suas tradições. Já que a tradição é constantemente moldada – pois uma tradição estática, como diz Gadamer, é tradição morta –, o fenômeno do contato também vem alimentar esse processo de contínua transformação. (RAMOS, 1990, p. 139).

O fato das “lideranças tradicionais” se orientarem pelas relações com o mundo dos espíritos/*hëkuras* para deliberar sobre as decisões políticas das aldeias, sobretudo, aquelas relativas às atuações das entidades indigenistas, indica como a cosmologia exerce uma função nas relações interétnicas, pois quando é acionada para os processos de tomada de decisão das lideranças ela se torna instrumento político e estratégico. Pensando a partir de Barth (1989) no livro “Cosmologies in the Making,” a cosmologia está em movimento, pois cada geração interpreta, performatiza e lida com a cosmologia na medida em que procuram preencher suas necessidades. À medida que os processos de interações e de relações interétnicas ocorrem, a cosmologia vai ganhando sentido. Isso se dá também porque os Yanonamĩ valorizam as trajetórias pessoais de cada líder, conferindo respeito aos líderes mais velhos que possuem experiências significativas com os conhecimentos locais.

Contudo, é importante considerar que a atuação das lideranças de Maturacá não se dá apenas por uma simples reverência às orientações cosmológicas, mas ter lideranças tradicionais também como mediadoras do processo interétnico constitui uma estratégia de afirmação étnica perante a sociedade nacional e órgãos indigenistas e do Estado.

Quando vão reivindicar algo de algum órgão do Estado ou entidades indigenistas, eles sabem que se levarem uma liderança tradicionalmente reconhecida, as negociações terão maior êxito. É uma estratégia de organização para lidar com as políticas do Estado, sobretudo, com os modos de conceber a ideia de “índio genérico” da sociedade envolvente, uma forma de reforçar a etnicidade para o outro, percebendo que o Estado aciona essa etnicidade ao conferir-lhes seus direitos. Este processo estratégico é marcado pelo grau de solidariedade entre política e continuidade cultural diante dos elementos impositivos da forma pela qual o Estado brasileiro implementa suas políticas públicas. Terence Turner (1991) ao procurar entender a dinâmica política de relações interétnicas do povo Kayapó da sociedade Jê, nota como uma forma de consciência social de uma identidade étnica ganhou maior importância nas situações de fricção interétnica. No caso Kaiapó ocorre uma assimilação da nova situação das relações políticas dentro das estruturas culturais tradicionais, ao mesmo tempo, em que estas mesmas estruturas sofrem modificações (TURNER, 1991, p.83):

Cada vez mais os povos indígenas percebem a afirmação de suas culturas tradicionais e a manutenção de suas instituições sociais e ritos tradicionais como parte integral de sua resistência política à perda de suas terras, recursos e poderes de autodeterminação. Na medida em que os povos indígenas assumiram uma nova importância política e teórica como atores e seu próprio benefício, como pessoas e agentes, e não como vítimas, tornou-se mais importante compreender seus padrões ideológicos e suas formas de ação coletiva (TURNER, 1991, p. 69).

No entendimento de Turner (1991), este processo é resultado de uma “recolonização da estrutura institucional de dependência”, uma forma de equilibrar as imposições das políticas estatais (p. 75). Isto é, Turner observa que não necessariamente as representações ocidentais apenas impuseram seus modelos aos ‘outros’, dissolvendo suas subjetividades e objetivando-os como meras projeções do olhar desejante do ocidente dominador. Reconhece, pois, nos valores culturais tradicionais dos Kayapó um caminho para compreender como esses indígenas estão se relacionando com a sociedade envolvente e imprimindo sua marca no processo histórico de contato. Terence Turner (1991) sugere que o desenvolvimento da autoconsciência cultural faz com que os povos indígenas amenizem a relação dependência com os não-indígenas, marcando suas diferenças, ao mesmo tempo em que se apropriam dos seus modelos para reivindicar seus direitos. No caso Yanomami, por exemplo, é possível perceber uma capacidade de controlar, no contexto das relações interétnicas, a atuação das entidades estatais e não

estatais sobre a aldeia através do aparelho institucional, ou seja, todas as políticas públicas e relações com a sociedade nacional - como o Plano de Gestão Territorial Ambiental (PGTA); a licenciatura Intercultural, pesquisadores, a presença dos Médicos Sem Fronteiras, as pesquisas e os suportes aos direitos indígenas - passaram pelo crivo institucional da AYRCA e das discussões entre Lideranças e autoridades locais. Nas situações em que há algum deslize por parte do servidor indigenista ou pesquisador, os Yanonamĩ, através da AYRCA, formalizam seus posicionamentos contrários à atuação do agente para as instituições controladoras.

Pude presenciar, em Maturacá, a AYRCA emitindo cartas de solicitações, cujo conteúdo era fruto das discussões em reuniões com lideranças, pedindo ao órgão executor da política de educação superior que afastasse determinado servidor da execução das atividades relativas às aulas da licenciatura que acontecia na região; cartas de repúdio aos modos como a saúde vinha sendo conduzida no Polo-base do DSEI; cartas de repúdio ao Ministério do Meio Ambiente sobre a forma como a gestão do Parque Pico da Neblina vinha sendo executada; relações com a Inspeção Salesiana com determinadas atitudes de alguns padres; entre outras. Estes exemplos indicam uma retomada do controle da estrutura institucional da qual eles são dependentes. Se, por um lado, são dependentes da Universidade que oferece o curso de licenciatura, por exemplo, por outro, exercem o controle dos modos operantes de execução da política pública por parte dos servidores através da sua própria instituição (associação AYRCA). Isso constitui aquilo que Turner (1991, p.72) chamou de “colonização dos colonizadores”, a existência de um controle comunitário das instituições de dependência.

Ao acionar a etnicidade como posicionamento político de estratégia nas reivindicações, os Yanonamĩ criam um campo de domínio para sua associação (AYRCA) e constroem a retórica das lideranças que atuam nela e junto dela. Bruce Albert (2002) aponta para uma mudança na perspectiva, analisando o contato interétnico dos Yanomami em que, primeiro, os “brancos” são sub-humanos e depois aparecem numa “perspectiva relativista e dependente que incorpora dados da etnificação e os modelos brancos da indianidade”. (p.242). É a passagem de um discurso cosmológico sobre a alteridade para um discurso político da etnicidade. Este discurso político da etnicidade, muito utilizado pelas lideranças Yanonamĩ, nutre-se das categorias dos brancos (cultura, meio-ambiente e território) e, ao mesmo tempo, das reelaborações cosmológicas. No exercício da Liderança e dentro do contato interétnico, os Yanonamĩ utilizam dos artificios ocidentais para inverter a relação de dependência aos órgãos estatais e também fazer das

cosmologias e das “tradições” um elemento de resistência à negligência da população nacional para com os povos indígenas. Assim, também reforçam seus direitos perante o Estado enquanto “povos tradicionais” em posicionamentos como: “sou Yanonami Guerreiro”, “temos que valorizar nossa cultura Yanonami”. Albert (2002, p. 241) observa que:

Ao contrário, nos interstícios das formas canônicas da etnicidade, os novos representantes indígenas desenvolvem uma simbolização política complexa e original que passa ao largo do labirinto de imagens dos índios construídos tanto pela retórica indigenista do Estado quanto pela de seus próprios aliados. Mesmo estreitamente articulada ao referencial emblemático da indianidade genérica, essa simbolização nunca se reduz a ele, mantendo sempre a especificidade cultural de cada grupo indígena.

Esta solidariedade entre elementos cosmológicos e elementos políticos da sociedade nacional faz com que as lideranças Yanonami se constituam de forma vasta e numerosa, a fim de conjugar os diferentes capitais simbólicos e conhecimentos para construção da retórica da cosmologia dentro do diálogo interétnico. A abundante quantidade de lideranças na região Maturacá, além de estar ligada ao contingente populacional e variação entre cinco comunidades, tem a ver também com um fenômeno sociológico de proliferação de lideranças, onde há uma estratégia dos próprios Yanonami em formar interlocutores que possuam habilidades que dialoguem com a política Yanonami, com a forma de atuar na política indígena nos termos do movimento indígena e na maneira como os não indígenas propõe suas políticas. Ou seja, possuir vários interlocutores com prestígio e conhecimento específico em cada campo de significação. Segundo Ortolan Matos (2006, p. 215), “por meio de suas habilidades como tradutor político, ele constrói a legitimidade da sua liderança com interpretações culturais referenciadas, tanto no universo de significados indígenas, como também no universo de significados da sociedade não-indígena”.

No contexto Yanonami, as lideranças que demonstram habilidades alinhadas com as práticas políticas dos não indígenas também são submetidas aos critérios gerais que definem um líder Yanomami, nos quais os líderes mais antigos estabeleceram sua reputação. Esses critérios, examinados por Pierre Clastres (1979) em sua obra sobre a “Filosofia das chefias indígenas” nas sociedades das Américas, enfatizam que um bom líder é, primordialmente, um promotor da paz, encarregado de resolver conflitos; não pode recusar os pedidos de seus liderados e deve possuir habilidades retóricas (CLASTRES, 1979, p. 27). Esses critérios são considerados importantes nas

características das lideranças Yanonami, nas quais os líderes mais jovens não estão isentos. Quanto às lideranças mais velhas (*periome*), os principais critérios incluem o domínio dos conhecimentos relacionados ao xamanismo (*hekuramōn*) e a virtude de “não ser avarento”, conforme observado pelos Yanomami. No entanto, apesar desse escrutínio avaliativo ao qual as lideranças são submetidas, do ponto de vista cultural, a política Yanomami continua mantendo seu caráter consensual, conforme mencionado anteriormente.

Nessa arena de múltiplas lideranças e extensão da capacidade de relação com o exterior, as mulheres se inserem. Além das lideranças tradicionais e da AYRCA, agora a região do Rio Cauaburis conta com a associação de Mulheres que também passa a compor esse espaço do debate político na relação com o exterior. Essa participação das mulheres Yanonami na política não é recente, ela remonta aos modelos tradicionais Yanonami, nos quais o consenso e as longas discussões compõem o processo decisório. As mulheres sempre participaram da política, mas agora com a AMYK fazem parte do quadro de lideranças. Naturalmente a vida social e política das mulheres não se resume à Associação, mas ela é um ponto-chave que marca a inserção das mulheres yanonami no universo cosmopolita do branco, por isso, se analisarmos esse fenômeno das múltiplas lideranças em Maturacá, é possível pensar a AMYK como uma nova liderança.

Tradicionalmente, as mulheres já atuavam politicamente, seja influenciando seus maridos nas tomadas de decisões, seja durante o *himo*. Como bem aponta Ramos (1979), a participação política das mulheres Sanoma é tão ativa quanto a dos homens, elas não hesitam em opinar nos assuntos públicos e até entrar em confronto quando as decisões não lhes agradam. No caso Yanonami, eu também consideraria que as mulheres sempre participaram dos assuntos publicamente discutidos. Um exemplo visível disto são os diálogos cerimoniais, conhecido em todos os grupos linguísticos Yanomami, denominado na língua Yanonami como *himo*, que embora seja uma atividade masculina ritualizada, as mulheres se reúnem em volta dos homens gritando as orientações sobre o que eles devem pedir ou falar (RAMOS, 1979). Esta é uma forma de participação das mulheres respeitada e merece muita atenção de quem está no ritual, suas opiniões expressas naquele momento público são efusivas e não são consideradas de menor importância.

Além do *himō*, outra característica denota essa participação feminina na política. No controle da raiva e do mau-humor as mulheres sobressaem. As velhas de Maturacá comandam a interpretação e ritualização de apelos de paz. São as *Wayōma*, emissárias da paz, cujo papel é levar mensagens de apaziguamento em incursões guerreiras ou nas

visitas a comunidades desconhecidas (KOPENAWA E ALBERT 2015). Elas abrem caminho para o encontro pacífico entre os líderes de ambas as comunidades, de modo a selar a amizade e propiciar as relações de troca entre eles. Embora os Yanonami de Maturacá não participem de incursões guerreiras, as *Wayõma* continuam requisitadas quando uma aldeia visita outra. Isso acontece especificamente entre Maturacá e Ariabú, que têm um passado de animosidade. As mulheres yanonami em particular, e Yanomami, em geral, estão desde sempre acostumadas a lidar com relações antagônicas, sendo peças-chave para manter o equilíbrio em conflitos, como observou Machado (2015) entre os Yanomae. Com essa tradição, sentem-se seguras para criar uma associação que as leva a confrontar diretamente a alteridade branca, já que são experientes nas técnicas de diplomacia.

Atualmente, para além das formas ritualísticas de participação, as mulheres estão atuando oficialmente junto com a AYRCA nos processos decisórios: em reuniões do projeto *Yaripo*, do PGTA, das demandas das escolas e do polo de saúde. A AMYK se faz presente nos debates e compõe nominalmente os documentos que formalizam a relação com as entidades do Estado. A AMYIK exerce, junto com a AYRCA, o equilíbrio entre lideranças tradicionais e lideranças da associação, passando a exercer um papel complementar, assim como a AYRCA, de formas políticas. Ao mesmo tempo que ambas as associações atraem o diálogo político no cenário interétnico, elas tecem essas relações sempre em comunicação com as lideranças tradicionais. A estratégia criativa adotada pelos Yanonami como “dupla articulação do novo discurso político indígena” (ALBERT, 2002, p. 245) parece consistir nesse aspecto de complementaridade existente entre dois mecanismos, chefia e associação, que compreendem, respectivamente, os conhecimentos xamânicos e interétnicos.

O autor afirma, ainda, para o caso dos Yanomam, que essa combinação de duas formas de conhecimento se desdobrou, nas últimas décadas, em uma nova composição de seu discurso político, que passaria a realizar “duplo enraizamento simbólico: auto-objetivação por meio das categorias brancas da etnificação (‘território’, ‘cultura’, ‘meio ambiente’) e uma reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato” (ALBERT, 2002, p. 242). Assim, ao serem inseridos, a partir do final dos anos 1980, em um novo contexto interétnico, diante das pautas como “demarcação de terras” e, mais recentemente, “proteção do meio ambiente”, essas categorias seriam remanejadas cosmológicamente e politicamente de maneira estratégica (ALBERT, 2002, p. 248).

Existe uma conexão estreita entre as competências cosmológicas e interétnicas, nas quais as duas associações dialogam com as lideranças. Em todas as reuniões e eventos organizados pelas associações, as lideranças estão sempre presentes; durante as viagens de articulação política, uma liderança tradicional está sempre acompanhando; e nas reuniões de diálogo com representantes do Estado realizadas fora do território, eles sempre buscam incluir uma liderança tradicional. A aliança entre os conhecimentos cosmológicos e o conhecimento “dos não indígenas” representa uma nova abordagem no discurso político indígena (ALBERT, 2002), envolvendo uma apropriação estratégica e transformação de conceitos não indígenas utilizados na comunicação com os não indígenas para a defesa contra esses mesmos grupos. A análise revela uma hábil interligação entre a compreensão dos “assuntos dos não indígenas” e a aplicação das categorias do discurso ambientalista nas narrativas das lideranças da AYRCA e da AMYK. Essa integração está intimamente relacionada ao conhecimento cosmológico dos líderes tradicionais. Os esforços conjuntos no combate ao garimpo, na proteção do território, na defesa dos direitos e na busca por parceiros e recursos externos são resultados da colaboração entre as diretorias das associações e os *përiomi*.

Não somente como uma estratégia de combinar universo cosmológico com os modos de fazer política do branco, acredito que essa existe ainda um terceiro elemento que também explica essa multiplicidade de lideranças em Maturacá: a diluição do poder. No sentido proposto por Clastres (1979), a sociedade Yanomami não seria uma sociedade apolítica, sem Estado, mas sim “contra o Estado”. Clastres (1979) analisou os significados atribuídos à chefia indígenas, mas o que quero propor aqui é justamente que esse contexto de multiplicação da quantidade de lideranças e dos tipos delas, expressam exatamente esse formato político de neutralização de poder, como proposto por Clastres.

De forma geral, o autor defendeu uma reavaliação das definições aplicadas pela antropologia às chamadas “sociedades primitivas”, a partir de sua estrutura política, pois tais definições acabaram alocando estas sociedades em uma fase pré-política. Em vez de sociedades sem Estado, seriam sociedades contra o Estado, entendido aqui como um princípio que divide a sociedade entre governantes e governados, o qual é rejeitado. O líder, segundo Clastres, assim, ocuparia uma posição desprovida de poder político coercitivo, e à sua pessoa estariam associados três traços distintos: habilidade retórica, potencial para a poligamia e generosidade (CLASTRES, 1979). O autor também atribui papel central à linguagem em relação à posição de liderança: o líder seria alguém que a comunidade reconhece como seu representante quando o grupo precisa reafirmar sua

coesão diante de outros grupos, uma posição de “prestígio”, mas que nunca deve ser confundida com poder (CLASTRES, 1979, p. 140). Isto é, o discurso do líder seria, de certa forma, vazio, fazendo com que ele nunca pudesse transformar-se em uma ordem direta. O líder não emite decretos nem pronuncia um discurso de dominação: ele fala em nome do grupo apenas em momentos de interação com outras comunidades. Dessa forma, o poder, na concepção da “sociedade primitiva” delineada pelo autor, estaria intrinsecamente enraizado no corpo social, sendo exercido por este com o único propósito de manter a sociedade unida e incidindo precisamente na única posição onde poderia ser assimilado: a liderança – que está, por sua vez, subjugada ao coletivo.

Se apropriarmos as proposições de Clastres (1987), sem levar em conta os outros problemas de sua tese, é possível compreender que esse fenômeno de múltiplas lideranças em Maturacá também diz respeito a um modelo político culturalmente transformado. Ao criarem a associação de mulheres, os Yanomamĩ estão transpondo seus modos de fazerem política para o palco interétnico. Pois, diante de tamanhas demandas trazidas pela relação com o branco e sendo as ameaças ao território um assunto de preocupação geral da comunidade, entenderam os Yanomamĩ que quanto mais gente controlando as negociações com as entidades indigenistas e buscando interpretar suas formas discursivas, mais eficazes serão no processo de tomada de decisão. Logo, se há mais chefias, mais diversos serão os posicionamentos e mais amplo se torna a participação da comunidade. As mulheres, por exemplo, se viam pouco representadas na política exercida no palco interétnico, sentiam que seus domínios sobre as discussões e negociações com as entidades indigenistas e com a política indígena estava efêmero. Ouvi diversas vezes em Maturacá, das próprias mulheres, que a “AYRCA não dava voz às mulheres”. A própria Presidente da AMYK fez esta relação com os discursos feministas ao dizer em uma entrevista: “A AYRCA, como os brancos dizem, é machista”. Quando provocadas, frequentemente, as mulheres fazem críticas à política exercida pelos homens na AYRCA. Contudo, isso não pode ser confundido com uma posição feminista, mas sim como uma forma de neutralizar o excesso de poder conferido a eles pelos próprios brancos, uma vez que antes da AMYK, a AYRCA era quem detinha mais controle sobre a política interétnica. A dificuldade que os Yanomami têm com o excesso de poder e com a noção ocidental de representatividade levou as mulheres se associarem em busca de dominar esse conhecimento da política exercida no palco interétnico, dividindo as responsabilidades com a AYRCA nos processos de negociação com as entidades estatais. Assim, se a multiplicidade de lideranças em Maturacá tinha o objetivo de diluir o poder

em uma região tão populosa, atualmente, essa dissolução de poder entre lideranças ocorre também sob uma perspectiva de gênero. Homens e mulheres passam a buscar o mesmo grau de participação política. Isso acontece porque assim como no cotidiano, a interdependência e cooperação entre gêneros são elementos essenciais para a convivialidade e harmonia social na comunidade (OVERING e PASSES, 2000). Ressaltando a complementaridade na vida indígena elucidada por Overing (1999), entre os Yanomami ela tem se desdobrado na vida política intercomunitária.

Depois de criarem uma associação, as mulheres Yanomami passam a serem vistas como autoridades também capazes de responder pelas questões das aldeias, elas passam a ser acionadas na política indígena e indigenista sempre que o branco busca essa interação. Isso, obviamente, traz para imagem dessas mulheres reconhecimento dentro da própria comunidade. As mulheres passam, então, a fazerem parte do escopo de lideranças da região. Notoriamente, os Yanomami viram a necessidade de ampliar seus canais de diálogo com os brancos e estrategicamente multiplicaram a quantidade de lideranças a fim de compreenderem as diferentes linguagens do mundo ocidental. Marcos Pellegrini (2008) reconhece esse processo de extensão de diálogos e a aquisição de novas formas de intertextualidade.

A experiência do contato interétnico coloca aos Yanomami questões que dizem respeito tanto às relações entre eles próprios como em relação aos brancos, baseadas numa percepção de diversas “categorias” de brancos. Neste processo, onde é notável o surgimento de novos contextos para falar (tanto entre eles como entre com não índios e representantes de outros povos indígenas), aparecem também novos canais e regras de comunicação, novas competências comunicativas e atitudes ligadas ao falar; esforços na interpretação de novos temas (ligados a defesa de seu território, ambientalismo, saúde, educação, organização e política do Estado, financiamento e aplicação de recursos financeiros, pesquisas científicas e ao trabalho dos antropólogos), além de novas modalidades de oratória, novas lideranças, novas relações com outros eventos da fala e construção de autoridade, identidade e subjetividade. (PELLEGRINI, 2008, pag. 44).

Referindo-se aos intérpretes dos Conselhos Distritais de Saúde, Pellegrini (2008) menciona que as novas formas de intertextualidade estão relacionadas às concepções dos Yanomami sobre os usos da linguagem, os valores associados à fala e como eles se expressam ao falar sobre os “outros”, a cultura, a si mesmo e até sobre a própria linguagem. A atuação dos intérpretes Yanomami não se limita a traduzir literalmente, mas têm a tarefa de discutir o conteúdo falado, o que representa um exercício prático de metapragmática (PELLEGRINI, 2008). No caso das lideranças de Maturacá, as

associações assumem também este papel de intérprete e tradutor para os parentes e para as lideranças tradicionais das negociações com os brancos. Juntamente, as lideranças tradicionais aludem formas extraordinárias de comunicação, evidenciando não apenas o discurso da etnicidade, mas também dando o tom ritualístico, tipicamente Yanonami, às negociações. Uma demonstração disso, são os *himõ* na abertura de reuniões e assembleias, os cantos das anciãs e os adornos carregados com eles em vários encontros interétnicos.

Abaixo algumas imagens ilustrativas da ritualização dos papéis de lideranças em Maturacá. Uma cerimônia de posse do novo cacique de Aribaú foi organizada em 2017 para demarcar um momento em que o filho mais velho de um cacique assumiu lugar de reconhecimento após a morte do pai. Tal evento endossa a ênfase dada pelos Yanonami à variação de papéis de representação.

Figura 5: Lideranças de Maturacá na posse do cacique em 2017



Fonte: autora

Figura 6: Lideranças de Ariabú



Fonte: autora

Figura 7: Diálogo cerimonial na posse do cacique em 2017



Fonte: autora

Capítulo III: O percurso da AMYK: experiências diversas e mundos em conexão

Neste capítulo ocupo-me integralmente da associação, detalho todo o seu desenvolvimento, somando participações, conquistas e intercorrências que pude acompanhar, de perto e de longe, nesses oito anos de criação. A AMYK constitui um elemento chave nessa pesquisa para entender as formas de participação política dessas mulheres e como são um desdobramento da vida social. Nessa parte do texto adentro propriamente na associação, como ela se organiza e como ela tem atuado politicamente na comunidade, nas suas relações intracomunitárias e na política indígena e indigenista. Para explicar melhor essa diversidade de espaços que a AMYK circula, utilizo a ideia dos “círculos concêntricos” de Albert (1992) que ajudam delinear os momentos de atuação para fora da comunidade, em reivindicações por direitos indígenas e territoriais ou na comercialização de artesanatos, e os momentos de atuação dentro da comunidade, na relação com as outras lideranças, com a AYRCA e com as demandas cotidianas da aldeia. Evidentemente esses espaços não são explicitamente demarcados, eles se entrelaçam muitas vezes, até porque o dia a dia das comunidades de Maturacá já envolve a relação com muitos não-indígenas. Mas o sentido aqui entendido é que esses espaços possuem graus de menor ou maior proximidade (ALBERT, 1992) e, sendo assim, a agência feminina constituiu estratégias para manejar essas alteridades evidenciadas na associação.

O capítulo é formado por cinco tópicos, neles descrevo algumas assembleias anuais, relações de parcerias com instituições indígenas e não-indígenas, acontecimentos atravessados pela associação, eventos, as diretorias que passaram pela associação, os posicionamentos das mulheres em diversas situações e, principalmente, os sentidos que as visões de mundo das mulheres Yanonami transpõem à associação. Analiso como a agência feminina constituída na vida cotidiana e na produção de socialidades orientam as formas de atuação política da AMYK. Ao final, veremos que a complexidade do mundo ocidental exterior não configura um impedimento a essas mulheres, pois elas estavam acostumadas com um universo de relações políticas envolvendo múltiplos seres, ao passo que já exerciam papel fundamental no gerenciamento dessas alteridades.

3.1 Nas trilhas da Kumirãyõma

A Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyõma fora criada em 2015 e desde então vem ganhando espaço nos mais diversos campos de atuação. O impulso maior para a constituição da AMYK foi a necessidade de organizar e escoar a produção de artesanato confeccionado pelas mulheres. As mulheres Yanomami já produziam artesanatos, havia tido a experiência de comercialização para fora com o *Tiëmotima*, como mencionado no capítulo anterior, mas viram a necessidade de expandir a comercialização dos artesanatos e dominarem esse universo do mercado.

Como mencionado anteriormente, as mulheres compartilharam comigo que a ideia de formar a AMYK surgiu com a primeira presidente, Carina, que discutia com elas sobre a criação e formalização de uma organização exclusivamente feminina. Elas relataram que, por meio da AYRCA, foram convidadas a participar de uma oficina de capacitação em confecção de artesanato ministrada pela Coordenadora do DMIRN. Em suas narrativas, todas mencionaram também o projeto *Tiëmotima*, descrevendo-o como uma experiência negativa devido à ausência de retorno financeiro para os trabalhos artesanais realizados pelas mulheres. Quando questionadas sobre porquê decidiram fazer parte da AMYK apesar dessa experiência adversa, a maioria respondeu que se sentia mais confiante com a associação sendo liderada por uma mulher e por ser uma iniciativa mobilizada exclusivamente por mulheres. Elas explicaram que o fator decisivo para participarem da criação da associação foi o papel de uma mulher como articuladora: "Eu confiei na mulher, né? Se fosse um homem, não confiaria tanto, mas confiei nela", disse Dona Áurea. Portanto, a confiança na primeira presidente da associação foi fundamental para elas. Outra interlocutora, que foi a primeira vice-presidente da associação, acrescentou:

Eu não estava nem aceitando de ser vice dela". Pesquisadora: "O que fez a senhora aceitar?". Dona Flor deu algumas risadas, porque a presidente estava perto de nós e acrescentou: Ai, era a força das minhas colegas: "tu fica com ela, vai dar mais força pra ela, a senhora vai ser vice e a associação vai ter mais força". Elas me forçaram, ah eu falei: "ah eu vou aceitar". A presidente diz: "Ela não queria!". Dona Flor (vice-presidente): "Ah, eu não queria não, mas é a força das minhas companheiras". (Entrevista realizada no dia 19/01/2017 em Maturacá com Dona Flor)

Entretanto, as mulheres reconhecem que os artesanatos só ganharam valor comercial após a participação no projeto *Tiëmotima*, que as levou a vender suas cestarias

em Manaus. Foi nesse momento que perceberam as cestarias como produtos artesanais e não apenas como itens de troca. Anteriormente ao projeto *Tiëmotima*, elas utilizavam os cestos apenas para trocá-los por comida, utensílios domésticos e roupas usadas nos postos da FUNAI, no Pelotão e na Missão, bem como por artigos de higiene pessoal. Após a experiência em Manaus, começaram a comercializá-los em São Gabriel da Cachoeira e para as mulheres dos militares do Pelotão.

As mulheres Yanomami reconhecem a importância da associação como meio de valorizar os trabalhos com as cestarias, considerando as dificuldades enfrentadas na coleta de matéria-prima e na confecção de cestarias. Elas acreditam que, sem a presença da associação, seus esforços na tecelagem de cestarias perderiam valor, resultando em trocas menos significativas.

Antes do projeto não tinha esse negócio de vender, a gente trocava. Naquele tempo não tinha muitas mulheres que teciam. Eu tentei fazer artesanatos pequenozinhos. Ai a minha madrinha falou: “Minha filha, tu tem que fazer 12 cestinhos, estão vindo ai as autoridades do Rio de Janeiro, tá? Tu faz”. Ai eu comecei tecer, teci, teci, teci. Ai saiu 12 artesanatos. Ai chegaram as autoridades do Rio de Janeiro. Estavam todas na missão. O padre começou a mostrar pra eles: “vocês vão ter que comprar esses cestinhos”. Eles levaram tudinho. Eles não compraram de mim não, não me deram dinheiro. Mas naqueles tempos eu não pensava em dinheiro. Ai o finado Padre (...), disse pra minha madrinha: “olha tu vê uma panela bem grande e da pra ela”. Ele me deu uma panela bem grande em troca. E aquelas autoridades deram o dinheiro pro padre.” (Entrevista realizada no dia 21/01/2017 em Maturacá com Dona Maria)

Uma vez, eu vou dizer pra senhora. “Hoje nós não temos rancho pra comer, vou lá no pelotão. Vou Lá com o Tenente (...)”. Ai eu fui lá: “Nakinha, eu vou querer rancho, tá?” Naquela época a gente tecia cestinho de Tucum. “Nakinha, eu vou vender esse daqui, vou vender por dez reais”. Nakinha: “Poxa, não tem nada de dinheiro. A senhora vai querer, essas sacolinhas, tem coro de frango?”. Ai, como o Sargento uma vez tinha avisado a gente: “Óh mulheres, quando vocês forem lá ao pelotão com as mulheres dos soldados, não pegam coro de frango não, que isso já babujo e lixo”. (Entrevista realizada no dia 21/01/2017 em Maturacá com Dona Maria)

Ai como eu já sabia, né. Falei pra ela: “eu não gosto de coro de frango não”. “Olha Naka, eu não sou cachorro pra comer coro de frango não, eu só sei comer mutum, mas coro de frango não”. Depois disso eu nunca mais fui no pelotão até que a gente começou a trabalhar na associação. (Entrevista realizada no dia 21/01/2017 em Maturacá com Dona Áurea)

Antes da criação das associações e do projeto *Tiëmotima*, é importante ressaltar que os Yanonamĩ de Maturacá visitavam raramente a cidade e tinham pouco contato com produtos industrializados. A obtenção desses produtos estava inteiramente ligada às trocas entre famílias e às interações com as instituições locais, como o Pelotão de Fronteiras do Exército e a Missão Salesiana. Os Yanonamĩ trocavam produtos da

agricultura ou da floresta e cestarias por itens industrializados. Atualmente, muitas famílias têm fontes de renda variadas, seja através do emprego remunerado de membros como professores em escolas locais, ou trabalhando na Missão, no Polo-base do DSEI, no Pelotão como soldados. Além disso, algumas famílias recebem benefícios sociais devido à aposentadoria de alguns membros, ou são beneficiárias do Programa Bolsa Família do Governo Federal. Com essas fontes de renda diversificadas, os Yanomami passaram a ter acesso aos produtos disponíveis na cidade ou em duas tabernas na região de Maturacá.

A AMYK emergiu como mais uma fonte de geração de renda para as famílias, porém, desta vez, centrada no trabalho das mulheres: são elas que coletam a matéria-prima, confeccionam e comercializam os produtos, e, conseqüentemente, recebem a remuneração. Entretanto, isso não implica necessariamente que as mulheres tenham alcançado autonomia financeira sobre suas famílias após a criação da associação. Antes mesmo do envolvimento em atividades de mercado, eram as mulheres que detinham o controle do consumo familiar na maioria das vezes, uma vez que eram responsáveis pela produção de alimentos em suas roças.

Embora as primeiras discussões que levaram à formação da AMYK tenham sido iniciadas pela atual presidente, quando questionada sobre se já havia considerado a ideia de uma associação antes mesmo do convite feito por Carina, uma das mulheres Yanonami respondeu da seguinte maneira: "Eu discutia com meu pai e com outras mulheres sobre por que em outros lugares existiam associações de mulheres e nós não tínhamos uma também? Nós deveríamos ter uma também" (Entrevista realizada em 19/01/2017 em Maturacá com Dona Flor).

As mulheres ansiavam pela formação da associação porque reconheciam que, por meio dela, poderiam se organizar de forma mais eficaz como um coletivo e também consolidar sua presença no mercado de artesanatos. Quando a AMYK foi estabelecida em 2015, as mulheres tinham apenas o desejo de se organizarem. Mais tarde, com o esforço da primeira presidente, conseguiram registrar a associação e aprovar seu estatuto. Todo esse processo contou com a colaboração do DMIRN, que forneceu assessoria contábil e jurídica. O estatuto foi aprovado no mesmo ano da criação da AMYK, contando com o registro de 125 mulheres associadas. Desde então, a AMYK passou a comercializar regularmente sua produção de artesanato na loja da FOIRN, a Wariró. Em 2019, conseguiram obter o CNPJ, também com auxílio da FOIRN, e em seguida abriram uma conta jurídica para receber recursos de seu primeiro projeto aprovado em edital. Mais

tarde, com o desenvolvimento do projeto Ecoturismo *Yaripo* em 2019, as mulheres passaram a se instalar na sede da AYRCA. A AYRCA também não possuía uma sede própria, mas por meio de um acordo entre associações, DSEI e ISA, as duas passaram a compartilhar a antiga casa do DSEI, localizada no caminho entre Maturacá e Ariabú. Embora a casa seja oficialmente a sede da AYRCA, a AMYK possui uma sala para armazenar seus artesanatos, realizar reuniões da diretoria e lidar com os processos administrativos da associação. No entanto, as mulheres expressam insatisfação com o compartilhamento da sede, desejando um espaço próprio. Esse compartilhamento é um desafio para elas, algumas das quais não se sentem confortáveis em dividir o espaço com a AYRCA. Durante minha pesquisa de campo, testemunhei comentários dos membros da AYRCA que enfatizavam a necessidade de as mulheres saírem e construíssem seu próprio espaço. Abordarei esse tema com mais detalhes em outra ocasião, mas adianto que um dos principais objetivos das mulheres é construir sua própria sede.

A institucionalização da organização das mulheres Yanonamí foi intermediada pela FOIRN. Após a realização de uma oficina pelo DMIRN em Maturacá, que resultou na criação da associação, a presidente eleita liderou a elaboração do Estatuto, que foi prontamente aprovado por todas as mulheres presentes em Maturacá. Dessa forma, a AMYK foi integrada nos padrões do associativismo indígena. No entanto, embora contenha aspectos institucionais similares aos modelos políticos não indígenas, também incorpora elementos das visões de mundo Yanonamí. As diretrizes fornecidas pela assessoria da ex-coordenadora do DMIRN estruturaram a associação das mulheres Yanonamí seguindo os mesmos moldes de outras associações indígenas. A gestão da AMYK é composta por uma presidente, uma vice-presidente, duas secretárias, duas tesoureiras e um conselho. Está previsto que a cada quatro anos, as mulheres se reunirão em assembleia para eleger uma nova diretoria executiva para a associação.

Essas atribuições delineiam as responsabilidades de cada cargo na Diretoria Executiva e foram elaboradas conforme os parâmetros de uma organização jurídica. No entanto, as mulheres conduzem a gestão com base no estreitamento de suas relações sociais. A Presidente desempenha o papel de representante, convocadora de reuniões e executora, enquanto as Secretárias e Tesoureiras são encarregadas de organizar a produção dos artesanatos, definir preços, catalogar e, sempre que possível, uma delas acompanha a presidente em viagens para comercialização da produção ou participação em reuniões políticas indígenas. Inicialmente, as responsabilidades da AMYK eram compartilhadas entre as associadas e a diretoria, sendo realizadas por quem estivesse

disponível naquele momento. Com a aprovação do projeto “Mulheres em Rede” no edital do Fundo Elas, a AMYK adquiriu equipamentos como notebooks, câmeras fotográficas e mais um bote com motor. No entanto, quando a associação foi criada, elas não possuíam equipamentos de trabalho e dependiam da boa vontade da AYRCA, pesquisadores ou professores para elaborar documentos. Além disso, utilizavam o bote da AYRCA para suas viagens. Em 2018, a AMYK recebeu a doação de dois botes e motores da Universidade de Boston, os quais serão discutidos em detalhes posteriormente. As mulheres que ocupam a diretoria são mais jovens e possuem mais facilidade em lidar com os aspectos técnicos de uma organização não indígena. Essas mulheres não se dedicam à produção de artesanatos, seja por opção ou por não se sentirem seguras em dominar a técnica. Enquanto elas cuidam dos aspectos burocráticos da associação, as anciãs produzem as cestarias e depositam total confiança no trabalho de controle e organização das jovens gestoras.

Três chapas passaram pela AMYK desde a sua criação. A primeira foi formada por Carina como Presidente, ex-secretária e tesoureira da AYRCA, filha do líder Júlio Goes, e que possuía uma extensa experiência na política indígena interétnica. Carina também atuou na elaboração do PGTA como liderança feminina e representante da AMYK, fez parte da construção do projeto Ecoturismo *Yaripo* e atualmente continua trabalhando na composição da equipe. Nessa chapa, a vice-presidente era uma mulher importante na história de Maturacá: esposa do falecido líder de Maturacá, mãe de dois presidentes da AYRCA. Ela foi a primeira professora da região, estudou no internato em Santa Isabel, levada pelos padres, e tem uma história de proximidade com eles e sua família também possui uma extensa trajetória na política. Essa senhora faleceu de COVID-19 em 2021, dois anos depois da morte de seu marido. A tesoureira nessa época era a Lígia, atualmente professora na escola estadual e é formada pela licenciatura intercultural da UFAM. Ela entrou na associação após a desistência da Tesoureira eleita na composição da chapa vencedora, que mesmo não sendo artesã e tendo pouco envolvimento na política indígena, é filha de um Pajé importante da aldeia Maturacá, irmão do Cacique Antônio. Todas essas mulheres são da comunidade Maturacá. Essa chapa foi parcialmente substituída na eleição de 2019: mantiveram Carina como presidente, mas sua vice passou a ser Luciana, professora, aprovada em Matemática pelo vestibular diferenciado da Unicamp e filha do Cacique de Ariabú. A formação dessa chapa foi resultado de uma mobilização das comunidades que queriam que a diretoria estivesse mais diversa na representação de todas as comunidades. Incomodava as

lideranças de Ariabú que a AMYK fosse gerida por maioria de pessoas da comunidade Maturacá. Nessa chapa também havia Lígia e Maria Fernanda como secretárias, Dona Eliza e Joana (também Professora) como tesoureiras. Dona Eliza é uma senhora de mais idade, é artesã e possui pouca experiência no universo interétnico, é esposa de um pajé importante, mas não reconhecido como uma liderança tradicional. Essa chapa eleita disputou com outra chapa mais mista, em que continha igualmente pessoas de Maturacá e Ariabú, que perdeu as eleições por um único voto, mas tinha o apoio dos professores e membros da AYRCA. No ano seguinte, a chapa vencedora foi diluída, porque sua presidente foi deposta, em um ato de mobilização de lideranças e professores, sobre o qual trarei relatos mais adiante.

Com a saída da Presidente, Luciana, que era vice, assumiu o cargo, Lígia se tornou sua Vice, Dona Eliza, passados alguns anos, não quis mais continuar como membro da diretoria. Joana se manteve como tesoureira e Francine, que era conselheira, passou a ser então a segunda tesoureira. Como secretárias ficaram Maria Fernanda e Ana Clara, também conselheira anteriormente. Essas constituíram a segunda diretoria da AMYK que terminou o mandato no final de 2023, pois perderam a reeleição que ocorreu na assembleia de junho desse mesmo ano. Durante esses mais de quatro anos na Presidência, Luciana viu a expansão dos campos de atuação da AMYK, participou de vários eventos e geriu dois projetos, ambos aprovados nos editais do Fundo Elas, um em 2019 e outro em 2022. Por meio desse projeto, a Luciana viajou para o Rio de Janeiro em 2023, para o evento “Mulheres em Movimento”, conheceu inúmeros movimentos feministas e se ambientou nas mais diversas pautas de mulheres. Além dessas experiências, outras possibilitaram que Luciana tivesse o reconhecimento por sua atuação política em diversas regiões do território Yanomami. Recentemente, ela foi convidada para assessorar a associação Xoroma, uma associação dos Yanomami do Rio Demini.

Pois é, Nakahi, tem uma associação Yanomami que também reconheceu a minha luta. Então, eles falaram né, pediram a autorização das lideranças para que eu pudesse fazer parte dessa associação também, que é a associação Xoromam. Eles têm associação. Então, pela luta que eles fazem reconhecimento. Aí, talvez nesse meio do ano eu vou estar trabalhando também dentro dessa associação, somando a força com as mulheres de Barcelos do Rio Demini. Eu estou nessa luta também, mas não vou esquecer da minha região. Sempre vou estar juntas falando em nome delas. Eu estou nesse caminho, Naka. Eu sou estar trabalhando como contratada agora. A nossa associação é sem fins lucrativos, mas essa associação tem fundos e tem condições de pagar quem trabalha e viaja levando o nome do povo. (Luciana).

A chapa vencedora em 2023 assumiu seu mandato no início de 2024 e está composta, desta vez, somente por professoras, sendo: a presidente Giovana, professora efetiva da escola municipal de Maturacá e esposa do atual presidente da AYRCA; Vice-presidente Marcela que é professora, mas não tive a oportunidade de conhecê-la nesses anos de pesquisa. Giovana é uma pessoa de grande evidência na região, reside em Maturacá e tem estima das lideranças por sempre mobilizar toda a comunidade na participação das cerimônias fúnebres, o *reahu*²².

Certa vez, quando eu estava em campo, teve uma *Reahu*, em que o cunhado de Giovana era o organizador da cerimônia. Giovana organizou toda a logística e insumos da cerimônia: conseguiu doações de combustíveis e munições para a caça coletiva; conseguiu doações de alimentos para serem servidos durante as danças tradicionais. E em um dos dias de cerimônia, mobilizou um mutirão de limpeza do pátio da aldeia para a recepção da chegada dos moqueadores. Nesse dia em específico, ela conseguiu a doação de um porco pelo 5º Pelotão de Fronteiras do Exército e fez uma feijoada para toda a comunidade. Giovana é um personagem importante no cenário político de Maturacá, sempre se posicionou nas reuniões e assembleias da associação e, ao lado de seu marido, atuava de forma crítica e questionadora nas decisões das lideranças e da AYRCA, principalmente. Ela foi também uma das pessoas que estava na linha de frente da mobilização que destituiu a presidente Carina. O engajamento de Giovana na promoção das cerimônias tradicionais da comunidade, faz com que ela obtenha um reconhecimento, principalmente, entre as lideranças, por possuir uma comunicação direta com esses chefes e domínio da linguagem tradicionalmente Yanomami.

Para além das habilidades comunicativas da nova Presidente e da forma acessível que ela dialoga com as lideranças tradicionais e mulheres anciãs, cabe endossar como as relações de parentesco são acionadas para resolver conflitos. Vimos no capítulo anterior que essas relações estão entranhadas na composição de lideranças tradicionais e da diretoria da AYRCA que, possivelmente, tenha a ver com uma forma das lideranças tradicionais controlarem os processos decisórios envolvendo as políticas indigenistas. Isso leva a pensar que tanto AYRCA e AMYK se rearranjam nas relações de parentesco

²² O *Reahu* é a festa fúnebre em que os restos mortais de algum parente são ingeridos no mingau de banana. Irei detalhar as características e momentos desta festa que presenciei por duas vezes consecutivas quando estava em Maturacá. Este festival funerário, destinados à consumação ou enterramento de parte das cinzas dos mortos, é um evento que reúne comunidades aliadas em um longo festival regado pela abundância de comidas, bebidas, danças, cantos e brincadeiras, tendo em seu momento final a ingestão ou enterramento das cinzas do morto. Para uma descrição detalhada sobre o *Reahu*, ver Albert 1985, capítulo XII.

para dissipar desentendimentos e desacordos nas relações políticas. Atualmente, a presidente da AMYK é esposa do presidente da AYRCA, mas anteriormente a AMYK era gerida pela filha do cacique de Ariabú. Para os Yanonami, as relações de parentesco e políticas não são elementos opostos, como tentaram fazer os não indígenas com o nepotismo. Ao contrário, os Yanonami veem nesse rearranjo uma maneira de controlar e fiscalizar melhor a tomada de decisão e as relações de poder. Contudo, vale destacar que apesar dessa estratégia, as associações Yanonami sempre estão submetidas a eleições quadrienais e buscam, através disso, renovar e diversificar a ocupação dos postos de líderes das associações. Ou seja, as relações de parentesco são acionadas para resolver conflitos e diluir excesso de poder, mas isso não significa essencialmente quaisquer rastros de um sistema monárquico.

Voltando a composição da nova chapa, não tive a oportunidade de conhecer as outras integrantes da nova chapa. Durante os períodos em que estive mais envolvida com a AMYK, elas não estavam tão ativas na associação. Presumo que, com o aumento do reconhecimento da AMYK, mais mulheres estejam buscando assumir papéis de liderança na organização, sentindo-se mais confiantes em seu envolvimento. Recebi informações, via mensagem de WhatsApp, de que duas professoras com as quais tenho proximidade estão agora atuando como conselheiras da AMYK: Graça e Daniela. Lembro-me de Daniela, com quem me hospedei em minhas duas últimas pesquisas de campo, mencionar que não tinha interesse na associação de mulheres quando eu a questionava sobre isso. Durante minha estadia em sua casa, percebi que ela não acompanhava as discussões da AMYK e demonstrava pouco interesse por sua atuação. Não posso precisar o que a levou a mudar de opinião, mas é interessante observar como a AMYK está ampliando seu reconhecimento dentro das comunidades e possibilitando uma maior mobilidade entre os grupos políticos, o que tem motivado mais mulheres a almejarem esses cargos de liderança.

Atualmente, o processo de organização das mulheres segue da seguinte maneira: a AMYK fornece o combustível para que as mulheres possam coletar a matéria-prima; as associadas, de diversos perfis, se reúnem em pequenos grupos para realizar a coleta e, posteriormente, fabricam as cestarias em suas próprias residências. Após a produção de uma quantidade significativa, elas levam os itens até a sede da associação, onde são recebidos pela diretoria. A equipe então cataloga os artesanatos, os precifica e os separa por cada associada. Cada artesã possui um registro individual contendo seu nome e demais informações, no qual são registradas as quantidades de produtos entregues em

determinado período. Os artesanatos ficam armazenados na sala da AMYK e, quando o espaço começa a ficar bastante cheio, a Presidente da associação os transporta até a loja Wariró, em São Gabriel da Cachoeira. Na loja, os artesanatos passam por uma nova triagem para serem etiquetados com o logo da associação e precificados de acordo com as diretrizes estabelecidas pela AMYK, incluindo os custos da loja.

Anteriormente, a precificação era determinada pela própria artesã, e os produtos eram coletados nas casas das associadas pela própria presidente, já que naquela época não havia uma sede fixa. A presidente acrescentava cinco reais ao valor de cada artesanato para arrecadar fundos para a associação.

Atualmente, as mulheres levam suas produções diretamente para a sede, e a precificação é realizada com base em uma tabela de medidas, na qual cada tamanho corresponde a um valor específico. Essa tabela foi desenvolvida durante uma oficina realizada em conjunto com todas as artesãs e a diretoria, como parte do projeto “Mulheres em Rede”, financiado pelo Edital Mulheres em Movimento do Fundo Elas. Durante essa oficina, foram deliberados os valores de forma consensual, levando em consideração os custos de produção.

A criação da tabela de medidas de precificação foi uma demanda das próprias mulheres, que perceberam, durante uma exposição em Manaus, que os preços praticados estavam desiguais e pouco organizados. Muitas artesãs definiam seus preços com base em suas necessidades individuais, sem dominar completamente a lógica do mercado. Devido ao histórico de trocas de produtos não-índigenas por artesanatos, era comum encontrar cestarias do mesmo tamanho com preços muito diferentes. Com a implementação da tabela de medidas, o trabalho da diretoria tornou-se mais prático, envolvendo apenas a catalogação, registro, medição e precificação conforme os valores estabelecidos.

Além de fornecer os produtos para a loja Wariró, a AMYK também expõe seus artesanatos em eventos, conseguindo assim atrair novos compradores. Dois compradores foram particularmente significativos para a produção da AMYK: o primeiro deles foi a loja Incausa, uma empresa dos Estados Unidos que comercializa produtos voltados para práticas rituais e de meditação. A parceria comercial com essa loja foi estabelecida durante uma viagem das mulheres para os Estados Unidos, onde venderam algumas de suas cestarias. Ao retornarem, os representantes da marca continuaram fazendo encomendas regulares.

Outro cliente importante que gerou uma grande demanda para a AMYK foi a loja 55 Designer, sediada em São Paulo. Essa relação comercial iniciou-se durante o Encontro Arte Wariró, organizado pela FOIRN, realizado de 2 a 5 de outubro de 2019, em São Gabriel, destinado a empreendedores. Durante o evento, as mulheres Yanomami estavam expondo seus artesanatos e conheceram Lully Viana, uma designer e artesã representante da loja 55 Designer. A partir desse encontro, estabeleceram relações comerciais, durante as quais Lully ofereceu orientações sobre organização da produção, discutiu as preferências do mercado com as mulheres e fez inúmeras encomendas. Em resumo, a loja Wariró desempenha não apenas o papel de receber a produção e intermediar as vendas, mas também atua como uma ponte na busca por novos compradores.

Para alcançarem o atual modelo de escoamento da produção, as mulheres promoveram diversas discussões. Na primeira assembleia da AMYK, a questão do escoamento da produção e a identificação de compradores receberam grande atenção dentre os temas programados. Durante essa discussão, a Presidente Carina solicitou orientações aos representantes das instituições convidadas sobre como as mulheres Yanomami poderiam trabalhar e desenvolver a comercialização em seu cotidiano. Ela explicou que a comercialização vinha sendo feita principalmente em exposições e na loja Wariró, e que uma parte das vendas era destinada, com consentimento das mulheres, à AMYK para cobrir os custos e comprar materiais para a associação.

Nesse momento, as mulheres já manifestavam o desejo por mudanças na organização da produção. Com a ajuda dos agentes não-indígenas presentes, foi organizada uma dinâmica coletiva para discutir como as Yanomami pretendiam comercializar seus artesanatos. Surgiu a ideia de criar um site por parte de um professor Yanomami, porém as mulheres não aprovaram a proposta, pois não desejavam padronizar tamanho, formato e demanda de produção. Na época, acreditavam que manter a produção livre era o melhor caminho. O professor Yanomami tentou argumentar sugerindo a criação de uma página no Facebook em vez do site, mas as mulheres optaram por não seguir adiante com essa ideia.

Após descartarem a ideia do site ou loja virtual via Facebook, as mulheres, com o auxílio da gerente da loja Wariró, que estava presente representando a FOIRN e possuía experiência no ramo da comercialização, começaram a delinear o que buscavam com a expansão da comercialização e definiram as seguintes estratégias:

- Mapear futuros compradores de forma gradativa “aos poucos”
- Aumentar os “parceiros” da associação
- Participar de mais exposições e feiras em outros lugares para além de São Gabriel da Cachoeira
- Regularizar a associação (criar CNPJ)
- Construir catálogo com informações sobre artesanato Yanonami, contendo: matéria-prima, histórico, fabricação, com o objetivo de “valorizar as mulheres Yanonami”

À medida que o tempo avançava, as Yanonami foram se adaptando às exigências do mercado. Como evidenciado anteriormente, elas começaram a padronizar tamanhos e se depararam com a necessidade de precificar de acordo com os custos de produção. É notável observar como, gradualmente, elas exploram novos domínios e implementam estratégias para ampliar a presença da associação no mercado e na esfera política. Uma característica distintiva das mulheres Yanonami é sua predisposição para ação prática além do discurso. Para elas, os “parceiros” das instituições, ao participarem das assembleias, deveriam se comprometer não apenas com ideias, mas principalmente com ações em prol da AMYK.

Essa característica foi identificada pela Ex-Coordenadora do DMIRN, que, ao relatar sua experiência na criação da AMYK com as mulheres Yanonami, observou: “Quando elas querem, elas exigem.” As mulheres Yanonami compreendem que estabelecer uma relação de “parceria” implica em realizar ações que contribuam para o desenvolvimento da AMYK. Portanto, ao convidar agentes de órgãos de apoio para participar de seus eventos, o objetivo principal é criar compromissos efetivos dessas instituições com a AMYK.

Na primeira assembleia, por exemplo, as mulheres Yanonami criaram um ambiente no qual cobraram das organizações governamentais, não governamentais e demais agentes um engajamento em suas demandas. A característica de “querer e exigir” o comprometimento efetivo dos agentes com as mulheres e sua associação foi evidenciada nessa primeira assembleia, com uma inversão das relações de poder entre as instituições estatais, organizações não governamentais e os povos indígenas: as mulheres Yanonami passaram a ter o controle da situação, pressionando e cobrando a efetiva atuação das instituições na promoção de seus direitos e na implementação de políticas públicas.

Assim, quando nós, representantes das instituições convidadas, delineamos os pontos que poderiam contribuir para a expansão da comercialização, a Presidente Carina imediatamente nos questionou: “O que vocês, nossos parceiros, poderão fazer para nos ajudar com esses itens aqui?” Ela mencionou cada um de nós e as instituições às quais pertencíamos, solicitando, naquele momento, um compromisso concreto conosco em relação à AMYK.

A professora do IFAM de São Gabriel da Cachoeira e a pesquisadora em antropologia da Universidade Federal do Pernambuco comprometeram-se a oferecer, por meio do IFAM, uma oficina de capacitação em Gestão de Negócios e Produção para as associadas da AMYK. Na época, eu, pesquisadora da UFAM, assumi a responsabilidade de articular parcerias em Manaus para ajudar na organização de um evento ou exposição na cidade. O objetivo era proporcionar às mulheres a oportunidade de compartilhar seus trabalhos e apresentar seus artesanatos a potenciais novos compradores. As mulheres Yanomami aprovaram entusiasticamente a ideia da exposição em Manaus, e a partir desse momento começamos a trabalhar no desenvolvimento e planejamento do evento.

As mulheres Yanomami reconhecem que desenvolver uma associação é um desafio coletivo, e, por isso, são cuidadosas na definição de suas estratégias. Todas as ideias apresentadas à AMYK são objeto de extensas discussões e análises cautelosas, preferindo confiar nas ações consolidadas por instituições parceiras, pois acreditam que isso trará maior sucesso. Mesmo tendo objetivos expansionistas, elas optam por seguir por caminhos mais convencionais. Por exemplo, concordaram com a proposta de realizar uma exposição para promover suas vendas, pois já possuíam experiência com esse tipo de evento em São Gabriel da Cachoeira, em colaboração com a FOIRN. Embora considerassem desafiador e dispendioso viajar para a capital, Manaus, a natureza da exposição tornou a iniciativa mais segura, já que estavam familiarizadas com a dinâmica desses eventos.

Quanto à política interna, a AMYK representa mais quatro comunidades além dos bairros e comunidades da região de Maturacá. Portanto, tem a responsabilidade de organizar e facilitar a comercialização dos artesanatos dessas outras comunidades. De tempos em tempos, a presidente da associação viaja até as comunidades de Nazaré, Marfi, Maiá e Inambú para recolher os produtos artesanais e levá-los para a loja Wariró ou para exposições. Essa interação com as demais comunidades também ocorre no âmbito político, pois a diretoria da AMYK se preocupa em informar as associadas das outras comunidades sobre os acontecimentos na política indígena Yanomami, atividades em

outros locais do território, além de convidar as mulheres para assembleias ou eventos externos e discutir os desafios que as outras comunidades enfrentam. Elas também ouvem as demandas dessas comunidades e buscam soluções.

Essa interação com as demais comunidades do Rio Cauaburis sempre foi uma prioridade e, ao mesmo tempo, um desafio para a diretoria da AMYK. As comunidades mencionadas, localizadas ao longo do Rio Cauaburis e seus afluentes, com exceção de Nazaré, que fica entre Maturacá e a estrada que leva à cidade, são muito distantes de Maturacá. Leva-se cerca de 15 horas para chegar à comunidade mais distante, Maiá. As demais estão localizadas ao longo desse trajeto. Além das dificuldades logísticas devido à distância, há também os altos custos com combustível para chegar a esses locais. Tudo isso acaba afetando a articulação política entre as mulheres dessas comunidades e a associação, sendo um tema recorrente de reclamação nas assembleias ou encontros.

Quando aprovamos o projeto “Mulheres em Rede” no edital do Fundo Elas, a diretoria da AMYK fez questão de reservar uma parte dos recursos para visitar as comunidades ao longo do Rio Cauaburis e convidar as mulheres a participarem das oficinas que seriam realizadas em Maturacá. Durante essas viagens, estive acompanhando as mulheres da diretoria. Passamos uma noite em Nazaré, outra na comunidade Marfi, seguimos para Inambú e, por fim, pernoitamos também em Maiá. Ao chegarmos nas comunidades, toda a aldeia nos recebia calorosamente, reunindo-se no *toxasike* ou na escola para ouvir as palavras da diretoria da AMYK. As mulheres se pintavam, as lideranças se enfeitavam e *xibé* era oferecido às visitantes.

Durante essas visitas às comunidades, a diretoria da AMYK fez questão de levar uma liderança tradicional, um *hēkura* (xamã). As razões para isso são diversas. Segundo Luciana, ex-presidente da associação, os pajés são vistos como protetores, e seu aval e acompanhamento são importantes em viagens prolongadas por regiões que vão além dos limites das aldeias e roças com as quais as mulheres estão mais familiarizadas. Além disso, a presença de uma liderança tradicional tem o papel de intermediar a relação política com as lideranças das outras comunidades, que, apesar de serem parentes, são menos consanguíneas. Retomando o que foi mencionado anteriormente sobre a distribuição controlada de poder entre lideranças tradicionais e lideranças das associações, essa relação de parentesco acaba facilitando a comunicação e cooperação entre elas.

Em certo sentido, isso justifica porque Carina, a ex-presidente deposta, não tinha o costume de envolver lideranças tradicionais na articulação com outras comunidades,

enquanto Luciana, filha do Cacique, considerava isso um aspecto crucial de seu mandato. Essa diferença tornou-se ainda mais clara quando o projeto foi aprovado pela segunda vez no edital do Fundo Elas, em 2022, e as mulheres da associação decidiram destinar uma parte significativa dos recursos para a articulação política com outras comunidades. Por meio de conversas no WhatsApp, Erica me solicitou que, ao redigir o projeto, incluísse a visita às demais comunidades como objetivo principal.

Na segunda viagem de articulação, Erica e as outras mulheres da diretoria foram acompanhadas por duas lideranças tradicionais e o presidente da AYRCA. Não pude participar dessa viagem devido à minha ausência no campo desde o início da pandemia, além de outras circunstâncias que surgiram desde então. No entanto, tive acesso ao relatório da viagem e acompanhei os eventos por meio de mensagens no WhatsApp. Nessa segunda viagem, estavam presentes: a presidente Luciana, a secretária da AMYK Francine, o Tauxaua Alexandre (liderança tradicional de Maturacá) e Rosilda, representante da FOIRN.²³

3.2 Atuação da AMYK na comunidade

Durante o seu processo de consolidação a AMYK se viu interpelada em vários momentos, dentro da comunidade, até tempos atrás, buscava o reconhecimento de todos e trabalhava para que o maior número possível de mulheres participasse ativamente das atividades da associação. A AMYK encontrou algumas dificuldades, inclusive, no reconhecimento de suas pautas por parte do público masculino. Nas relações intracomunitárias, a AMYK sempre busca o diálogo com as mulheres das outras comunidades do Rio Cauaburis e, mais recentemente, com outras mulheres Yanomami do território, como será abordado posteriormente.

Além do entorno da região de Maturacá, a AMYK expande suas atividades para as comunidades do Rio Cauaburis, a fim de fortalecer suas lutas e reivindicações pelos direitos coletivos dos Yanomami. Como mencionado anteriormente, a linha que separa as atuações interna e externa à comunidade é bastante tênue e varia de acordo com o

²³ Rosilda Cordeiro é da etnia Tukano, foi coordenadora do Departamento de Mulheres da FOIRN na gestão de 2014 a 2016 e atualmente está como coordenadora na coordenação das Associações Indígenas do Baixo Uaupés, Rio Tiquié e Afluentes – Diawí. Ela estava como coordenadora do DMIRN quando fora criada a AMYK e, por possuir bastante experiência com gestão de associações e organização de produção de artesanato, conquistou a confiança das Yanomami e, até os dias de hoje, ela sempre é acionada para orientar e apoiar a associação AMYK.

contexto. Nesse sentido, conforme discutido por Abert (1992), essas fronteiras são negociáveis e podem variar em seu grau de proximidade. No caso presente, refiro-me às relações políticas que a AMYK mantém dentro da comunidade, que envolvem não apenas os indígenas, mas também aqueles que participam do cotidiano da aldeia e negociam questões que impactam a vida das pessoas que compartilham daquele espaço delimitado.

No que diz respeito às movimentações políticas internas, as mulheres buscam anualmente, conforme previsto no estatuto, realizar assembleias para atualizar seus registros e organizar suas mobilizações, aproveitando também para cobrar das entidades apoiadoras que estão presentes. Nessas assembleias, há a participação de algumas associadas das outras comunidades do Rio Cauaburis, da diretoria da AYRCA, das associadas das comunidades e bairros de Maturacá, lideranças tradicionais, representantes do 5º Pelotão de Fronteiras do Exército, representantes da FOIRN, da FUNAI, do ISA e do pólo base do DSEI Yanomami. Esses são os agentes políticos frequentemente presentes, embora às vezes também haja a presença de representantes de universidades, pesquisadores e parceiros eventuais.

Durante o período de pesquisa, pude comparecer a duas assembleias: a primeira em 2016 e a terceira em 2019. Antes de relatar as experiências etnográficas dessas reuniões, é importante destacar como a atuação política da AMYK tem evoluído em tão pouco tempo. A AMYK foi estabelecida para atender às expectativas das mulheres Yanomami em relação ao mercado de artesanato e, a partir disso, começou a se envolver na política indígena. Atualmente, as mulheres participam não apenas das assembleias da AMYK, mas também das assembleias de associações de mulheres de toda a região do Rio Negro. Elas também participam da assembleia geral da FOIRN e de todos os eventos promovidos por ela. A AMYK esteve presente nos dois últimos Fóruns de Lideranças como representante feminina, sendo o último realizado em Maturacá no mês de julho de 2023. Recebi uma mensagem da ex-presidente da AMYK informando sobre as decisões tomadas no Fórum, que indicaram que a AMYK deve reformular seu estatuto e incluir em sua representação as comunidades Yanomami das calhas dos rios próximos às cidades de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro. Segundo o relato da presidente, a proposta foi liderada pelo líder Yanomami Davi Kopenawa e foi aceita por consenso pelos representantes e líderes de todas as comunidades. A partir desse momento, a AMYK precisará se articular para estabelecer contato e colaboração política com todas essas comunidades para representar adequadamente suas demandas específicas.

Pois é, Naka, é por causa disso que a gente ia rever o estatuto para incluir elas. Aí como o dia ficou muito puxado, ninguém conseguiu mexer no estatuto. Aí a gente deixou para marcar outro mês. Vamos ver se a nova diretoria vai ver isso. Porque tem que fazer parte, elas têm que entrar no estatuto. No meu mandato eu estava vendo isso, aí como agora eu saí, eu não sei como vai ficar. Eu falei pra Carla que foi eleita, que ela tem que ver isso. Ainda bem que as mulheres de Roraima já têm esse pensamento que elas vão criar outra associação para poder fortalecer o povo de lá que é mais sofrido. Então elas já trouxeram esse pensamento, que elas vão criar e já apresentaram no Fórum. E nós falamos que “sem problemas” porque esse é o avanço das mulheres. Elas vão criar a associação de Roraima. (Luciana).

Retornando às assembleias, é importante destacar que elas representam um elemento fundamental para compreender os métodos de fazer política das mulheres Yanonami. De modo geral, os encontros realizados dentro das comunidades Yanonami exemplificam bem essa prática política. Mas as assembleias marcam formalmente a complementaridade entre tradicional e o novo. Por exemplo, a primeira assembleia possibilita refletir sobre o processo de expansão da política das mulheres Yanomami, desde seu início até a conquista de novos espaços.

As assembleias são sempre coordenadas pela Presidente, que cuida dos preparativos, geralmente iniciados cerca de dois meses antes. Estes preparativos envolvem várias viagens a São Gabriel da Cachoeira, onde, com a ajuda do DMIRN, elaboram convites para autoridades, órgãos, instituições e representantes com os quais as mulheres buscam estabelecer parcerias. Também são emitidos documentos solicitando apoio financeiro aos órgãos como FUNAI e ISA, para cobrir despesas com gasolina, alimentação, entre outras. A divulgação e envio dos convites é feita pelo Departamento de Mulheres da FOIRN, através de correio e internet. A Primeira Assembleia foi realizada em um espaço na casa de apoio da Missão, onde ocorrem as aulas de Licenciatura Indígena. O suporte alimentar fornecido pela FUNAI foi solicitado por meio da FOIRN, que atua como mediadora das demandas das associações indígenas do Alto Rio Negro. Para informar as mulheres das demais aldeias do Rio Cauaburis, a FOIRN utilizou a radiofonia.

A segunda vez que estive em Maturacá foi para participar da primeira assembleia da AMYK. Com o apoio do Diretor da FOIRN, consegui uma carona de São Gabriel da Cachoeira até Maturacá, com as representantes da FOIRN. Esse momento proporcionou uma maior proximidade com as mulheres associadas. Na assembleia estavam presentes a coordenadora do Departamento de Mulheres da época (indígena da etnia Baniwa), a Gerente da Loja Wariró (indígena da etnia Tuiuka), uma servidora do ICMBIO, uma pesquisadora da UFPE e uma Professora do IFAM. Todas essas convidadas foram

anunciadas durante o evento como 'autoridades de apoio' da AMYK. Apesar de termos sido marcadas pela “representação das instituições”, fomos muito mais consultadas do que cobradas. Chegamos um dia antes do início da Assembleia e ficamos alojadas na casa de apoio da Missão Salesiana. As mulheres Yanomami de outras regiões já estavam lá alguns dias antes, incluindo representantes das aldeias da região Inambú, Maiá, Aiari e da Aldeia Nazaré. Durante os preparativos, a Presidente, Carina, foi a São Gabriel da Cachoeira buscar alguns litros de gasolina, que foram utilizados para transportar os participantes e as Yanomami das outras aldeias até Maturacá. A alimentação foi fornecida pela FUNAI e outros apoiadores, consistindo em quatro refeições diárias para todos os convidados: café da manhã, almoço, lanche e jantar. Os alimentos eram industrializados, adquiridos na cidade, como biscoitos, café, frango, arroz e feijão. As cozinheiras eram as filhas das artesãs, que também eram associadas à AMYK. Elas foram responsáveis pelo preparo da alimentação e não participaram das discussões da Assembleia. Apesar de compreenderem a importância de fornecer todas as refeições para os convidados, as mulheres expressaram o desejo de servir alimentos tradicionais, como caça e frutas.

A Assembleia durou três dias. No primeiro dia, começou com uma apresentação cultural protagonizada pelas mulheres associadas. Elas pintaram seus corpos, adornaram-se com brincos e colares e, segurando seus artesanatos, dançaram e cantaram em círculo a canção criada para a AMY Kumirãyōma.

Yairewe, yairewe, yairewe hekurare peni kumirayoma a yairewe, yairewe, yairewe!

Ela foi escolhida com grandes espíritos de pajés como a mulher linda e cheirosa!

Esse canto se refere a uma mulher espírito/*hëkura*, a *Kumirãyōma*, e é considerado pelas mulheres como uma espécie de hino da associação. Sempre que participam de eventos e assembleias fora da comunidade, elas entoam esse canto para o público. A primeira apresentação foi realizada pelas mulheres convidadas das outras aldeias, seguida pela segunda apresentação feita por todas as associadas. Esse momento procurou recriar um ritual de boas-vindas aos convidados, integrando o elemento cultural das mulheres Yanomami à estrutura de uma assembleia, que, embora tenha um formato basicamente não indígena, foi adaptado pelo movimento indígena. As mulheres dançaram e cantaram da mesma forma que fazem durante as festas fúnebres, enfatizando a característica

cultural distintiva das mulheres Yanonami e imprimindo o tom do universo feminino Yanonami à Assembleia.

Após a apresentação cultural, todos se acomodaram em círculo nas cadeiras da escola/SEDUC disponibilizadas pela Missão Salesiana. A presidência da Assembleia ficou a cargo da Presidente da AMYK, Carina, que anunciava os temas e facilitava as discussões. Carina leu a agenda detalhando os tópicos a serem abordados e o tempo destinado a cada um, também apresentou as convidadas das outras aldeias e pediu que elas proferissem palavras de boas-vindas e agradecimentos ao microfone. Em seguida, Carina introduziu as convidadas “apoiadoras”, mulheres que representavam diversos órgãos governamentais e não governamentais (FOIRN, ICMBIO, UFAM, UFPE e IFAM), as quais foram convidadas a compartilhar palavras de incentivo e gratidão ao público presente.

A condução da Assembleia seguiu uma estrutura simétrica, com a Presidente orientando as discussões em um tom de diálogos abertos, sem determinação de ordem de falas. Enquanto Carina lia a pauta, ela também convidava algumas mulheres a comentarem sobre os assuntos, muitas vezes de forma descontraída, fazendo brincadeiras que arrancavam risos. Quando algumas mulheres relutavam em falar ao microfone, Carina interagiu com elas de maneira pessoal, usando humor e persistência para encorajá-las a participar. Alguns homens estavam presentes como espectadores, incluindo lideranças e pajés da aldeia Maturacá, assim como um líder de Ariabú, que coincidentemente era o pai da Presidente da AMYK, Pedro Goes. As “Lideranças tradicionais” de Maturacá estavam adornadas e pintadas, carregando suas flechas, como é de costume em festas, rituais xamânicos e antigas incursões de guerra. Eles ocupavam as cadeiras no fundo do círculo, enquanto os outros homens presentes, sem adornos ou pinturas, sentavam-se atrás das lideranças.

A agenda da Assembleia foi elaborada com base nas experiências da Presidente Carina, que se inspirou na organização de outras assembleias da AYRCA²⁴, recebendo orientações de seu irmão, conselheiro da AYRCA na época, e do Departamento de Mulheres da FOIRN. Iniciada em 20 de junho de 2016, a Assembleia teve duração até 24 de junho de 2016, abordando os seguintes temas:

²⁴ Posteriormente este Yanonami-se tornou vereador de São Gabriel da Cachoeira

- 20/06: Chegada dos convidados
- 21/06 manhã: recepção e apresentação dos convidados; apresentação sobre a associação AMY Kumirãyõma: quando foi criada. Qual o objetivo da associação
- 21/06 tarde: Como será a participação das mulheres na sustentabilidade? Como desenvolver o artesanato na educação escolar yanomami da região Cauaburis?
- 22/06 manhã: matéria-prima: Quais são os cipós que utilizamos? Como eles são coletados? Onde eles são coletados (mapa mental). Quais são as boas práticas no manejo do cipó? Qual o processo do masimasima? Quais são as boas práticas?
- 22/06 tarde: oficina: troca de experiência sobre o artesanato e participação das jovens: quais são os diferentes tipos? Como fazer um bom acabamento?
- 23/06 manhã: comercialização: como identificar nosso artesanato (marca selo)? Como escoar a produção para os compradores? Quais são os potenciais compradores?
- 23/06 tarde: os potenciais parceiros na cadeia de valor? Parceiros para realizar oficina de administração da Kumirãyõma. Avaliação: falta de apoio, eventos realizados e encerramento
- 24/06 manhã: retorno dos convidados

Cada tópico da agenda era introduzido pela Presidente Carina, que então convidava um Yanonamí, tanto mulheres quanto homens, para comentar sobre o assunto. Posteriormente, era aberta a oportunidade para os convidados não-Yanomami levantarem questões e oferecerem apoio. A Presidente iniciou a pauta apresentando rapidamente a história da criação da associação e seus objetivos. Em seguida, convidou algumas mulheres Yanonamí para compartilharem a importância da AMYK, algumas delas expressando-se na língua Yanonamí. Nem todas as falas das mulheres eram traduzidas para o português e, quando o eram pela Presidente, reiteravam a relevância da AMYK e a busca por “parcerias”. Este reforço estratégico da importância da associação nos discursos das mulheres visava persuadir os agentes institucionais presentes a fortalecerem as “parcerias” e também a convencer os homens Yanonamí a apoiarem com mais afinco

a iniciativa das mulheres. Algumas lideranças masculinas, como o “Líder Pedro Goes” da aldeia Ariabú e o “Cacique Antônio Lopes” da aldeia Maturacá, foram convidadas a falar. O discurso do “Líder Pedro Goes” boa parte em português, dirigindo-se aos homens para apoiarem e acreditarem na iniciativa das mulheres. Sua fala foi calorosamente aplaudida por muitas mulheres, que depois pediram espaço para ratificar a falta de apoio dos homens à AMYK:

No mundo inteiro só os homens querem dominar a sociedade. A associação é de todos, para as mulheres se defenderem, para as senhoras se defenderem (...). A mulher é dona da família, homens estão para apoiar e incentivar e essa associação vai ser história para as senhoras futuras. Vocês maridos não estão respeitando a Kumirâyõma (...). Essa associação é para vocês se defenderem dos napês e dos maridos. Delegado, Prefeito vão ouvir a Kumirâyõma que são das senhoras. Não quero mais ouvir Xomi. Vocês homens estão roubando o dinheiro das crianças. (Depoimento do Líder Pedro Goes durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 21/06/2016).

Nós criamos a associação para se defender do napê, para se defender e ser respeitado. A associação é uma fecha para se defender, é esse o significado da associação. Nós não somos índios, somos Yanomami. Não gostamos de ser chamado de índio não. Kumirâyõma vai reforçar a AYRCA. Associação Kumirâyõma é uma potência tribal, é história da nação Yanomami, para nós se defender dos napê, homem branco que quer destruir. Os países de primeiro mundo criaram associação merecem respeito. (Depoimento do Líder Pedro Goes durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 21/06/2016).

Apesar de direcionar sua fala aos homens Yanonami, proferiu de forma acessível às mulheres não-Yanonami que ali estavam, tendo sido em português e também utilizado conceitos ocidentais sobre relações entre homens e mulheres. Segundo o discurso do "Líder Pedro Goes", os homens estavam usando a palavra *xomi* para desqualificar a associação das mulheres, a fim de justificar e persuadir suas esposas a não participarem. Pedro Goes é amplamente reconhecido por sua familiaridade com a sociedade nacional, graças à sua experiência na mediação das relações interétnicas dos Yanonami, o que o tornou conhecedor dos discursos predominantes entre os grandes líderes do movimento indígena na defesa de seus direitos. Ele não apenas estava ciente das demandas mais urgentes do movimento indígena, mas também das reivindicações comuns das mulheres indígenas, algumas das quais, naquele momento, não estavam sendo consideradas pelas mulheres Yanonami, como violência, programas de assistência social, e a dominação masculina nos espaços públicos. Com o aumento da pressão do garimpo nos últimos anos, a questão da violência tornou-se uma preocupação crescente, como será explorado mais adiante. Pedro Goes está familiarizado com o discurso indigenista e as reivindicações dos

líderes indígenas, sabendo como articular suas demandas para as instituições estatais. Assim, sua intervenção extrapolou os temas propostos para a assembleia, introduzindo novas questões para as Yanonami, alinhadas com as reivindicações de outras mulheres indígenas. Ao afirmar que “No mundo inteiro, só os homens querem dominar a sociedade”, Pedro Goes evidencia sua ampla experiência na política interétnica, sugerindo até mesmo seu acesso a discursos feministas. Mais adiante, ele interpreta a AMYK como um meio para as mulheres se protegerem de seus maridos. Essas observações destacam a amplitude dos discursos e interpretações de Pedro Goes, que não apenas incorporam os ideais da luta das mulheres indígenas, mas também os das mulheres não indígenas. Além disso, ele sugere que a AMYK fortaleça a AYRCA na defesa dos *napë*, inserindo estratégias sociais em um discurso de resistência política. Tais posicionamentos são comuns entre os líderes indígenas no contexto interétnico, como analisado por Dominique Gallois (2002), que observa essas estratégias discursivas entre os Waiãpi e como elas permitem a autoafirmação em oposição aos “brancos”, tanto em referência ao passado das relações quanto na perspectiva de futuro sobre o que desejam das relações interétnicas.

No entanto, a intervenção de seu Pedro Goes provocou reações das mulheres, corroborando suas críticas aos homens. Elas confirmaram as observações do “Líder Pedro”, acrescentando suas próprias queixas sobre a falta de apoio por parte dos homens. As mulheres reconhecem que a AMYK permitiu que as mulheres ocupassem espaços certos públicos, o que acabou incomodando alguns homens em suas famílias:

Foram cento e vinte e cinco mulheres que criaram a associação, mas hoje apenas 25 participam. A maioria das mulheres desistiram da associação. Não sei porquê, mas dele ser por causa dos maridos que ficam falando na cabeça delas que nós somos *nasi nasi*. Ela foi criada para preservar nossa cultura, nossa arte. Meu trabalho é levar nosso trabalho lá para fora. Mostrar que lá para fora que existem mulheres Yanonami fazendo artesanatos original. E estou aqui para reivindicar dos parceiros cursos de capacitação. (Depoimento de uma das associadas durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 22/06/2016).

O “Cacique Antônio Lopes” proferiu seu discurso na língua Yanonami, centrando-se nas representações simbólicas da associação dentro da cosmologia Yanonami. Segundo ele, a Associação das mulheres é resultado da proteção proporcionada pela *hëkura Kumirãyõma* às mulheres. Ele enfatizou que a *hëkura Kumirãyõma* está trabalhando politicamente com as mulheres Yanonami para fortalecê-

las, cuidar de sua saúde e prepará-las para o trabalho: “A *Kumirãyõma* é um espírito feminino e está guiando este trabalho político com as mulheres Yanonamĩ” (Tradução de um professor que estava presente na Assembleia). Como um pajé de grande importância na estrutura social de Maturacá, o discurso do Cacique Antônio Lopes equilibra “as coisas do *napẽ*” (os não indígenas) com “as coisas do Yanonamĩ”, demonstrando que, enquanto o formato dos discursos segue padrões ocidentais, algumas falas são orientadas por referências cosmológicas.

Os discursos na Assembleia das mulheres representaram uma articulação complexa de sistemas de significados: enquanto alguns líderes e mulheres demonstravam em seus pronunciamentos um conhecimento sólido da sociedade nacional, o Cacique de Maturacá e outras mulheres mais velhas, por exemplo, recorriam à cosmologia Yanonamĩ em suas falas. O espaço da Assembleia se tornou um local de afirmação étnica, onde tanto mulheres quanto homens Yanonamĩ utilizaram a retórica da consciência étnica (TURNER, 1991), incorporando elementos “brancos” para reforçar suas identidades através da valorização do território e da preservação da cultura tradicional. Essa retórica reflete uma interpretação que os Yanonamĩ fazem dos discursos de ambientalistas e antropólogos. Por outro lado, para legitimar sua identidade étnica e evitar a subjugação aos conhecimentos da sociedade nacional, os Yanonamĩ recriam suas cosmologias e desenvolvem um discurso político fundamentado em narrativas míticas.

O discurso étnico se legitima fazendo referência ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele. Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução de categorias brancas, ele se reduzirá a uma retórica oca; e se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural. Em um caso, como no outro, a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político. Ao contrário, é a capacidade de executar tal articulação que faz os grandes líderes interétnicos. (ALBERT, 2002, p. 242)

A declaração do Cacique, fundamentada no universo xamânico e nas crenças no mundo dos espíritos para validar a iniciativa das mulheres na organização política, se integra harmoniosamente aos discursos de outros líderes, mulheres e professores quando se referem à sustentabilidade e ao fortalecimento das técnicas tradicionais de tecelagem de cestos. Esses dois domínios discursivos indígenas, conforme delineado por Albert (2002), destacam a essência da Primeira Assembleia das mulheres ao promover a afirmação étnica e a legitimação política.

A estrutura desta assembleia está intrinsecamente vinculada a uma atualização cultural de unidades discursivas que operam por meio de realidades arquitetônicas fluidas em um processo contínuo de mudança cultural, incorporando transformações (SAHLINS, 1990, p. 64). Conforme Sahlins (1990), em cada evento, a cultura passa por adaptações em sua estrutura de significações durante sua própria construção, o que significa que, à medida que a cultura Yanonami passa por atualizações, ela integra elementos não indígenas juntamente com elementos cosmológicos, transpondo-os em práticas discursivas. As assembleias desempenham um papel crucial na vida dos Yanonami. Assim, a articulação de narrativas míticas com reivindicações políticas contribui para transformar um evento com características “brancas” e ocidentais em um espaço de afirmação étnica, particularmente para equilibrar os aspectos dos Yanonami e dos não indígenas.

Os discursos dos demais homens participantes tendiam a ser bastante extensos. Enquanto as mulheres expressavam suas opiniões de maneira objetiva e sucinta, enfocando seus interesses naquele momento, suas falas eram brevemente traduzidas pela Presidente Carina, que conduzia a assembleia. Por outro lado, os homens performatizavam longos discursos em Yanonami e, em seguida, faziam minuciosas traduções para o português, dirigindo-se a nós, não Yanonami. À parte das lideranças masculinas que incentivaram as mulheres com seus discursos, nem todos os homens presentes se envolveram nos debates; apenas três de Maturacá, que são professores, permaneceram durante toda a sessão, contribuindo com suas opiniões.

As representantes das instituições foram chamadas a se pronunciar sobre todos os assuntos discutidos. As mulheres Yanonami nos solicitavam explicações, opiniões e ideias sempre que um tema era amplamente debatido. A presidente encerrava dizendo: “E as *nakas*, o que têm a nos dizer?” Nós nos revezávamos no microfone para responder às perguntas feitas por elas. Em certos momentos, era exigida uma maior participação das mulheres da FOIRN, enquanto em outros, da representante do ICMBIO. Durante a apresentação da AMYK, a secretária leu o Estatuto que havia sido registrado. Durante a leitura, as mulheres notaram um erro de digitação no próprio Estatuto e questionaram, de forma incisiva, as coordenadoras do DMIRN, cobrando uma explicação para tal falha. Nesse momento, a presidente solicitou o posicionamento da FOIRN, pedindo que resolvessem o problema, levando o Estatuto para ser refeito e registrado novamente. Ela disse: “E agora? O que vocês vão fazer? Isso não pode ficar assim, não deveria ter acontecido. Vocês precisam corrigir isso. Falta um artigo e por isso não podemos obter o

CNPJ.” As coordenadoras receberam críticas e, naquele momento, a relação estava claramente marcada, apesar de todas serem indígenas e fazerem parte do movimento indígena no contexto do Alto Rio Negro. As mulheres Yanomami demarcaram a posição do DMIRN como responsável pelas políticas das mulheres indígenas, cujo papel resumia-se em ouvir as demandas das mulheres Yanomami e contribuir para a resolução de seus problemas institucionais.

As mulheres Yanomami estabeleceram uma posição de “agentes externas” para nós, as convidadas não-Yanomami: nos forneceram crachás com nossos nomes e o nome das instituições que representávamos, e reservaram um espaço entre as cadeiras dispostas em círculo para que todas nós nos sentássemos juntas. Essa disposição reflete o domínio exercido pelas mulheres Yanomami ao criticar e questionar nossas ações e, ao solicitar apoio, definiram nossa posição como “parcerias”. Em outras palavras, a assembleia foi um espaço de colaboração entre mulheres Yanomami e mulheres não-Yanomami que promoveu uma simetria de poder na relação entre a AMYK e as instituições governamentais e não governamentais, ao mesmo tempo, em que reconheceu a autoridade das instituições que representávamos para atender às suas demandas.

O tópico da sustentabilidade com manejo dos cipós foi elaborado com a assistência do ICMBio. Quando chegou o momento de discutir esse assunto, a Presidente Carina pediu que as convidadas comesçassem a abordá-lo. Durante o intervalo para o almoço, antes de nos aprofundarmos na discussão sobre a autossustentabilidade, a Presidente veio falar comigo, pedindo que eu oferecesse uma explicação mais detalhada sobre o conceito. Percebi que o tema da autossustentabilidade foi incluído na agenda da assembleia com base no consentimento das mulheres em debates e orientações com órgãos não indígenas. A sustentabilidade não é inicialmente um objetivo disseminado entre mulheres Yanomami na associação, mas tornou-se resultado da ampliação de suas demandas a partir de suas relações políticas com as instituições indigenistas e ambientais.

Quando os debates sobre este tema começaram, todas as mulheres representantes das instituições abordaram os aspectos da autossustentabilidade no contexto indígena. A bióloga do ICMBio compartilhou sua experiência em pesquisas e trabalhos desenvolvidos em outras regiões Yanomami, sugerindo que as mulheres comparassem seu manejo com o realizado pelos Yanomami de Roraima, destacando a experiência desse outro grupo como um modelo sugestivo. Como exemplo, ela apresentou uma cartilha sobre formas de manejo, elaborada em língua Yanomami como parte de um projeto realizado com os Yanomami de Roraima. No entanto, dois homens presentes na Assembleia, o Vice-

Presidente da AYRCA e um professor, solicitaram que a explicação sobre a autossustentabilidade através do manejo de cipós fosse adaptada aos conhecimentos e realidade da região do Rio Cauaburis, argumentando que as informações da cartilha representavam “conhecimentos de outro grupo”. Após esse pedido das lideranças, uma das mulheres da associação comentou:

Autossustentabilidade nós já estamos fazendo, quando passamos um mês no mato pegando cipó no mato e depois fabricamos nosso artesanato para levar a cidade. Nós mulheres também conhecemos o mato, não é só homem não. A gente que mora aqui já sabe cuidar da mata, a gente sabe tirar cipó përisi. Nós Yanonami, a gente sabe cuidar da mata, ninguém destrói não. (Depoimento de uma das associadas durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 22/06/2016).

Outro professor que também participava das discussões, pediu permissão da fala e completou:

A gente sabe tirar cipó. A gente tem o nosso manejo que não deve ser retirado todo o cipó. Primeiro deve quebrar a ponta, se ele quebrar não pode tirar, se não quebrar pode puxar do solo. Esse é o manejo do cipó, pegar somente o necessário e o cipó correto. (Depoimento de uma das associadas durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 21/06/2016).

A abordagem cuidadosa da discussão sobre o manejo do cipó, conforme praticado no Alto Rio Negro, reflete a preocupação das autoridades e lideranças masculinas em destacar as diferenças intraétnicas entre os Yanonami de Maturacá e outros subgrupos Yanomami. Como exposto no segundo capítulo desta tese, o contexto político dos Yanonami leva a esse tipo de reivindicação; algumas lideranças Yanonami endossam a necessidade da compreensão das suas características étnicas e contextuais específicas, utilizando o discurso da diferenciação em relação aos outros Yanomami.

Durante à tarde, uma oficina sobre a construção de mapas mentais foi conduzida pela representante do ICMBio. Nessa atividade, as mulheres desenharam a região onde suas aldeias estão localizadas, destacando os recursos naturais utilizados na subsistência, especialmente o cipó. Essa atividade, integrada ao Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA), tinha como objetivo principal evidenciar a participação das mulheres nesse processo e impulsionar as atividades artesanais da associação, contribuindo para a abordagem de sustentabilidade presente em todo o plano. Foram elaborados três mapas, um para cada aldeia, baseados nas percepções e experiências das mulheres no território. Esses mapas representavam as extensões das aldeias, as áreas de cultivo e os locais onde

os cipós são encontrados. Posteriormente, as mulheres apresentaram os mapas aos participantes da assembleia, compartilhando suas experiências e mostrando os desenhos.

O tema da Educação sempre figura como uma pauta essencial nas assembleias indígenas. Inspiradas pelos exemplos de outras assembleias, as mulheres Yanonami incluíram esse tema no debate durante a primeira assembleia. Até hoje, na AMYK, e em suas assembleias subsequentes, persiste uma discussão constante sobre a preocupação das mulheres em utilizar a escola como um meio para transmitir os conhecimentos das técnicas utilizadas nas cestarias para as gerações mais jovens. Na ocasião da primeira assembleia, havia poucos professores presentes. Lembro-me que a Presidente da AMYK enfatizou a ideia de um dos professores presentes poder incluir o aprendizado desses conhecimentos no currículo da disciplina de Artes. As demais mulheres Yanonami apoiaram entusiasticamente essa proposta. O Vice-presidente da AYRCA, que também é professor e estava presente no momento da discussão, contribuiu para o debate, trazendo sua autoridade como representante da escola estadual e ressaltando a importância do “fortalecimento da Arte Yanomami nas escolas indígenas de Maturacá”. A seguir, apresento algumas falas sobre esse tema:

Tenho orgulho de ser Yanonami e sei da importância de não perder as técnicas do artesanato. Nossas jovens só querem saber de celular e não se interessam mais pelos trançados. O artesanato tem que ser levado às escolas municipais e estaduais de Maturacá através da disciplina de artes. (Depoimento de uma das associadas durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 23/06/2016).

Estamos perdendo a arte cultural. Hoje o aluno não sabe fazer um arco, nem eu sei. Os *patas* conhecem, então nós temos que ir pro mato conhecer qual a árvore que fornece o cordão certo do arco. (Depoimento do Vice Presidente da AYRCA durante a Primeira Assembleia da AMYK em Maturacá, 23/06/2016).

As mulheres mais jovens, as *moko moko*, tem que procurar aprender os cipós e os cestos, como é que faz, para não esquecer, porque as mulheres mais velhas podem morrer e vocês vão perder as técnicas e conhecimentos dos cipós e das artes. (Depoimento de uma das associadas durante a Primeira Assembleia da AMYK).

Após os debates sobre as pautas planejadas para a primeira assembleia, deu-se início a uma oficina de artesanato, na qual as mulheres mais jovens aprenderiam as técnicas de tecelagem de cestarias. Inicialmente, minha impressão se limitava ao objetivo declarado pelas mulheres: “preservar os conhecimentos tradicionais das cestarias entre as gerações mais jovens”. No entanto, após algumas experiências de campo, pude compreender o valor atribuído pelas mulheres Yanonami ao espaço onde tecem cestarias

coletivamente. Percebi que o processo de transmissão do conhecimento tradicional e da habilidade com cipós ganha uma importância ainda maior quando realizado de forma coletiva. É nesses momentos de colaboração que a associação desempenha um papel fundamental para as mulheres. São nesses contextos de colaboração que as mulheres Yanonami efetivamente exercem sua política, como detalharei nos próximos tópicos. Esse processo de transmissão de conhecimentos sobre as cestarias feitos coletivamente representa o elemento essencial da formação humana dessas jovens mulheres Yanonami que se dão, na maioria das vezes, em momentos compartilhados.

Na primeira assembleia, o tema mais enfatizado foi a falta de apoio percebida pelas mulheres de muitos parentes. Elas expressaram preocupação com a ausência de participação por parte dos professores, das mulheres da comunidade Ariabú e de alguns membros da AYRCA. As mulheres explicaram as dificuldades que enfrentavam para ter o apoio da AYRCA, quando não tinham seus próprios equipamentos. Consideraram essa falta de apoio como um obstáculo ao seu trabalho e envolvimento na associação, já que dependiam desses equipamentos para realizar deslocamentos necessários para coletar cipós e comercializar os artesanatos.

Gostaria que elas estivessem aqui vendo o que está acontecendo, vendo o meu trabalho. Essa assembleia é para botar as dificuldades para fora, não é para ficar só aí sentada vendo os outros falarem. Cadê a conselheira da Ariabú? Cadê as outras associadas de lá que não estão aqui? (Depoimento de uma das associadas durante a Primeira Assembleia da AMYK). (Depoimento da Presidente Carina na Primeira Assembleia das Mulheres em Maturacá no dia 21/06/2016)

Esse momento da assembleia foi marcado por debates bem acalorados entre homens e mulheres. É evidente que o cenário atual de ambas as associações é muito diferente da época desta assembleia. Atualmente, elas têm sedes próprias, possuem computadores, equipamentos, botes e motores, além de estarem envolvidas em projetos de grande porte, como o *Yaripo*, e terem acesso a recursos de editais. No entanto, as tensões entre as associações estão sempre presentes no debate político. As críticas de uma à outra são parte integrante da dinâmica de complementaridade que exercem. Se, nessa primeira assembleia, os debates sobre a atuação da AYRCA e a falta de apoio de alguns maridos foram proeminentes, na segunda, como discutirei adiante, a AYRCA fez questão de marcar presença e aproveitou para criticar a forma como a diretoria da AMYK estava agindo, iniciando até mesmo os movimentos para destituir a presidente Carina. A crítica à política da AYRCA, rotulada como “fraca”, aparece com frequência, tanto nos discursos

da primeira assembleia quanto nas entrevistas concedidas pelas mulheres. O uso dessa palavra é uma forma de as mulheres Yanonami expressarem seu descontentamento com a falta de apoio da associação e da maioria dos homens Yanonami. É uma maneira de tornar compreensível para os não falantes da língua Yanonami o sentimento de insatisfação das mulheres com a atuação dos homens na AYRCA, argumentando que seus esforços na política indígena e indigenista não são perceptíveis para aqueles que estão nas aldeias.

Da mesma forma que a AMYK expressa críticas à AYRCA, as associadas da AMYK também fazem críticas aos seus próprios modelos. As mulheres das outras comunidades do Rio Cauaburis estão sempre demandando maior presença da AMYK em suas aldeias e solicitam que encontros de mulheres, como as assembleias, sejam mais frequentes. Elas se queixam da falta de interação da diretoria da AMYK com as demais aldeias. Para elas, é crucial reunir parentes, estar juntas para desenvolver seus “movimentos” e fortalecer suas ações. Na primeira assembleia, cada associada da AMYK destacou a importância do encontro entre as mulheres Yanonami de todas as aldeias do Rio Cauaburis, enfatizando como isso fortalece suas reivindicações. Nesse sentido, a assembleia promove a revitalização das alianças entre as mulheres Yanonami através da convivência entre aldeias distantes, possibilitando a articulação de um consenso sobre planos de comercialização e sobre como atuar econômica e politicamente. As mulheres das aldeias Aiari e Inambú frequentemente expressam suas frustrações com o isolamento de suas comunidades em relação às questões políticas. Elas relatam que muitas vezes não são informadas sobre o que acontece em Maturacá, como as decisões sobre as associações, reuniões e atividades políticas, e também não são convidadas a participar dessas atividades.

A distância representa um obstáculo para a articulação do movimento das mulheres Yanonami. Embora a AMYK busque representar politicamente todas as aldeias do Rio Cauaburis, a associação acaba concentrada em Maturacá, o que resulta na falta de participação efetiva de todas as associadas - algumas reuniões e discussões ocorrem apenas em Maturacá. Mulheres Yanonami de outras aldeias (Inambú, Aiari, Maiá e Nazaré) expressam críticas a esse modelo de organização. Nesse contexto, a assembleia desempenha um papel fundamental na consolidação da associação, criando um ambiente sociopolítico para a reelaboração das relações intercomunitárias e permitindo que muitas vozes femininas sejam ouvidas no diálogo interétnico através do espaço de mediação estabelecido com a sociedade nacional.

Na esteira das críticas e cobranças mútuas, trago breves relatos de outras assembleias das quais não pude participar, mas fui informada dos acontecimentos. É notável que as assembleias sempre carregam um forte tom de questionamento e exigências, tanto dos Yanomami para os não indígenas, quanto entre associações e lideranças. Uma assembleia especialmente emblemática na história da AMYK foi a de 2018. Embora eu não estivesse presente, pude acompanhar à distância. Dessa vez, em contraste com a assembleia de 2016, houve uma presença significativamente maior de participantes, levando os organizadores a planejarem o evento para ocorrer na quadra da Escola Estadual Imaculada Conceição.

Estiveram presentes: lideranças tradicionais de Maturacá e Ariabú; membros da diretoria da AYRCA; o Comandante do 5º PEF; uma servidora do ICMbio; professores; representantes da FOIRN e do DMIRN. Além disso, novas entidades parceiras compareceram: uma professora da Universidade de Boston, com a qual as mulheres haviam estabelecido parceria durante uma viagem aos EUA; uma professora/pesquisadora do Inpa, que estava presente para aprovar a anuência de uma pesquisa sobre o *përisi* (fungo utilizado nas cestarias Yanomami); um professor/pesquisador da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), que solicitava anuência para uma pesquisa sobre a desnutrição entre crianças Yanomami. O ISA também esteve presente com três representantes. Embora essa organização já estivesse envolvida há mais tempo como entidade apoiadora da política Yanomami, ela compareceu à assembleia para intermediar as negociações com todas essas entidades de pesquisa e educação que agora buscavam estabelecer relações com a AMYK.

Se comparadas essa assembleia com a primeira, nota-se que esta última estava esvaziada, com poucos apoiadores, poucos representantes da AYRCA e poucas lideranças presentes. As mulheres sentiram essas ausências e exigiram firmemente a presença de órgãos como a FUNAI, o presidente da FOIRN, a diretoria da AYRCA e professores das escolas da comunidade. Um reflexo da visibilidade que a AMYK conquistou é ver as demais assembleias cheias, com a presença de uma variedade de entidades buscando estabelecer parcerias.

Essa assembleia de 2018 também foi marcada por acalorados questionamentos, mas desta vez direcionados à diretoria da AMYK. Foi o início das mobilizações contra a gestão de Carina, tema que abordarei com mais detalhes no próximo capítulo. Professores e lideranças proferiram discursos criticando a forma como a presidente atuava: questionaram sobre a viagem aos EUA e sobre as doações recebidas. Acusaram o ISA de

centralizar a visibilidade em uma única pessoa e em uma única associação, chegando a ser bastante incisivos na abordagem com as representantes da organização. Recebi informações de diversas fontes, por meio de conversas de WhatsApp, e quando retornei a Maturacá, em 2019, muitas pessoas fizeram questão de me relatar o ocorrido. Obviamente que os relatos divergem e se misturam às maledicências, mas o ponto central dos opositores é que a diretoria da AMYK estava conduzindo a política de forma unilateral, sem incluir a AYRCA e as lideranças tradicionais, e que a quantidade de parcerias presentes na assembleia da AMYK era uma evidência desse fato.

Por outro lado, as mulheres associadas à AMYK, que apoiavam a diretoria, argumentaram que se tratava de uma espécie de avidez e que estavam tentando sabotar os avanços da associação. A assembleia foi dominada por essa discussão e, além disso, questionaram a prestação de contas do valor doado pela Universidade de Boston, que foi utilizado para adquirir botes e motores para a AMYK. Também tentaram bloquear a autorização da pesquisa sobre o *përis* realizada pelo Inpa, o que gerou um clima de conflito intenso.

Os desdobramentos dessa assembleia culminaram posteriormente na destituição da presidente Carina. Mas antes disso, uma série de eventos agitou a política em Maturacá, alimentando ainda mais a revolta dos opositores. Corroborar a afirmação de Dona Rosilda: “Quando as mulheres Yanomami querem, elas querem”, é observar a persistência notável dessas mulheres. Elas buscavam atrair parcerias e doações e, de fato, conseguiram. Durante a assembleia de 2018, apesar das críticas enfrentadas, as mulheres da AMYK decidiram avançar com algumas parcerias, mesmo diante da oposição de lideranças tradicionais e da AYRCA, que tentaram impedir a autorização da pesquisa realizada pelo INPA. Ignorando as discordâncias, as mulheres da associação seguiram com os pesquisadores do INPA para o campo, coletaram o *perisi* e conduziram a pesquisa. É importante ressaltar que algumas lideranças tradicionais de Maturacá (como o Cacique Sr. Cícero e o Tuxaua Alexandre) apoiaram as associadas nesse empreendimento. Assim que a tensa assembleia terminou, elas levaram a equipe de pesquisa para uma expedição na floresta, permanecendo uma semana na floresta. Essa atividade resultou na criação do livro “*Përisë: Marasmius Yanomami: Përisëyoma pë wãha oní*” (O fungo que as mulheres Yanomami usam na cestaria), uma publicação coletiva e bilingue entre as mulheres da AMYK e os pesquisadores do INPA. Esse livro faz parte da série “Saberes da Floresta Yanomami”, um projeto resultado da parceria entre a Hutukara e o ISA, voltado a promover e divulgar estudos de pesquisadores Yanomami em conjunto com não

indígenas. A publicação do livro gerou ainda mais críticas por parte dos opositores, especialmente pelo fato das mulheres Yanomami terem conduzido a pesquisa sem o consentimento de todas as lideranças. Não é que as mulheres Yanomami sejam obstinadas e queiram desafiar as diretrizes, mas compreendem que sempre haverá contradições em uma região tão diversa, que abriga cinco comunidades, várias lideranças e duas associações. Nesse contexto, elas se sentiram apoiadas por algumas lideranças tradicionais e, ao mesmo tempo, reconhecem que seus conhecimentos sobre a floresta as tornam também autoridades no assunto, e por que não mostrar isso ao mundo? Como expressou uma das associadas:

Naka, eles estão incomodados que a associação está crescendo, tem muitos parceiros. A gente faz um trabalho diferente deles e nosso trabalho tem que ser valorizado também. As pessoas precisam ouvir o que as mulheres yanonami dizem. Elas também sabem das coisas. Nós não queremos fazer um trabalho igual o deles, por isso que eles tão *huxua*

No ano seguinte, em 2019, ocorreu a primeira assembleia eleitoral. Carina se candidatou novamente com uma nova chapa. Sua chapa anterior era composta principalmente por mulheres de Maturacá, o que gerou descontentamento entre as lideranças tradicionais de Ariabú e da AYRCA, cuja diretoria era majoritariamente de Ariabú. Assim, Carina se recandidatou com uma chapa mais diversificada, e sua vice, como mencionado anteriormente, era Érika, filha do Cacique de Ariabú. A chapa opositora, apoiada unanimemente pelos professores e pela diretoria da AYRCA, era composta por professoras: a Presidente Giovana (residente em Maturacá) e a Vice Doroteia (residente na comunidade Maria Auxiliadora). Essa segunda chapa perdeu, pois, as associadas optaram novamente por Carina, e boa parte da comunidade de Maturacá também estava ao seu lado. A assembleia de 2019 transcorreu em um clima mais tranquilo. Poucos foram os comentários sobre os debates que ocorreram. No entanto, meses após a eleição da chapa de Carina, mais precisamente em novembro de 2019, enquanto ela estava viajando para São Gabriel da Cachoeira para uma atividade da FOIRN, as comunidades se reuniram em uma assembleia extraordinária e destituíram a presidente, colocando a vice em seu lugar. Essa decisão foi tomada após intensos debates e contradições que levaram algumas associadas a saírem da AMYK. Conversei com Dona Janete, que expressou grande insatisfação. Apesar de sua filha ter apoiado o movimento que destituiu Carina, ela não concordava e optou por se afastar da associação. Dona Janete também estava descontente e permaneceu por um tempo até resolverem a transferência

dos recursos do Fundo Elas, que estavam em uma conta em seu nome, pois ela era uma das tesoureiras. No entanto, posteriormente, ela também deixou a associação. Embora ainda sejam oficialmente associadas, elas pararam de produzir artesanatos para a associação.

Ainda explorando como as experiências políticas das mulheres na associação influenciam suas relações internas, trago relatos etnográficos da primeira incursão delas em um projeto aprovado por meio de edital de financiamento. O projeto “Mulheres indígenas em rede: fortalecimento organizacional das Mulheres Yanomami da AMYK” foi concebido não apenas para responder às demandas internas da associação, mas também para ampliar sua rede de apoio, estabelecendo vínculos com diversos parceiros. Em fevereiro de 2018, elaboramos esse projeto para angariar recursos por meio do edital feminista “Mulheres em Movimento”, financiado pelo Fundo Social Elas e pela ONU Mulheres. A concepção do projeto foi colaborativa, considerando as necessidades e a vasta experiência da associação ao longo dos anos. Esse foi o primeiro projeto voltado para a captação de recursos que foi idealizado e administrado pelas próprias mulheres da associação. Além disso, foi a primeira vez que a presidente da associação viajou para um evento em outro estado sem a companhia de agentes de órgãos ou homens Yanomami. O evento ocorreu no Rio de Janeiro, de 24 a 27 de setembro. Mais notavelmente, toda a gestão do projeto foi conduzida pelas próprias mulheres: desde o controle dos gastos até a prestação de contas, passando por inúmeras viagens a São Gabriel da Cachoeira para organizar e planejar atividades, além de obter documentos como conta bancária e registro de contrato.

Esse projeto foi atravessado pela destituição da presidente, o que gerou alguns desafios, mas não impediu que as mulheres tocassem o projeto. A nova presidente abraçou a demanda com afinco, levando a cabo o desejo das mulheres da AMYK: “movimentar a associação”. Durante esse projeto, as mulheres da diretoria da AMYK tiveram que fazer três viagens à São Gabriel da Cachoeira para regularizar a conta bancária e conseguir acessar o recurso que estava nas mãos da antiga presidente. Também tiveram que mudar todos os documentos da AMYK para trocar os nomes da chapa e regularizar o CNPJ.

Durante a execução do projeto “Mulheres Indígenas em Rede”, um grupo de cinco mulheres, jovens e velhas, enfrentavam as filas de banco de para abrirem uma conta jurídica, transitavam incessantemente de uma extremidade a outra da cidade, assinando contratos em cartório e movimentando recursos no banco sem qualquer acompanhamento de entidades indigenistas. Um detalhe importante desse processo quase kafkiano: em

meio à tantas viagens, a presidente da associação deu à luz uma menina e nunca deixou de levá-la para onde fosse, independentemente das funções que precisava desempenhar, no máximo, passava a criança para parentas que a acompanhavam e que, também, eram da associação, exatamente como faria se estivesse na aldeia. Outras mulheres também levavam seus filhos em longas viagens, representando a associação. São mães em todos os contextos, pois o papel de liderança política apenas se soma ao de mãe, não o neutraliza.

Segundo Ramos (1990:), o leite materno é tão essencial quanto o sêmen para se criar vida (p.95). Através dele, a mãe passa substâncias para a criança se desenvolver. Isto também pode ser aplicado aos Yanomami, pois as mulheres consideram que um bebê precisa estar junto à mãe para que seu corpo seja moldado por suas substâncias corpóreas. Isso explica a inclusão dos filhos, mesmo em contextos adversos.

O projeto foi desenvolvido com base nas necessidades levantadas pelas mulheres Yanomami da AMYK e consistiu em três etapas: a primeira etapa envolveu a participação no evento Arte Wariró, para o qual foram convidadas pela FOIRN; a segunda etapa incluiu a aquisição de equipamentos (como notebook, máquina fotográfica etc.); e a terceira etapa compreendeu oficinas de capacitação sobre organização da produção de artesanatos e precificação. Devido à ausência de CNPJ da AMYK na época, os recursos foram depositados em uma conta conjunta da presidente e da tesoureira.

O projeto “Mulheres indígenas em rede: fortalecimento organizacional das Mulheres Yanomami da AMYK”, financiado pelo Edital “Mulheres em Movimento”, representou um desafio para as mulheres Yanomami da AMYK, introduzindo-as ao intrincado universo burocrático do “mercado de projetos” (ALBERT, 2000, p. 198). Mesmo diante da mudança na diretoria, elas perseveraram, seguindo o cronograma e as atividades propostas no projeto. Adquiriram equipamentos para a AMYK, incluindo dois notebooks e uma máquina fotográfica; compraram miçangas para produzirem “biojoias”²⁵ e ampliarem a diversidade na produção de artesanatos. Oficinas de manuseio dos equipamentos eletrônicos foram realizadas com as mulheres da diretoria, que já possuíam experiência como professoras e maior familiaridade com as tecnologias não indígenas. As oficinas de precificação envolveram todas as artesãs, tanto as mais experientes quanto as novas, visando estabelecer preços justos para os artesanatos, levando em consideração as necessidades das artesãs e o tempo de trabalho envolvido.

²⁵ Termo utilizado para se referir às bijotérias confeccionadas artesanalmente

Essas oficinas foram conduzidas por mim e pelas coordenadoras do Departamento de Mulheres da FOIRN, que foram solicitadas pelas mulheres Yanonamĩ da diretoria para apoiá-las, dada a experiência dessas coordenadoras com a loja Wariró e outras associações de mulheres do Rio Negro.

Para cumprir o compromisso com as comunidades do Rio Cauaburis que também têm mulheres associadas à AMYK e evitar possíveis questionamentos sobre transparência e autoritarismo, como ocorreu com a antiga presidente, as mulheres Yanonamĩ da diretoria decidiram visitar essas comunidades para apresentar o projeto “Mulheres indígenas em rede” e convidar outras participantes para as oficinas. Contrataram um motorista de barco, convidaram um xamã para realizar um ritual de chegada nas outras aldeias e iniciaram a viagem. Durante as oficinas, elas se organizaram em todos os aspectos: providenciaram alimentação, combustível e distribuíram as tarefas. As oficinas proporcionaram às mulheres o que elas mais desejavam com a associação: encontros coletivos de mulheres, nos quais puderam fortalecer suas redes de afeto e convívio do ambiente doméstico. Enquanto trabalhavam na confecção de artesanatos durante as oficinas, era possível ouvir risadas e brincadeiras entre as mulheres Yanomami. O bom humor e a jocosidade são aspectos marcantes nos grupos de mulheres e se refletem nas atividades da associação.

Após retornarmos da viagem de articulação política às outras comunidades, iniciamos os preparativos para as oficinas. Algumas mulheres dessas comunidades nos acompanharam para participar das oficinas que começariam dois dias depois. No dia seguinte, Dona Rosilda e Janate do DMIRN chegaram para apoiar na condução das oficinas. Elas se hospedaram na sede da AYRCA, onde também ocorreriam as oficinas. As mulheres Yanonamĩ valorizam bastante esses eventos, que elas chamam de “oficinas”. Sempre que possível, buscam organizar algo nesse formato para se reunirem e confeccionar artesanatos juntas. Já realizaram oficinas de artesanato no evento que deu origem à AMYK em 2015, na primeira assembleia e durante a pesquisa do *perisi*. Somente em 2020, voltaram a se reunir para tecer cestarias coletivamente²⁶. Elas demandam da diretoria a frequência desses eventos, pois é o formato de reunião política que faz mais sentido para elas. Tecer entre parentes, conversar, contar piadas, gargalhar e cantar caracterizam a política praticada pela AMYK. O projeto “Mulheres em rede” foi

²⁶ A palavra tecer é uma tradução que as mulheres fazem do termo Yanonamĩ *Tiëmotima*. “Tecer” é o ato de utilizar técnicas de trançados em diferentes cipós. Como é uma denominação das mulheres Yanomami, também será acionado no decorrer do texto.

concebido com essa finalidade e possibilitou a construção de um ambiente que reflete a política feminina Yanonamĩ.

No primeiro dia, pela manhã, dividimos em cinco grupos, distribuimos a gasolina comprada e fomos à floresta coletar cipós. À tarde, após o almoço, elas limpavam e prepararam os cipós. No segundo dia, começaram a tecer as cestarias, dedicando a manhã e à tarde para essa atividade, com pausas para comer e cantar. Longe de ser um ambiente silencioso, a concentração das mulheres enquanto estão tecendo é acompanhada por muita conversa e piadas entre elas. É um ambiente descontraído, onde é possível ouvir gargalhadas, ironias e piadas de conotação sexual, além de brincadeiras com os homens, comigo por ser *napëyoma* e com as mais jovens e velhas. Ninguém fica de fora. Sempre há uma mulher eloquente e bem-humorada, que lidera as brincadeiras e dá o tom de descontração. Esse papel é chamado de *mokoxima*, uma mulher que não hesita em provocar quem quer que seja. Muitas vezes, as outras sussurram piadas em seu ouvido, e ela as interpreta de maneira única, adicionando gestos e entonações vocais.

Durante três dias consecutivos, sob essas condições de trabalho, as mulheres teciam juntas, irradiando bom humor para quem passava por ali. Conforme imaginam, esse ambiente alegre atrai as meninas mais jovens. Todas se envolvem, observando suas tias, mães e avós, e se divertindo com as situações engraçadas. Dessa forma, os objetivos das Yanonamĩ vão se concretizando, pois, uma das preocupações das associadas é que os conhecimentos das mulheres não se percam com o crescente envolvimento dos jovens com o mundo dos não indígenas. Ali, as meninas também ouvem histórias dos antepassados, sobre o que acontece nas outras comunidades, discutem os desafios enfrentados pelas comunidades e algumas famílias, e sugerem soluções. Sobretudo, elas observam as técnicas de manipulação do cipó e a criatividade ao entrelaçar diferentes tipos e cores. Durante esses dias de oficinas, algumas jovens que não sabiam fazer cestarias ficaram por perto confeccionando bijuterias de miçangas. Eram contagiadas pelo animado ambiente feminino.

No quarto e último dia da oficina, abordamos o tema da precificação. Embora já tivessem participado do evento “Arte Wariró” e adquirido algum conhecimento sobre a padronização das cestarias para o mercado, eu estava um tanto preocupada durante todos esses dias, seguindo o cronograma dos não indígenas e dos projetos, enquanto elas seguiam o tempo comunitário, das interações entre si. A proposta do projeto era discutir e definir a precificação, mas o clima descontraído e a necessidade de tecerem coletivamente dominaram boa parte dos nossos planos. Então, no quarto dia, comecei a

abordar os temas de tamanho, valor, processo produtivo e custos. As mulheres não pareciam muito interessadas nas discussões que eu tentava conduzir ao microfone; elas continuavam no ritmo das conversas, das cantorias e da concentração nas cestarias. Foi só quando comecei a cantar que elas me deram atenção, mas logo elas retornaram com o ambiente bem-humorado e eufórico. Elas adoram ver um não indígena tentando cantar suas músicas e eu sabia algumas que minha anfitriã havia me ensinado. Então entrei no clima da cantoria e das brincadeiras, o que me permitiu envolvê-las um pouco mais e falar um pouco sobre a precificação. Conseguimos discutir um pouco sobre o processo produtivo das cestarias, as etapas de trabalho e, com suas orientações, construímos uma tabela de precificação, dividindo os artesanatos em diferentes tamanhos. Essa tabela facilitou muito o trabalho da diretoria, que recolhe o artesanato e o organiza. Padronizamos as medidas, atribuímos um preço a cada tamanho considerando os custos e despesas de cada artesã, desde a coleta da matéria-prima até o produto final. Também catalogamos cada artesã e suas produções já entregues. Nesse processo, as mulheres da diretoria foram se familiarizando com o uso do computador. Depois de tudo isso, as artesãs concluíram as cestarias que estavam fazendo durante esses dias de oficina, e encerramos o evento com uma exposição, fotografias e muita cantoria. No final, cada mulher Yanonami teve a oportunidade de pegar o microfone para avaliar o encontro. Todas avaliaram de forma positiva a reunião de mulheres, acrescentando que era exatamente o que precisavam e que a AMYK deveria buscar sempre promover encontros como esse.

Estou muito contente com a AMYK. É assim que quero ver a AMYK atuando. A AMYK tem que lutar pelas mulheres, pelo nosso povo. A Kumirãyõma é nossa protetora, ela que junta as mulheres. E as mulheres têm que ser juntas, unidas. A luta das mulheres tem que ser junta. Eu gosto quando a AMYK prepara esses eventos pra nós e ela tem que fazer isso mais vezes. Tem que trazer essas *nakas* mais vezes aqui com a gente. Tem que trazer as parentas das outras comunidades. Temos que ter a nossa sede agora. A AMYK tem que lutar por isso. Pra gente trabalhar juntas.

Retomando as reuniões de articulação mencionadas anteriormente, elas destacam a necessidade das mulheres de permanecerem unidas, uma característica intrínseca aos seus métodos de fazer política. Durante nossa visita às outras comunidades para articular politicamente e convidar mulheres para as oficinas do projeto “Mulheres em Rede”, tudo transcorreu rapidamente, com apenas um dia dedicado a cada comunidade. No segundo projeto, também aprovado pelo edital do Fundo Elas em 2022, os recursos foram direcionados para duas finalidades: adquirir um novo bote e motor para a AMYK e

realizar articulações políticas nas demais comunidades. Luciana insistiu para que eu incluísse esse objetivo na inscrição, pois era uma demanda de todas as mulheres visitar as outras comunidades, encontrar suas parentes, expressar suas opiniões e ouvir as outras mulheres.

Em janeiro de 2023, ocorreu essa viagem de articulação política entre as comunidades. Infelizmente, não pude estar presente, mas fui informada pelos relatos gravados pelas mulheres. Membros da diretoria, acompanhados por líderes da AYRCA e líderes tradicionais, dirigiram-se à comunidade de Maiá, a mais distante, e lá passaram alguns dias junto aos seus parentes, ouvindo suas necessidades, que serão posteriormente representadas pela associação nas interações com entidades governamentais e de apoio. Assim como nas assembleias, nos encontros de articulação política dentro do território organizados pelas associações, as lideranças da AMYK confrontaram os agentes indigenistas e as entidades governamentais, ao passo que também são questionadas pelas comunidades. Entre as demandas levantadas, destacam-se o apoio financeiro e uma maior atenção às necessidades específicas daquela comunidade. Durante esse encontro de articulação política deste ano, algumas falas marcantes surgiram:

Tuxaua Gil da comunidade Maiá: Sejam bem-vindos a comissão das associações. Nós Yanomami do Maiá, nosso sonho para o fortalecimento do meu povo. A associação deve mostrar o valor do projeto para o povo, e as mulheres precisam de esclarecimento sobre o trabalho que a AMYK realiza nas comunidades. Não é difícil chegar a nossa comunidade, é difícil mesmo onde eu acesso o caminho nas outras comunidades vizinhas. Eu como Tuxaua peço a vocês diretores. Quero que vocês escolham as nossas mulheres para representar a nossa comunidade, tanto associação das mulheres AMYK e AYRCA, para facilitar dialogar e levar os problemas das comunidades e também levar nosso representante onde vocês participam de grandes reuniões nos estados.

Também pedimos a vocês para facilitar a nossa audiência para o governo Wilson Lima. Ou vocês nos levam para reunir junto com o governo do estado. Precisamos dialogar para o governo. Vejam os nossos pedidos. Assim que vocês derem condições nos convide para viajar junto para lutar pelas nossas causas das comunidades.

Taxaua Linel do Maia: nós precisamos de representante da nossa comunidade Maiá seja integrada onde vocês estão trabalhando e levar as demandas da nossa comunidade. Quero que a AMYK seja de verdade, não minta como os outros diretores que nos enganam. Queremos que a associação ajude a doar voadeira de oito metros e motor de poupa 15 para servir no uso exclusivo das retiradas de cipós e outros.

Dona Áurea: nós mulheres do povo do Maia pedimos que aumente a quantidade de litro de gasolina para 500 litros, para que a associação possa fazer sua articulação, as colheitas dos artesanatos nas comunidades e também para que a AMYK deixe pelo menos 100 litros na comunidade para os trabalhos na busca do cipó.

Tuxaua Eduardo: nós, povo do Maiá, podemos somar força junto com a AYRCA. Quando nos integramos nas associações, a mesma diretoria que comela a dar dificuldade, assim nos desanima. Vamos aliar e unificar a nossa autonomia Yanomami, e também nos pedimos para as duas associações ajuda a entregar esse relatório com as autoridades que estão na frente da educação. Nós povo Maiá queremos a desmembramento da nossa escola que esta anexado na escola Omawe da comunidade Ariabu. Queremos que nossa escola seja própria da comunidade Maiá sem anexo da outra escola e também pedimos que a nossa escola seja reconhecida e caracterizada em nome Yanonami.

Figura 8: Primeira assembleia da AMYK



Fonte: autora

Figura 9: oficinas do PGTA



Fonte: autora

Figura 10: Participação das lideranças tradicionais dos eventos da AMYK



Fonte: autora

Figura 11: Apresentação do livro do Përise na assembleia 2019



Fonte: autora

3.3 Atuação da AMYK para o mundo exterior

Conforme demonstrado pela AMYK, as redes de aliança e interação dos Yanomami estão em constante expansão. Assim, as relações concêntricas e as interações sociais delineadas por Albert (1992) também se evidenciam em um cenário de contato interétnico e globalização. Nesse contexto, as redes de aliança e interação entre as comunidades Yanomami desempenham um papel fundamental na adaptação e na negociação de fronteiras culturais. Esse processo implica em uma transformação do modelo etiológico (ALBERT, 1992), no qual os Yanomami começam a elaborar novas representações dos brancos, por vezes retratando-os como seres maléficis ou de forma mais relativistas. Os níveis de alteridade vão se reconfigurando à medida que os brancos, inicialmente distantes, são gradualmente posicionados em diferentes graus de proximidade. Além disso, há uma distinção entre os diversos tipos de brancos (padres, visitantes, cidadãos, soldados, profissionais de saúde etc.), como observado por Bruce Albert (1992). Ele destaca uma adaptação simbólica na dinâmica do contato, com a introdução de forças demográficas, tecnológicas e patogênicas até então desconhecidas. Essa mudança na representação dos brancos é comparada a uma espiral, mantendo os termos, porém com uma relação simbólica deslocada.

Em outra obra, Albert (1995) explora como essa rede de interações se expande significativamente, levando os Yanomami a desenvolverem diversas interpretações sobre os brancos. Ao recorrerem aos seus modelos políticos para defenderem o território, ocorre uma mudança na perspectiva em relação ao contato interétnico: “o abandono de uma simbolização etnocêntrica e ‘às cegas’, na qual os brancos são vistos como sub-humanos, periféricos e incompreensíveis, em favor de uma simbolização mais relativista e dependente, que incorpora os dados da etnificação e os modelos brancos de indianidade” (ALBERT, 1995, p.5). Nesse ponto, entra em cena o discurso político sobre a etnicidade, um tema que pretendo explorar mais adiante, e que se tornou um elemento valorizado na política conduzida pelas mulheres para além de seu mundo imediato, que denominei de mundo exterior. Esse universo externo no qual a AMYK está envolvida é vasto e diversificado, abrangendo relações com entidades governamentais e não governamentais de apoio, o movimento indígena, em geral, o movimento de mulheres indígenas, o movimento de mulheres não indígenas e outros indivíduos não indígenas, inclusive aqueles com os quais as mulheres Yanomami mantêm relações de animosidade e aqueles designados por elas como “parceiros da AMYK”.

Em relação às parcerias estabelecidas pela AMYK com não-Yanonami, além da consignação com a loja Wariró, a associação também participa ocasionalmente de exposições e eventos. Nessas ocasiões, elas levam seus artesanatos para atrair uma variedade de compradores. Independentemente do tipo de evento - seja uma feira direcionada à comercialização ou um evento mais voltado para questões políticas indígenas - elas sempre levam seus artesanatos para venda. Desde sua fundação, as mulheres da AMYK têm participado de feiras e eventos de exposição de artesanato. Tive a oportunidade de acompanhar alguns desses eventos pessoalmente e outros à distância, por meio dos relatos das mulheres. Embora tenham sido inúmeros eventos, gostaria de destacar alguns que foram marcantes na história da associação e das mulheres Yanonami na política interétnica. Um dos mais significativos foi a participação na exposição do evento “*Suwë pë konkamou*”, uma iniciativa Yanonami que contou com meu apoio na organização, mas elaborada e conduzida de forma coletiva pelas mulheres. Essa exposição representou a primeira apresentação da AMYK fora da comunidade e a primeira viagem para fora de São Gabriel da Cachoeira para muitas mulheres da associação.

Como mencionado anteriormente, a partir das discussões da assembleia de 2016, as mulheres Yanonami organizaram uma exposição de artefatos em Manaus, que resultou no evento “*Suwë pë kōkamōu: arte, cultura e articulação entre mulheres indígenas*”. Esse foi o ponto de partida para explorar novos espaços e expandir a visibilidade da associação. O evento foi realizado no Museu da Amazônia, de 6 a 8 de abril de 2017, com o apoio de diversos parceiros, pesquisadores e instituições, incluindo instituições indigenistas (ISA e FUNAI), instituições de ensino (Universidade do Estado do Amazonas-UEA e Museu da Amazônia - MUSA) e o movimento indígena (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira e FOIRN). Embora o evento tenha gerado grande repercussão local, envolvendo universidades e museus, sua realização foi iniciativa das próprias mulheres, que organizaram a feira e conseguiram apoio. Onze mulheres Yanomami ampliaram a exposição em Manaus, ministrando palestras e coordenando oficinas sobre o conhecimento feminino Yanonami. Essa foi a primeira participação da AMYK fora de sua região, a primeira exposição de artesanato realizada fora de São Gabriel da Cachoeira e a primeira vez que as mulheres se dirigiram a um público não indígena. Elas também tiveram a oportunidade de conhecer outras experiências do movimento de mulheres indígenas, como a AMARN (Associação de Mulheres do Rio Negro).

Retornando à assembleia da AMYK de 2016, notei a presença de alguns poucos órgãos apoiadores. Em comparação com outras assembleias Yanonami, essa primeira reunião da AMYK estava relativamente esvaziada, com poucos apoiadores, representantes da AYRCA e lideranças presentes. As mulheres sentiram profundamente essas ausências e demandaram veementemente a presença das entidades.

É notável que, nas assembleias dos anos seguintes, houve uma significativa ampliação de participantes, com a presença do ISA, da FUNAI, dos professores Yanomami, representantes da Universidade de Boston (EUA), pesquisadores do INPA e da FIOCRUZ. Isso evidencia a crescente visibilidade da associação das mulheres, que alcançou proporções jamais imaginadas por elas.

No entanto, o que mais preocupava as mulheres e demandava mais tempo de debate era a expansão de seus artesanatos. Elas buscavam formas de promover o artesanato Yanonami e obter reconhecimento para a própria AMYK, tanto dentro como fora da comunidade. Naquele momento, a associação enfrentava críticas e pouca adesão de outras mulheres Yanonami. Foi então que surgiu a ideia de organizar uma exposição de seus artesanatos em Manaus. A proposta ganhou forma e foi organizada uma exposição para receber as mulheres e seus artesanatos.

O evento foi realizado quase um ano depois, após longos períodos de planejamento e pressões por parte das mulheres Yanonami. Elas decidiram levar onze mulheres para a exposição e expandir as atividades do evento com palestras sobre o conhecimento feminino Yanonami, oficinas de pintura e artesanato, além de encontros com outras mulheres indígenas. Essa estratégia de ampliação tornou a exposição de artesanato mais atrativa para acadêmicos, universitários e comerciantes. No dia 6 de abril de 2017, as onze mulheres desembarcaram pela manhã no porto São Raimundo, na cidade de Manaus. O grupo era composto por 8 mulheres da comunidade Maturacá, 2 da comunidade Inambú e 1 da comunidade Nazaré. Elas levaram consigo 60 sacos de artesanato e conseguiram vender quase todos, totalizando um valor próximo a 10 mil reais em produtos. Foi necessário aguardar que todos os passageiros do barco concluíssem o desembarque para que as mulheres Yanomami pudessem retirar sua bagagem de artesanato.

A agenda do evento incluía rodas de discussão e oficinas. Das onze mulheres presentes, apenas uma delas tinha experiência prévia na cidade de Manaus e já estava familiarizada com o cenário interétnico da política indigenista. As demais mulheres Yanonami tiveram a oportunidade de conhecer, pela primeira vez, diferentes perspectivas

do movimento de mulheres indígenas em Manaus, incluindo a AMARN, e principalmente, foram introduzidas ao universo do cosmopolitismo não indígena, que engloba universidades, museus e pesquisadores. Foi durante esse evento que, através do ISA, elas estabeleceram o primeiro contato com alguns representantes da Fundação Le Ciel, sediada em Nova York, Estados Unidos, que posteriormente facilitaria sua viagem aos Estados Unidos no final do mesmo ano.

Conforme planejado, as mulheres Yanonami conseguiram promover a recém-criada associação, venderam uma quantidade significativa de artesanatos, angariaram novos apoiadores e, sobretudo, conquistaram reconhecimento dentro do meio acadêmico, tanto entre etnólogos quanto entre profissionais que trabalham com povos indígenas. Essa visibilidade surpreendeu muitos, que não imaginavam a força e a capacidade de mobilização das Mulheres Yanonami. Durante a divulgação do evento, diversos pesquisadores e membros do movimento indígena expressaram dúvidas quanto à participação das mulheres, questionando se elas realmente iriam a Manaus. Argumentavam que mulheres Yanonami raramente saíam de suas aldeias para participar de eventos e reuniões, especialmente sem a companhia de seus maridos ou de algum agente indigenista. Essa falta de compreensão sobre a realidade dessas mulheres reflete uma visão limitada de suas formas de participação política, relegando-as ao papel de meras executoras de tarefas domésticas em suas comunidades e ignorando seus métodos tradicionais de atuação política, que agora se expandem para o contexto interétnico. Com essa primeira experiência as mulheres Yanonami ampliaram seus canais de atuação política. Através da associação fizeram reconhecer sobre as técnicas e saberes dos seus artesanatos, o território Yanomami, a estética com as pinturas e o cuidado com os corpos, mas, sobretudo, sobre suas capacidades de construir a autonomia na política para dentro e para fora da aldeia. Em Manaus, as mulheres Yanonami ficaram por uma semana sem os filhos e os maridos, também aproveitaram para fazerem compras na cidade de mercadorias não indígenas que já foram domesticadas e fazem parte do contexto Yanonami de trocas. Compraram roupas, perfumes, panelas, relógio. Assim como, na maioria das vezes, são as mulheres que manejam as relações de trocas de produtos da roça e mercadorias, elas também tiveram a autonomia para decidir sobre o dinheiro arrecadado com as vendas dos artesanatos.

Apesar de estarem distantes e sem contato com seus maridos, as mulheres sentiram-se seguras ao se apoiarem umas nas outras dentro de sua rede coletiva de parentesco. Algumas delas não dominavam o português, mas mesmo assim partiram para

Manaus confiantes nas companheiras que eram fluentes em ambas as línguas. Em Maturacá, muitos maridos e filhos expressaram preocupação com a viagem das mulheres, tentando contatar pesquisadores e órgãos indigenistas para saber se estavam bem, se participavam ativamente das discussões do evento e como estavam se adaptando ao ambiente não indígena. Alguns temiam que as mulheres não fossem capazes de se expressar em público sobre seus conhecimentos, artesanatos, métodos de confecção e histórias. No entanto, as mulheres não apenas participaram de todas as atividades do evento, mas também desenvolveram estratégias para tornar a comunicação com os não indígenas mais dinâmica e acessível. Utilizando belos cantos Yanonamĩ, conseguiram fazer com que os participantes compreendessem o potencial das movimentações coletivas femininas. Em quase todas as atividades da programação, as mulheres cantaram em coro e dançaram em círculos para integrar os participantes verbal e fisicamente, apresentando um vislumbre de como os Yanonamĩ constroem suas redes de confiança e intimidade. Além disso, demonstraram principalmente o funcionamento da associação e seu objetivo principal: fortalecer a coletividade entre as mulheres. Por meio dessa estratégia de comunicação e aproximação, as mulheres também realizaram trocas e conseguiram que muitas pessoas as presentassem com miçangas, tabaco e roupas.

O segundo evento significativo em que a AMYK participou ocorreu nos Estados Unidos. No entanto, apenas duas mulheres representaram a associação nessa ocasião. Lá, elas levaram artesanatos das associadas para venda, apresentaram a AMYK a um campo político ainda mais amplo e expuseram suas demandas. Em 2017, a AMYK foi convidada a visitar a Universidade de Boston e a participar de um evento organizado pela *Foundation Le Ciel* em Nova York. Parecia que a estratégia das mulheres Yanonamĩ para divulgar seu artesanato estava se concretizando. Graças a essas viagens e parcerias internacionais, as mulheres Yanonamĩ receberam uma doação e puderam equipar a associação com botes e motores.

Graças ao apoio de dois parceiros internacionais, duas mulheres da AMYK viajaram para os Estados Unidos: a presidente da época e uma das associadas, Carina e Maria Luiza, respectivamente, acompanhadas pela assessora do ISA, Marina Vieira, também envolvida no projeto *Ecoturismo Yaripo*. A viagem ocorreu entre 24 de novembro e 6 de dezembro de 2017, com o propósito de participarem de dois eventos em prol do fortalecimento dos direitos indígenas, com a pauta de gênero como um dos temas fundamentais. Foi a primeira vez que mulheres Yanonamĩ representaram sua organização no exterior. O primeiro evento, intitulado “*Twelve and Above: The Wisdom Council*”,

teve lugar em Nova York e reuniu anciãos de doze culturas distintas para compartilhar suas preocupações sobre o mundo contemporâneo e os métodos tradicionais de proteção espiritual.

As mulheres foram convidadas pela Fundação Le Ciel, sediada em Londres, para integrar um Conselho de Doze líderes indígenas de diversas partes do mundo. Além da AMYK, participaram da jornada povos indígenas da Colômbia, México, Gabão, Botswana, Alaska, Canadá, Nepal, Austrália, Japão e Rússia. Cada representante dessas comunidades recebeu apoio financeiro da Fundação Le Ciel para fortalecer suas organizações locais, representando para a AMYK a primeira vez em que obtiveram recursos diretamente. A ONU também esteve envolvida na mediação de algumas atividades do evento.

Após Nova York, as representantes da AMYK seguiram para o norte para participar de um evento na Universidade de Boston, a convite da pesquisadora e apoiadora do Projeto de Ecoturismo no Pico da Neblina (Projeto *Yaripo*), Julie Klinger. Carina, Maria de Luiza e Marina foram convidadas a compartilhar suas experiências como mulheres engajadas na promoção dos direitos indígenas na Amazônia. Em uma matéria publicada no site do ISA sobre a viagem das Mulheres Yanonami aos Estados Unidos, Carina, então presidente da AMYK, expressou durante o evento em Boston: “Falem para os outros o que vocês estão ouvindo aqui, divulguem, compartilhem as nossas histórias, as nossas palavras. Nós viemos de longe para trazer essas palavras para vocês, vocês podem nos ajudar a continuar espalhando-as por aí”. Carina também lembrou como a luta de seu tio Davi Kopenawa foi fortalecida na década de 1990 e como isso resultou no apoio necessário para a demarcação da Terra Indígena Yanomami (ISA, 2017). As duas representantes da AMYK na época foram convidadas a participar de um fórum de discussão sobre desenvolvimento sustentável na Amazônia e tiveram a oportunidade de estabelecer conexões com outras organizações internacionais, como Rainforest NYC, Global Goods, Tribal Link e o Consulado do Brasil em Boston. De acordo com a matéria publicada no site do ISA, esses encontros foram fundamentais para projetar as palavras da AMYK em um cenário internacional e impulsionar o crescimento da organização de mulheres Yanonami.

Os dois eventos mencionados anteriormente impulsionaram significativamente a atuação da associação no cenário interétnico. A partir daí a AMYK passou a marcar presença em uma variedade de espaços, recebendo numerosos convites que passaram a integrar sua agenda. Em 2022, Erica compareceu pela primeira vez ao Acampamento

Terra Livre (ATL). Subiu ao palco do ATL e discursou em nome da associação, assumindo a responsabilidade de ser a única mulher Yanomami presente no evento. No ano seguinte, em 2023, Luciana participou novamente do ATL, desta vez acompanhada pelo secretário da AYRCA. Em função da crescente repercussão relacionada à negligência do governo anterior e às invasões garimpeiras, Luciana carregava uma responsabilidade ainda maior: falar em nome de suas companheiras, que sofriam com a morte, desnutrição das crianças e deterioração do território.

O líder Davi Kopenawa sempre empregou diversas estratégias para assegurar que a voz de seu povo fosse ouvida e representada na política indígena, tanto nacional quanto internacional, embora com pouca participação no ATL. É interessante notar que o espaço construído por Davi Kopenawa está agora sendo compartilhado com as mulheres da AMYK, que se tornam protagonistas na política indígena, representando a voz feminina Yanomami. Elas assumem a responsabilidade de abordar as questões enfrentadas por todas as mulheres Yanomami, especialmente aquelas em Roraima, que atualmente enfrentam desafios significativos. Essas mulheres agora recebem reconhecimento do próprio Davi Kopenawa, que sugeriu que a AMYK amplie seu escopo de representação para incluir outras comunidades em toda a Amazônia. Em um recente fórum de lideranças, Davi Kopenawa mencionou que as mulheres Yanomami de Roraima estão considerando a criação de uma associação própria, inspiradas pelo exemplo da AMYK. Diante disso, ele propôs que a AMYK desempenhe um papel crucial em unir esforços na luta Yanomami, servindo como uma voz feminina que aborda os desafios enfrentados pelas comunidades de Roraima nos últimos anos, particularmente devido à invasão de mais de 20 mil garimpeiros na Terra Indígena Yanomami.

Pois é, Naka é isso. Tomara que seja assim mesmo. Antes de eu dar minha palavra né, nessa assembleia. Eu falei assim mesmo. Porque a demanda é muito maior, a gente corresponde a oito comunidades aqui do Amazonas. Agora a AMYK precisa representar tanto de Roraima e Amazonas. Porque nessa parte não tem associação das mulheres, por isso que essas mulheres dependem da AMYK também para que a AMYK fale em nome delas. Aí como Sr Davi, ele que é a 'chefia' delas, o Sr Davi já deu essa responsabilidade pra AMYK, para que nós falássemos problema delas. Por isso que falei pras meninas da nova diretoria não só olhar aqui. Então vocês têm que olhar longe com as parentas que estão sofrendo, o território mais afetado, então essas mulheres querem apoio da Kumirâyöma. Então como vocês foram eleitas, eu quero que vocês dêem essa força pra elas também. Eu já ajudei bastante somando força com elas. Eu só quero que vocês não esqueçam delas. Toda vez que vocês vão para encontros, sempre elas têm que estar no meio, sempre vocês vão ter que lembrar delas. Porque realmente é um povo mais sofrido, principalmente as mulheres, sobre o garimpo ilegal. Essas mulheres de lá que estiveram aqui no Fórum, semana passado, elas mesma falaram: "a gente conta muito com o apoio da Luciana, que é uma mulher guerreira que sempre lutou em nome de nós mulheres. Então a gente conta e vai continuar contando com apoio dela, eu quero que vocês não

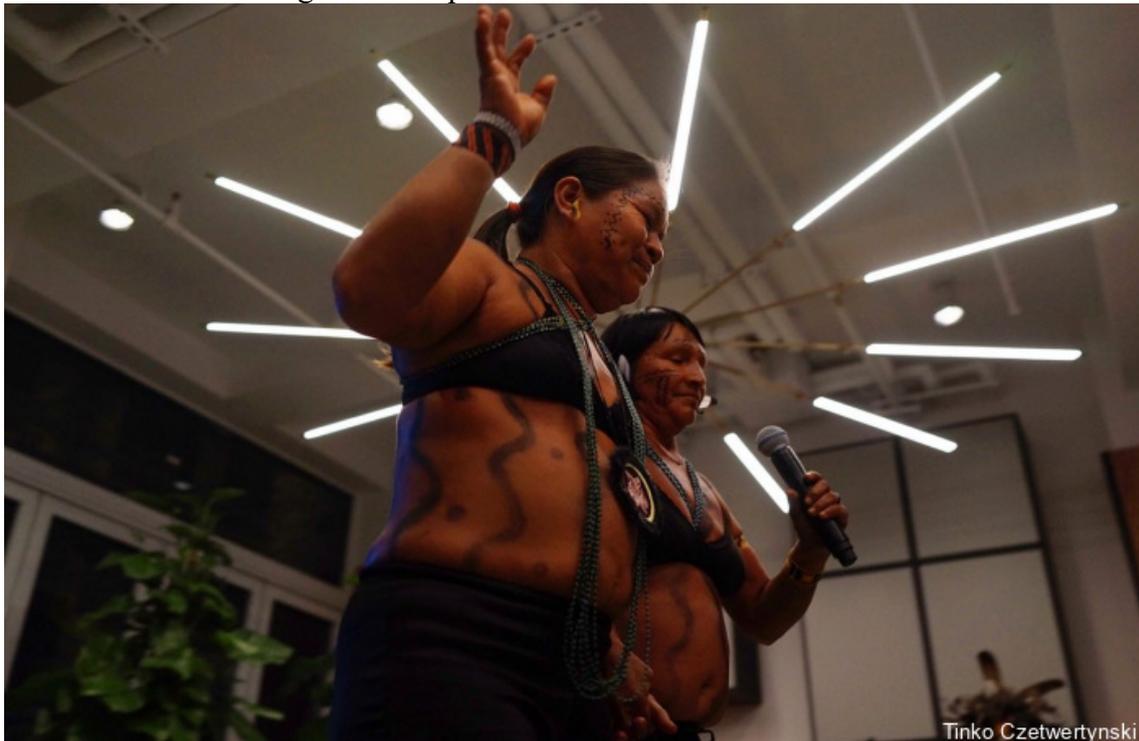
esqueçam ela. Toda vez que vocês forem receber convite de Boa Vista eu quero sempre que ela esteja no meio, porque é uma mulher conhecida e a gente criou essa amizade com ela. A gente reconhece a luta dela, a luta que não é tão fácil, ela teve essa coragem de levar em nome de nós mulheres, então a gente tem consideração com ela”. Essas mulheres de Roraima que tiveram aqui no Fórum de Lideranças, elas mesmas falaram assim pra nova diretoria e a própria Giovana as escudou. Tomara que ela me de essa confiança, se elas não me esquecerem eu vou continuar a ajudar elas. (Luciana)

Outras duas experiências significativas vivenciadas pelas mulheres da AMYK foram as viagens para o Rio de Janeiro, com o propósito de participar de eventos relacionados a uma das etapas dos projetos aprovados no Edital de financiamento do Fundo Elas. O primeiro evento, intitulado “III Diálogo Mulheres em Movimento”, ocorreu no Rio de Janeiro entre os dias 24 e 27 de setembro de 2019. Este evento contou com a presença de uma ampla diversidade de movimentos feministas, incluindo movimentos de mulheres trans, indígenas, trabalhadoras, entre outros. Na época, a presidente da AMYK ainda era Carina, que viajou sozinha para representar a associação. Inicialmente, ela enfrentou um desafio, pois estava insegura em viajar sozinha, e o Fundo Elas não permitia que ela fosse acompanhada por agentes apoiadores não indígenas. Isso deixou Carina apreensiva, já que nunca havia viajado sozinha de avião, com conexões em vários aeroportos. No entanto, isso não a impediu de enfrentar o desafio. Durante o evento, ela se deparou com um contexto de diversas lutas pelos direitos humanos e das mulheres. Carina descreveu a experiência como positiva e mencionou que as discussões eram um pouco novas para ela. Durante o evento, ela apresentou o livro de *Perisi*, discutiu sobre a luta das mulheres Yanomami, suas demandas e ações, levou artesanatos e compartilhou os conhecimentos tradicionais das Yanomami sobre a cestaria. Carina fez questão de incluir em sua apresentação os cânticos das mulheres Yanomami, demonstrando a forma descontraída como elas normalmente fazem política. Em 2022, pela segunda vez, um projeto na quinta edição do edital Mulheres em Movimento foi aprovado. Já em 2023, foi a vez de Luciana participar do mesmo evento no Rio de Janeiro. O “V Diálogo Mulheres em Movimento – Por Solidariedade, Justiça e Democracia” ocorreu de 20 a 23 de março, contando com a presença de aproximadamente 300 mulheres representando diversas organizações e movimentos sociais.

Em apenas cinco anos desde sua fundação, a AMYK já adquiriu notável visibilidade e experiência, superando desafios que poucas associações indígenas enfrentaram. Além de desenvolverem projetos próprios, as mulheres Yanomami encaram uma série de obstáculos decorrentes de estruturas que não são intrínsecas à sua cultura. Elas estabeleceram o CNPJ, abriram uma conta jurídica em banco e cumpriram sua

promessa de auxiliar outras comunidades do Rio Cauburis, participando de reuniões e engajando-se em articulações políticas. Buscam ativamente parcerias, solicitam apoio aos colaboradores e conseguem alcançar seus objetivos. Apesar das dificuldades enfrentadas ao lidar com instrumentos não indígenas, persistem em expandir suas colaborações. Além disso, enfrentam críticas e desenvolvem estratégias para convencer as comunidades sobre o potencial das lideranças femininas nos espaços políticos externos.

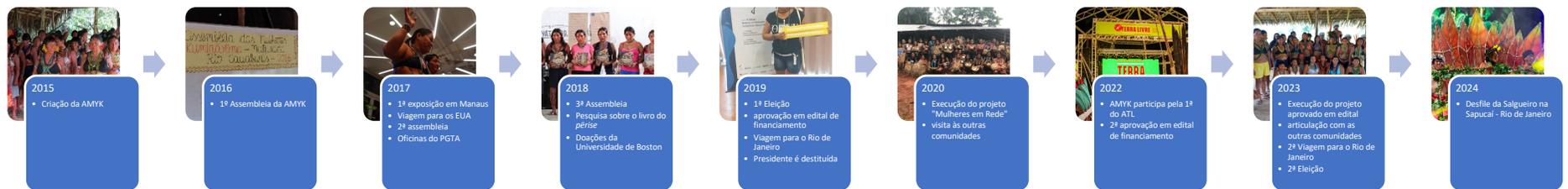
Figura 12: Representantes da AMYK nos EUA



Fonte: institutosocioambiental.org

Para sintetizar os últimos tópicos anteriores que descrevem a associação, optei por apresentar uma linha do tempo dos eventos políticos mais significativos em sua história.

Linha do tempo da AMYK



3.4 As cosmologias no movimento da Associação

A atividade política das mulheres Yanonamĩ não se limita à associação; pelo contrário, ela é apenas uma extensão da vida social na qual o engajamento político já está intrínseco ao cotidiano. Dessa forma, elas não encontraram dificuldade em incorporar esse modelo externo de participação política de gênero, pois já desempenhavam esse papel nos ambientes domésticos, nas aldeias e até mesmo além delas, no contexto Yanomami.

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

Ao se associarem, as mulheres transferiram para as práticas da associação os cuidados mútuos, sempre com a alegria, o humor e o afeto que dão bem-estar. Durante as atividades coletivas da associação, elas reproduzem o que chamam de *puhi* (alegria), conceito muito valorizado e que diz muito sobre a ênfase que a ética yanomamĩ confere ao humor (ALÈS, 2000). Para que ele se mantenha, é preciso haver sabedoria e maturidade para lidar com as relações jocosas entre parentes próximos. É no contexto da AMYK onde melhor se percebe o sentimento de convivialidade manifestada no constante

bom humor. Sendo *puhi* um sentimento tão importante, ele é acionado onde menos se esperaria: no espaço político que formaliza a participação feminina no campo da política indígena e indigenista.

Na convivência dentro da associação, as mulheres yanonamĩ também discorrem sobre os acontecimentos da aldeia e constroem seus argumentos e opiniões sobre os assuntos mais diversos: as cerimônias fúnebres e seus preparativos, os motivos da morte de um parente e questões trazidas pelo contato interétnico, como políticas de saúde e educação. É preciso considerar também que a decisão das mulheres Yanonamĩ em mandar 11 mulheres para participar do evento em Manaus está relacionada à importância que elas conferem à participação política coletiva. Para as mulheres Yanonamĩ quase todas as atividades cotidianas de cuidados com crianças, preparação de alimentos, trabalho na roça são realizadas por uma rede coletiva de mulheres corresidentes.

Nessa convivência coletiva no cotidiano, as mulheres Yanonamĩ também discutem sobre os acontecimentos da aldeia e constroem seus argumentos e opiniões a respeito de variados assuntos: conversam sobre as cerimônias fúnebres e seus preparativos, sobre os reides de vingança do parente morto e, após o contato colonial, seus assuntos também integram as atividades das associações e as políticas públicas executadas na região. É também em grupos que as mulheres fazem suas coletas de plantas no mato, pescam, se pintam para as danças, interferem nos diálogos cerimoniais, fazem rituais de cuidados com o corpo, como o *Noreximõu*. Um ritual altamente coletivizado conduzido por dezenas de mulheres, cujo propósito é garantir a proteção ao *Nõrenxipë*, uma figura considerada uma espécie de duplo do corpo para os Yanonamĩ. Esta substância física e concreta é crucial, pois em situações em que o corpo de uma criança ou uma pessoa doente se encontra em estado de vulnerabilidade, pode atrair espíritos maléficos letais.

Quando a criança ta direto com diarreia. Aí cai os olhinhos dela. Se você criança de seis meses ou um ano, aí tu podes observar ela. Criança menina. Puxa vida, e agora? Essa criança vai ser muito... Ela corre pra cá, ela pega aqui, se arranhando, ela não consegue dormir e chorando sempre. E diarreia fedida. A mãe já vai perceber que ta com *Nõrenxipë*. Aí, você vai convidar toda mulherada, aí você pinta. Aí tu vais levar essa menina que ta com *Nõrenxipë*. Aí fica num lugar e a mulherada se junta pra cá. Aí a mãe vai trazendo a criança, aí a mãe traz as palhas e bota sobre a menina. Aí ela senta com ela debaixo das palhas. Uma mulher grita e a mãe responde e vem correndo gritando “kê kê kê” e abanando as folhas. Aí ela vai vir correndo. As mulheres vão gritando e a mãe da menina vai respondendo. Quando ela vem correndo e todas as mulheres vêm correndo também e abanando. Entram dentro da casa da criança. Elas vão dando volta na casa, e elas vão dando volta e abanando a criança. Depois elas caem na água. Tem que levar todas as crianças meninas.

Aí toda a mulherada dá banho nela, sopram ela. Esse ritual é pra causas espirituais que ficam fazendo as crianças morrerem.

Aqui, citei o trecho de uma gravação autorizada em uma conversa com uma anciã. Ela tentou traduzir, a mim, o ritual *Noreximõu* que eu havia presenciado durante aquele dia. Embora eu tenha encontrado dificuldades para acessar as narrativas míticas e ritualísticas, sobretudo, devido às minhas limitações com a língua Yanomani, foi possível encontrar práticas as quais denotam que até mesmo as experiências políticas extraordinárias das mulheres Yanomani são altamente coletivizadas. Suas práticas cotidianas e ritualísticas de cuidado com os corpos e com os filhos, demonstram que esse diálogo ontopolítico com os seres “espirituais”, como elas chamam, depende da aglutinação feminina.

As mulheres Yanomani valorizam a coletividade e demonstram se sentirem mais seguras entre suas parentas. Assim, a criação da AMYK foi apenas uma reprodução das formas coletivas de participação política das mulheres porque elas procuram transpor seus modos de convivialidade no âmbito doméstico para a associação AMYK e é, justamente, neste ponto que consideram que as atividades da associação devam ser ocupadas pelo maior número de mulheres possíveis, mesmo que essa atividade seja fora da aldeia.

A principal motivação para criar a AMYK foi justamente a ideia de transpor os hábitos de convivência doméstica para esse novo espaço. Ter um ambiente próprio e exclusivo onde possam se reunir, produzir artesanato em conjunto e expandir suas redes de troca é fundamental para a manutenção da associação. Nesse espaço, cultivam intimidade e compartilham objetivos comuns, marcados por confiança e cooperação no dia a dia. Essa ênfase na convivialidade, especialmente entre as mulheres, reflete a ética do cuidado observada entre os Yanomani, conforme definida por Bellacasa (2001), que promove a confiança através das relações diárias entre mulheres que coabitam. Essa ética do cuidado é trazida para a associação e se torna parte integrante de sua atuação política. A projeção do cotidiano na associação pode estar ligada à perda da prática uxorilocal, uma norma tradicional Yanomami de residência após o casamento. Em Maturacá, essa norma tem sido constantemente enfraquecida por pressões externas. Na uxorilocalidade, a mulher se casa e permanece na aldeia natal com sua família extensa, enquanto o marido se muda para a casa da esposa, sujeitando-se às obrigações de serviço à noiva e enfrentando o desconforto de conviver com seus parentes. Como aponta Ramos (1996), as mulheres têm mais liberdade e autonomia em casa, não precisando prestar contas aos parentes do marido.

Em Maturacá, o casamento uxorilocal tem sido afetado pelo aumento populacional. Com quase três mil pessoas, os núcleos residenciais acabaram por se dispersar entre as cinco aldeias da região, entre os novos bairros que se criaram próximo às aldeias ou até mesmo ao longo dos igarapés e trilhas. A falta de espaço para a produção de roças, as dificuldades de acesso aos rios com água limpa e a ausência de caça têm obrigado algumas famílias a se distanciar de seus corresidentes. Assim, as mulheres acabam por se afastar de suas redes femininas. A associação, portanto, é um fator reaglutinante para elas. Se você perguntar a uma mulher Yanonami o que seria uma boa gestão para a AMYK, ela dirá ser a capacidade de reunir as mulheres de todas as aldeias representadas, organizando encontros e visitas para articulação política. Para elas, a associação é fundamentalmente importante para fortalecer o trabalho artesanal, passando dias inteiros juntas na floresta coletando matéria-prima, trocando informações e notícias, e discutindo questões políticas coletivamente. Em resumo, a associação vem restaurar a antiga prática uxorilocal de concentração das mulheres.

Tudo indica, portanto, que o tradicional modelo de residência que lhes dava conforto e liberdade foi recuperado numa nova configuração franqueada às mulheres pelo contato com o mundo exterior, o mesmo mundo que lhes tirou a uxorilocalidade. A extraordinária criatividade dessas mulheres para resgatar um bem cultural perdido não deve passar despercebida. Porém, dizem elas, sua associação vai além de um espaço para a discussão de pautas femininas sobre direitos indígenas. É, primordialmente, uma forma de manter seu regime de trocas coletivas durante as atividades cotidianas e rituais. A AMYK facultou-lhes nutrir suas redes de confiabilidade e cooperação já vigentes no cotidiano da comunidade (FERREIRA, 2017).

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

Machado (2015) entre os Yanomae. Com essa tradição, sentem-se seguras para criar uma associação que as leva a confrontar diretamente a alteridade branca, já que são experientes nas técnicas de diplomacia.

Importantes como são nas relações políticas intercomunitárias, as mulheres yanomami exaltam a bravura e a coragem tanto quanto os homens. Assim como existe um valor moral de homens *waitëri*, que significa ser corajoso, ter valentia e disposição para se vingar de um inimigo, *waitëriyõma* (-yõma, sufixo que designa mulher) refere-se às mulheres que enfrentam o desconhecido, seja nos apelos de paz entre aldeias, seja no mundo exterior. Aquelas que foram a Manaus, aos Estados Unidos e aos eventos de outros povos indígenas, e que aceitam convites para falar aos brancos fora das aldeias são chamadas de *watëriyõma*. *Watëriyõma* são também as que enfrentam ou neutralizam agressões dos maridos²⁷. Enfrentar agressores, inimigos, defender os seus, viajar para longe e falar aos brancos fazem parte do valor moral atribuído a uma Yanomami *watëriyõma*; estimulam e causam admiração nas outras mulheres.

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

A política das mulheres Yanomami deve ser entendida como uma extensão de seu poder sobre a constituição das casas. São as mulheres, em um processo de fabricação da

²⁷ Entre os Yanomae, as mulheres se valem de plantas mágicas capazes de atingir a virilidade e coragem dos homens (Albert 1985). Geralmente são usadas como retaliação em casos de desafetos, traições, rejeições, ciúmes, agressões ou assédios.

pessoa, que constituem as casas, as comunidades, e isso faz com que elas tenham poder na definição da comunidade, embora este poder não seja ritualizado.

A política das mulheres Yanonami começa em casa. Exercem muita influência sobre filhos e maridos que ocupam posições de liderança. Assim como fazem em suas casas, é comum nas assembleias que professoras e esposas de líderes opinem e questionem publicamente os argumentos de homens e de agentes não indígenas. Podem não falar português, mas não se furtam a tecer comentários sobre o que está sendo discutido. Na AMYK, simplesmente exportam essas práticas para espaços mais amplos, distantes e diversos. É um dispositivo de “branco” que as Yanonami souberam adaptar para desenvolver seus projetos de vida. É também um veículo para mostrarem até que ponto estão aptas para navegar por espaços cosmopolitas com iniciativa e autonomia. No entanto, isso só é possível porque as práticas cotidianas, características dos Yanomami, em geral, equipam-nas com a confiança necessária para se lançarem ao vasto mundo ocidental como gestoras de seus próprios empreendimentos. Vida cotidiana e vida política se misturam e se complementam, de modo que a associação expandiu sua vida política e fez suas vozes a espaços urbanos que a maioria dos líderes indígenas só alcança com apoio externo. A relação com o exterior não é, portanto, especialidade exclusiva dos homens; também as mulheres sabem lidar com o que é estranho quando, por exemplo, tratam alimentos exógenos para torná-los consumíveis (GUIMARÃES, 2005). Os desafios do contato interétnico apenas se somam a esse repertório de alteridades. Silvia Guimarães (2019) observou as interações das mulheres Sanöma, durante a formação de uma organização temporária em reuniões de conselheiras de saúde. Elas começaram a questionar a construção de narrativas hegemônicas associadas às ações estatais na área da saúde. Os serviços de saúde culpavam as práticas de cuidado promovidas por elas por criar contextos de desnutrição e adoecimento, como a tungíase (GUIMARÃES, 2019). As mulheres Sanöma criaram, segundo Guimarães (2019), um terreno cosmopolítico que rompe com trajetórias já estabelecidas para explorar novos modos de convivência, desafiando os processos colonizadores que visam gerar tensões dentro das comunidades indígenas, ao introduzirem práticas ocidentais de cuidado que subvertem os conhecimentos das mulheres indígenas. Assim, elas desafiaram a política interétnica imposta pelos não indígenas e tiveram o poder de rejeitarem os significados e a estruturação social estabelecida pelo poder ocidental: “A agência feminina Sanöma afronta o contexto interétnico vigente até então, quando os homens dominavam a fala e elas não se importavam. Hoje, diante das acusações sobre o descuido com as suas

crianças, essas mulheres tomam a cena.” (GUIMARÃES, 2019, p. 601). A alteridade não é um problema para as mulheres Sanõma e nem para as Yanonamĩ, por serem elas que manejam a vida, nos termos de Overing (1991, 1999, 2004), que produzem alimentos, que lidam com a alteridade internamente e produzem uma socialidade, logo, não tiveram dificuldades de enfrentar as representações ocidentalizadas.

A dicotomia público/privado, que tanto mobiliza pensadores e políticos, não tem sentido no contexto yanonamĩ. Aliás, entre povos indígenas, esses e outros domínios não são estanques e não há compartimentalização de papéis: tanto o doméstico quanto o público atuam na produção da vida social e na filosofia moral (MCCALLUM, 1997; STRATHERN, 2008). Como não poderia deixar de ser, a separação entre público e privado também é alheia às mulheres yanonamĩ. Nem a AMYK, com sua alteridade, que as levou tantas vezes a centros urbanos, às estranhezas, barbarismos e incongruências do mundo “civilizado”, aos encontros internacionais, conseguiu abalar a integridade da sua vida social baseada na complementaridade de instâncias que se querem juntas.

A respeito da convivialidade e a cooperação, Josileia Schid (2016) relata que ao criarem o Instituto Kaingang para discutir direitos à educação, à saúde e ao território, as mulheres Kaingang estão também perpetuando uma rede de trocas entre mulheres, onde elas conversam, contam histórias, transmitem conhecimentos e se articulam tal como nos espaços domésticos entre parentas. Entre as Kaingang, a participação política em projetos do Instituto Kaingang é uma extensão da forma como as mulheres constroem seus espaços de trocas e confiança, onde se cria uma rede de cooperação que vai desde o cuidado com os filhos, o trabalho nas roças e a transmissão de conhecimentos até às reuniões de articulação de suas reivindicações. Segundo Schild (2016), o fortalecimento individual de mulheres lideranças só acontece por terem suporte da teia que elas criaram na organização da esfera pública: “A barreira da esfera doméstica, pouco ultrapassada pelas mulheres kaingang nas aldeias, é facilmente transposta em esferas políticas fora das aldeias ou com atores não indígenas”. (p. 129).

Na mesma perspectiva, as mulheres Yanonamĩ também procuram transpor seus modos de convivialidade no âmbito doméstico para a associação AMYK e justamente neste ponto que consideram a importância de criação da associação. O fato de movimentar e unir as mulheres coletivamente para tratar de seus próprios interesses constitui o argumento das minhas interlocutoras como o fator principal de atuação da AMYK. As mulheres enfatizam a importância da construção de um espaço exclusivo da associação, onde possam se encontrar e confeccionar os artesanatos de modo coletivo, podendo criar

novas redes de troca onde estarão reunidas compartilhando conhecimentos e reproduzindo confiança e cooperação nos termos levantados por Overing (1999). Seguindo Overing (1999), a formação dessas redes de convivialidade e confiança consiste no caráter da socialidade ideal muito disseminada entre os povos da Amazônia. Nessa visão de uma “coletividade”, a ênfase incide sobre o estabelecimento de relações sociais capazes de engendrar suficiente intimidade e compartilhamento de objetivos, de modo que a confiança e a cooperação sejam a marca dos relacionamentos da associação, assim como é no cotidiano.

Pessoas que vivem juntas estão continuamente envolvidas em um processo de criação mútua, por meio de um princípio relativo à transmissão de poderes criativos. Por definição, todo trabalho que uma pessoa faz contribui para dar vida a todos os membros da comunidade. Estes, através da cooperação no trabalho, da comensalidade, da partilha e dos cuidados recíprocos diários, se envolvem mutuamente na criação uns dos outros. (OVERING 1999: 96).

As aspirações das mulheres Yanonami com a organização ultrapassam a busca por ganhos financeiros; a AMYK promove um sentimento de cumplicidade entre elas. A mesma sensação de liberdade experimentada ao se reunirem durante eventos fúnebres é proporcionada pela AMYK. As reuniões destinadas ao planejamento da associação são consideradas por elas como momentos de extrema importância, pois possibilitam a troca de experiências e conhecimentos diversos sobre a condição de ser mulher e indígena. O compartilhamento de ideias e discussões acaloradas sobre a política indígena no contexto interétnico é destacado como um dos pontos fundamentais da organização. Anteriormente, elas enfrentavam desafios para participar dessas discussões, geralmente dominadas por homens, mas agora têm a oportunidade de debater em um espaço próprio, entre mulheres, com total liberdade de expressão. As reuniões locais de mulheres desempenham um papel crucial na formulação de um discurso próprio que influenciará suas reivindicações e posicionamentos nos debates políticos da aldeia, mostrando às pessoas suas perspectivas sobre diversos assuntos. É nesse ambiente de diálogo feminino que surgem não apenas opiniões das mulheres, mas também novas agendas para a AMYK, aproveitando as experiências da presidente em interações com outras associações indígenas e órgãos indigenistas.

Para as mulheres Yanonami, a associação é uma maneira de replicar os espaços de interação coletiva que normalmente ocorrem durante as atividades cotidianas e cerimônias fúnebres. Durante o *Reahu*, momento da cerimônia fúnebre, as mulheres se

reúnem em diversas ocasiões: ao se pintarem para a dança (*prai prai*) e ao confeccionarem as cestarias utilizadas no ritual. Esses momentos são encarados como oportunidades de diversão, onde elas têm liberdade para expressar seus pensamentos, fazer comentários humorísticos sobre os homens e discutir abertamente sobre sexualidade e relações íntimas com leveza e risos. Os momentos compartilhados entre mulheres, seja durante as cerimônias, na coleta de materiais para artesanato ou nas tarefas diárias de cuidado com a roça e os filhos, são sempre marcados por entretenimento e expressão. Dentro do grupo, há sempre aquela que traz mais humor, gerando alegria e provocando risadas. A mais extrovertida muitas vezes imita gestos masculinos, aborda temas de sexualidade e reproduz sons de animais, e suas brincadeiras são acompanhadas de expressões faciais e gestuais que provocam gargalhadas em todas. Quando estão juntas e em um ambiente exclusivamente feminino, intensificam suas brincadeiras, risadas e gestos provocativos em relação aos homens. Esse jogo de provocação é construído sobre uma base de confiança mútua entre as mulheres, incentivando a união tanto em momentos festivos quanto em questões políticas da associação. Apesar das eventuais diferenças e conflitos, muitas vezes devido a questões familiares, quando estão juntas, elas se sentem à vontade para se expressarem corporal e verbalmente.

A liberdade gerada pela confiança nos espaços de mulheres demonstra a ênfase no bom humor conferida pelas Yanonami. Assim como destacado por Overing (2003) o humor e o grotesco constituem o aspecto da filosofia moral expressa nas atividades do cotidiano e, por ser aspectos tão importantes, para as mulheres Yanonami, esses atos de extrema alegria são acionados no espaço político constituído por elas para formalizarem suas participações no campo da política indígena e indigenista. É estando juntas que as mulheres transmitem conhecimentos para as mais jovens, ensinam sobre as técnicas de coleta dos cipós e produção dos artesanatos, também, juntas, ensinam sobre os rituais de cuidado com o corpo feminino e processos de formação de uma mulher Yanonami. É, portanto, dentro das redes de convivialidade que as mulheres se moldam e moldam seus filhos, exercendo suas potências criativas de fabricação da vida e da comunidade.

Pensando a partir de Sandra Benites, uma mulher antropóloga e indígena Guarani, para as mulheres indígenas as experiências individuais precisam ser compartilhadas e arremessadas ao coletivo para nele refletir, por isso a importância do cuidado com o outro, porque a ação de um indivíduo reflete no outro (BENITES 2018, p. 6). O papel das relações de gênero neste processo é de suma importância, pois se considera que os saberes e fluidos femininos e masculinos devem ser revertidos para o respeito e cuidado com os

corpos uns dos outros, gerando equilíbrio e igualdade. Voltando a Cecília McCallum (1997), o corpo acumulativo e generificado é produto das relações de troca exercidas no cotidiano, pois, o ato de dar ao outro o seu alimento e seus cuidados é transmitir substâncias do seu corpo e, conseqüentemente, domesticar este outro, tornando-o um parente. Por este motivo, entre as mulheres Guarani é de suma importância que homens conheçam as necessidades dos corpos femininos para contribuírem com seu processo de formação, ao passo que as mulheres também estão o tempo todo lançando suas substâncias em outros corpos.

Para as mulheres Guarani a cooperação no trabalho, a partilha de cuidados diários e a comensalidade são de extrema importância por possibilitar processos de poderes curativos de vida, são contribuições individuais para dar e fabricar a vida na comunidade. Assim como para as mulheres Yanonami a força das mulheres Guarani está em suas redes de confianças construídas coletivamente na transmissão cotidiana de conhecimentos: “a força das mulheres está no canto, no encontro entre a mulheres e no carinho que elas recebem no lugar do convívio entre elas”. (BENITES 2018, p. 80).

Sendo assim, é possível notar que a AMYK se tornou importante para as mulheres Yanonami para reprodução das suas redes de confiabilidade e cooperação já existentes no cotidiano da comunidade, contudo ela avança por possibilitar um espaço de consolidação da atuação das mulheres nos campos públicos, onde elas se preparam e se articulam para exercerem influência nas decisões políticas. A leitura de Overing (2000) nos possibilita compreender como o senso de comunidade acontece na produção das relações e da vida, seja em um espaço político ou cotidiano. A autonomia só é fortalecida por meio de ações individuais voltadas para o coletivo, para a cooperação e a comensalidade e, no caso das mulheres Yanonami, esta autonomia também aparece na formação de suas atuações políticas. Pensando a partir da crítica de Strathern (1980) e Overing (1999) sobre a relação público/privado, podemos entender que esses âmbitos são conjugados pelas mulheres Yanonami para perpetuar seus modelos cotidianos de produção das relações comunitárias na associação.

3.5 Uma democracia propriamente aplicada: a multiplicidade de agências

A AMYK surgiu a partir de um contexto político específico e de trajetórias de mulheres Yanonamĩ na política indígena, como tenho demonstrado ao longo desta tese. Várias são as tramas ao longo dos círculos de relações das famílias das mulheres que se cruzam, se unem, se distanciam, externalizando ações e projetos políticos e a vida social das comunidades.

Em um dado momento as mulheres são defrontadas com o projeto *Tiëmotima*, articulado e construído a partir do Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas (PDPI). Por meio desta ação *Tiëmotima*, iniciou-se a articulação das mulheres Yamonamĩ na comercialização dos artesanatos. Foi a partir deste projeto que as cestarias confeccionadas pelas mulheres começaram a ganhar significação de valor comercial e artístico enquanto produto gerador de renda para as próprias mulheres. Dez anos após a experiência com o PDPI, as mulheres se sentiram confiantes em criar uma associação que viabilizasse a comercialização constante dos artesanatos e a inserção delas no contexto da política indígena, visando maior participação formal dos Yanonamĩ na reivindicação pelos direitos indígenas e também o reconhecimento das participações femininas dentro da própria comunidade.

Contudo, a organização das mulheres acabou tomando também outras proporções, pois a AMYK favoreceu para que a política de gestão territorial e ambiental, implementada na região através do PGTA, reforçasse a participação das mulheres na gestão ambiental do território com o argumento de promoção da igualdade de gênero e geração de renda sustentável através dos artesanatos. Assim, procurando viabilizar maior participação política, as mulheres Yanonamĩ, para corresponder a algumas demandas dos órgãos que estavam implementando o PGTA, souberam potencializar os objetivos dos projetos de políticas públicas, fazendo uma leitura do que se vem almejando entre movimento indígenas, ONGs, instituições ambientais e indigenistas. Assim, a criação da associação foi tão propícia que as mulheres Yanonamĩ fizeram do Instituto Socioambiental (ISA) e do Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBIO) (órgãos responsáveis pela execução do PGTA na TI Yanomami) os apoiadores favoráveis ao seu fortalecimento institucional, conseguindo por meio de suas assessorias de projetos e editais para aquisição de equipamentos de infraestrutura e a ampliação dos seus espaços de fala em encontros regionais, nacionais e internacionais da política indígena e ambiental.

A partir deste contexto de diálogos com entidades governamentais e não-governamentais, as pautas reivindicativas e os discursos das mulheres Yanomami passaram a ser compostos pelo reforço das tradições, a forte ênfase nos conhecimentos tradicionais das mulheres no manejo dos cipós usados na fabricação de cestarias e, também, a preservação ambiental. Ao se associarem, as mulheres Yanomami incorporam os modelos ocidentais de organização, fazendo uso do aparato burocrático que as legitima perante os não-indígenas, sobretudo as políticas de Estado. Elas aderem aos modelos não-indígenas, mas fazem deles o instrumento de afirmação de suas tradições no espaço de alteridade. Neste sentido, as mulheres transitam pelos modelos institucionais e, ao mesmo tempo, exercem a consciência de uma identidade étnica mediante as próprias relações com órgãos do governo.

De acordo com Barth (2000), os grupos étnicos se definem pela autoatribuição e a atribuição por outros, de modo que as identidades são utilizadas para categorizar o interno e o externo, formando assim as fronteiras. Segundo Barth: “o fato de haver uma contínua dicotomização entre membros e não-membros nos permite especificar a natureza da continuidade e investigar forma e conteúdo culturais em mudança” (p.33). A ocupação de territórios exclusivos não diz nada a respeito das fronteiras, mas sim nos processos de interação social que ocorrem as distinções culturais e o reforço das tradições (BARTH, 2000). Isto é, as situações de fronteira étnica não coincidem com as fronteiras territoriais, pois o processo de diferenciação étnica é simplesmente resultado de situações de contato com diferentes povos ou grupos étnicos. Isso significa formas de compreensão e conhecimentos compartilhados, mas também uma estruturação das interações.

A crítica de Barth à noção de identidade essencialista está relacionada ao seu sentido construído, em um processo histórico de pertencimento étnico onde os grupos começam a reivindicar categorias de reconhecimento. A partir do momento em que os povos indígenas passam a vivenciar um processo de negociação com a sociedade não-indígena, suas cosmologias e “tradições” passam a reintegrar este processo. No caso da criação da AMYK, há um sentimento de autoconsciência do que são “tradições” e o que é cultura Yanomami, e os reforços da tradição delimitam a fronteira do ‘ser mulher Yanomami’ e ‘ser não-Yanomami’ nos espaços interétnicos do movimento indígena e de negociação com a sociedade nacional. Para o autor, é no processo de interação, de contato e fluidez que o pertencimento étnico se constitui:

Dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais, mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos. A interação dentro desses sistemas não leva à sua destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias. (BARTH, 2000, p.26).

Em respostas a essas negociações, criam-se as tradições, tendo em vista o contexto, as demandas sociais e relações intergeracionais. A cultura e a cosmologia estão em movimento, pois são frutos das relações em trânsito entre modos indígenas e não-indígenas, é, pois, dentro da organização das interações entre pessoas que se formam tais identidades étnicas e o reconhecimento das tradições, empregadas para pertencer e excluir sujeitos por meio do compartilhamento de signos (língua e valores) (BARTH, 2000).

O discurso empregado para justificar a criação da associação das Mulheres por meio da afirmação étnica se insere no campo das relações, pois ao mencionar a palavra “tradição”, as mulheres da associação reconhecem uma totalidade social que fora apreendida a partir do contato interétnico que elas tiveram durante as viagens nos eventos e assembleias sobre a política indígena. Uma vez que a ideia de uma “tradição Yanomami” é utilizada pelos não-indígenas ao reconhecê-los como povo, passa agora a ser utilizada pelas mulheres para reivindicar a importância de sua associação dentro da própria comunidade e também no momento da relação de comercialização dos artesanatos e nos diversos contextos interétnicos de mobilizações indígenas.

Grande parte desse discurso de preservação das “tradições” é expressa por antropólogos, agentes e entidades indigenistas. Esses agentes dão o respaldo à institucionalização da consciência social através da Constituição Federal, onde os direitos indígenas passaram a ser resguardados pelo Artigo 231, reconhecendo aos indígenas o direito à sua organização social, costumes, línguas e tradições, dos quais foi competido à União demarcar e proteger seus territórios tradicionais (BRASIL, 1988). Este direito, por sua vez, é fruto da ação desses agentes, antropólogos e indigenistas, junto aos movimentos indígenas.

A retórica da tradição ganhou força na constituição da AMYK, muitas vezes reforçada pelos canais de encontro e mobilização que esses agentes promovem na luta pelos direitos indígenas. A noção de tradição não exclui a existência de mudanças, nem mesmo o contato com outras culturas; por isso, é apropriada nas narrativas discursivas em meio às relações e no ato de consciência social sobre direitos das mulheres Yanomami.

Além de fazer parte dos temas debatidos entre as mulheres Yanonamĩ, a perda das técnicas tradicionais de tecer os cestos consistiu-se também em uma das justificativas utilizadas para explicar as motivações que as levaram a se associarem. O enfoque nas tradições tornou-se uma estratégia discursiva para legitimar a criação da AMYK dentro do campo interétnico dos órgãos indigenistas “apoiadores”, como também dentro da própria aldeia, onde elas enfrentaram a falta de credibilidade por parte de alguns homens e da política Yanonamĩ conduzida por eles. É por meio da afirmação da cultura tradicional que as mulheres Yanonamĩ se inserem no campo das relações entre política indígena e indigenista, não somente para garantir a manutenção da tradição das técnicas do trançado, mas também como uma forma de consolidar a AMYK, proporcionando que as mulheres Yanonamĩ assumam uma importância social e política em suas comunidades, e também perante as entidades não-indígenas, governamentais e não-governamentais, além de outras associações indígenas.

As mulheres se apropriaram de um modelo ocidental para se organizarem politicamente em um processo de consciência social no qual a etnicidade se tornou um discurso para consolidar suas iniciativas de criar um espaço político próprio. Carneiro da Cunha entende o conceito de etnicidade como uma categoria “nativa” utilizada, justamente, para estas situações de organização política, como a das mulheres Yanonamĩ, em que pese as reivindicações culturais e as retóricas identitárias (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 244). Assim, as vivências cotidianas vão se entrelaçando nas visões cosmológicas e, ao mesmo tempo, a cosmologia é acionada como forma de consciência étnica.

A concepção de tradição aqui está intrinsecamente ligada a um movimento político das mulheres para se afirmarem no campo da participação política indígena e indigenista. Para alcançar seus objetivos de geração de renda e reivindicação de direitos junto aos órgãos governamentais, as mulheres Yanonamĩ utilizam a tradição como um meio de autoconsciência em um contexto interétnico de interações com instituições. Ao transformar a tradição em uma ferramenta para garantir direitos relacionados à saúde da mulher indígena, ao território e à educação, a associação tornou-se o veículo pelo qual as mulheres são reconhecidas por seus conhecimentos tradicionais e sua identidade étnica, incorporando pautas de manejo e preservação ambiental e das tradições. Apesar de ser uma instituição não indígena, a associação tornou-se um meio de fortalecer a tradição e criar resistência na busca por direitos territoriais e indígenas.

Embora não se trate de uma situação de conflito explícito, pode-se considerar que as mulheres Yanomami desenvolveram uma forma de resistência. Esta resistência não se caracteriza por mobilizações sindicais ou manifestações, mas sim por meio de estratégias discursivas e da interação com os aparatos estatais para dialogar com eles. James Scott (2011) sugere pensar que a criação de uma associação de mulheres indígenas pode ser uma forma de resistência, mesmo que não esteja associada a conflitos diretos. Desde a fundação da associação, as mulheres passaram a ser convidadas para participar de reuniões, assembleias e eventos políticos e culturais do movimento de mulheres indígenas do Rio Negro pela FOIRN, do movimento de mulheres indígenas da Amazônia pela COIAB e de Roraima. Dessa forma, ao se associarem, as mulheres Yanomami estão contribuindo para fortalecer as agendas Yanomami dentro do movimento indígena, e assim se tornam agentes de negociação com os órgãos estatais, ampliando as demandas e lutas das mulheres indígenas. Eles consolidaram, portanto, uma forma de resistência por meio do enfoque discursivo nas tradições.

Esta maneira que as mulheres Yanomami encontraram para reforçar suas participações políticas pode ser relacionada àquilo que Scott (2001) chamou de “resistência cotidiana”. Apesar de estar pensando o contexto campesino, Scott propõe que as análises sobre os movimentos de resistência não atentem apenas para os exemplos belicosos de luta de comunidades que buscam seus direitos territoriais. Nem sempre a confrontação coletiva deve ser vista como o único meio de resistência, mas expressões individuais de consciência e outras formas sutis de “falsa submissão”, ou até estratégias discursivas, como têm feito as mulheres Yanomami, podem ser tratadas do ponto de vista da resistência.

As mulheres não estão negando a formalização e nem a política institucionalizada, mas estão fazendo delas o recurso de diálogo com o próprio Estado. A partir dos “tipos ideais” weberianos, a associação AMYK pode ser caracterizada pelo tipo de racionalidade com orientação a fins, mas que está sendo articulada em uma relação comunitária. Isto é, mesmo em processos comunitários há um acordo entre ação tradicional e interesses ou busca de fins. Neste caso especificamente, a ação com orientação pela tradição se tornou o meio pelo qual se legitima a ação racional orientada a fins – a criação da Associação. A base de suas mobilizações está na manutenção das condições de vida, na garantia do território, na manutenção e na afirmação da identidade étnica.

No estatuto da AMYK, a defesa ambiental e o manejo das fibras são elementos integrantes de uma narrativa ambientalista que se conecta às demandas políticas e

culturais das mulheres. Seu propósito é expandir o escopo de atuação dos órgãos do Ministério do Meio Ambiente, como o ICMBIO, e fortalecer parcerias com organizações do terceiro setor ambientalista, como o ISA. Essa narrativa complementa o discurso de preservação das tradições, uma vez que os métodos tradicionais de extração de cipós praticados pelas Yanomami são culturalmente sustentáveis. Assim, suas reivindicações em defesa do território e de suas práticas se alinham ao discurso ecológico de conservação da biodiversidade. A AMYK funciona como uma plataforma política que colabora com os segmentos ambientalistas envolvidos nas políticas públicas de gestão territorial. Os próprios representantes desses órgãos oferecem orientação às mulheres durante assembleias e reuniões. À luz das análises de Alcida Rita Ramos sobre o conceito de “índio ecológico” (1990), pode-se argumentar que as mulheres Yanomami adotaram, a seu favor, as ideias dos ambientalistas, e por meio da prática de manejo dos cipós, integraram seus anseios de conservação da biodiversidade e preservação da floresta aos seus objetivos de fortalecimento de suas relações políticas.

A AMYK favoreceu para que os Yanomami reforçassem a participação das mulheres na gestão ambiental do território com o argumento de geração de renda sustentável através dos artesanatos. Assim, o momento para criação da associação foi tão propício que as mulheres da associação fizeram dessas entidades os apoiadores favoráveis ao seu fortalecimento institucional, conseguindo, por meio de suas assessorias, projetos e editais para aquisição de equipamentos de infraestrutura e a ampliação dos seus espaços de fala em encontros regionais, nacionais e internacionais.

Os projetos vinculados ao PGTA fazem parte da política ambiental que visa a preservação da biodiversidade das reservas indígenas e atua apoiando as mobilizações das duas associações locais (AYRCA e AMYK) na luta contra o garimpo ilegal que persiste dentro do território. Ao mesmo tempo, AMYK também consiste em uma forma de geração de renda alternativa às empresas de garimpo que cooptam muitos indígenas para trabalhar em condições precárias de trabalho. A associação é um modelo de resistência contra a ameaça da mineração, que contaminam os rios, e às políticas desenvolvimentistas que enxergam o território Yanomami como terra improdutiva, estimulando a perspectiva do etnodesenvolvimento.

É, pois, neste contexto de vulnerabilidade da integridade social e física do território Yanomami, que as mulheres fundaram a associação baseadas na ideia de promover a geração de renda através dos artesanatos por via do manejo sustentável da matéria-prima utilizada. Depois de criada a AMYK, outros agentes de políticas públicas

e instituições passaram a compor a rede social e política das mulheres Yanonami, acessada para fortalecer e legitimar suas iniciativas. É a partir desta rede que elas adquirem conhecimentos para lidarem com a sociedade nacional a fim de efetivar seus interesses.

No que diz respeito às discussões ambientais na política Yanonami, é preciso considerar que devido às grandes ameaças históricas que vêm sofrendo este povo, a retórica ambiental se tornou, desde a época da demarcação do território, a orientação central das dimensões de suas lutas. Bruce Albert (1995), ao analisar as estratégias discursivas do líder indígena Davi Kopenawa no diálogo interétnico, percebe como um discurso reivindicativo da territorialidade se constrói a partir de referências em um campo jurídico imposto pelo Estado e por ambientalistas de ONGs, possibilitando refletir sobre como os povos indígenas têm revertido o quadro colonial de imposição desta visão ocidental de natureza manifestada através de projetos desenvolvimentistas do Estado e ações dos ambientalistas em defesa do meio ambiente.

Albert (1995) está posicionado a pensar sobre a invenção da ideia de natureza e como, na retórica ambientalista, esta noção está regada de uma objetivação, como um domínio completamente exterior à humanidade e, portanto, um ente submetido a ela. A representação cultural do ocidente sobre a natureza é construída por certo “antropocentrismo” (INGOLD, 2000), em que o humano está disposto no centro do universo e a natureza consiste no potencial para as forças produtivas, um ser domesticável e controlável, tal como pensado pelo discurso tecnocientífico. Assim como Ingold, Albert problematiza a noção de meio ambiente para o campo ambientalista, em que o conceito também denota uma exterioridade em relação ao humano:

De fato, o conceito de “meio ambiente” (environment) denota uma exterioridade e pressupõe, portanto, o ponto de vista de um sujeito-centro definidor: a sociedade-mercado industrial global. A idéia de sua “proteção” remete, também, à noção de uma Natureza produtiva em vias de colapso, cujos “recursos” rarefeitos são passíveis de um gerenciamento econômico esclarecido (“sustentável”) (ALBERT, 1995, p. 20).

Neste sentido, Albert está mostrando como esta visão de natureza passou a refletir na própria visão sobre os povos indígenas. De um lado, uma naturalização negativa produzida pela tecnocracia que vê os índios como atrasos ao desenvolvimento e os assimila a remanescentes da pré-história. De outro lado, a imagem que os ambientalistas projetam sobre povos indígenas está relacionada a uma naturalização positiva, em que o

índio seria o novo “naturalista”, ou seja, “populações” em perfeita continuidade com seu meio ambiente e cujos membros, ecologistas espontâneos, devem ser “preservados” por serem os detentores de saberes naturais fora do comum” (ALBERT, 1995, p. 18).

Organizações não-governamentais em defesa do meio ambiente se aliaram ao movimento indígena e estão reforçando suas lutas na mídia mundial, visando um efeito catalisador sobre os governos e a população envolvente no sentido de sensibilizá-los a respeito da permanência das florestas. Contudo, é neste momento de alinhamento das pautas indígenas pelo direito ao território com as pautas ambientalistas pela conservação da natureza, que os povos indígenas passam a construir suas formas de expressão da autoafirmação étnica (ALBERT, 1995). Mesmo que a visão ambientalista de natureza seja impositiva e controladora, os índios potencializaram seus discursos a seu favor a fim de ganharem legitimidade para suas reivindicações políticas.

Isto fica muito claro na recente “ecologização” do discurso político dos representantes indígenas que faz eco, por via das ONGs, à ascensão do ambientalismo na sensibilidade política dos países industrializados. Entretanto, seria um erro reduzir esse fenômeno apenas a efeitos ideológicos que perpassam o discurso dos índios, como se estes fossem, “por natureza”, inaptos à posição de sujeito político e eternamente condenados ao papel de personagens em busca de um autor ou ao de ventríloquos oportunistas. A contrário, nos interstícios das formas canônicas da etnicidade, os novos representantes indígenas desenvolvem uma simbolização política complexa e original que passa ao largo do labirinto de imagens dos índios construído tanto pela retórica indigenista do Estado quanto pela de seus próprios aliados. Mesmo estreitamente articulada ao referencial emblemático da indianidade genérica, essa simbolização nunca se reduz a ela, mantendo sempre a especificidade cultural de cada grupo indígena (ALBERT, 1995, p.3).

Os líderes indígenas juntam os meios legais, jurídicos e categorias brancas de etnificação às suas visões cosmológicas e assim reelaboram os efeitos do contato (ALBERT, 1995) e, conseqüentemente, a noção de natureza. De acordo com Albert (1995) a chamada indianidade se adere ao espaço político do ambientalismo, criando uma “ecologização do discurso étnico”. Todo este esforço dos povos indígenas em traduzir sua alteridade para um indigenismo ambientalista se dá porque a noção de natureza para os ambientalistas tem significados antagônicos às suas concepções. Em Tim Ingold (2000) a natureza tida como objeto aparece tanto no discurso de exploração como no de preservação, é uma natureza reificada e tratada separadamente da cultura. Esta visão se distancia totalmente das concepções indígenas, segundo Albert (1995, p.19): para as cosmologias das sociedades amazônicas, que fazem do universo uma totalidade social

regida por um complexo sistema de intercâmbios simbólicos entre sujeitos humanos e não-humanos, sistema do qual o xamanismo é a pedra de toque.

Albert (1995) nos leva a compreender que a ideia de natureza objetivista e utilitarista do discurso protecionista de política ecológica e conservação da biodiversidade são completamente opostas às cosmologias xamânicas indígenas. Entretanto, as organizações indígenas em modelos legais/jurídicos, o reforço às identidades étnicas e a incorporação discursiva de preservação da natureza demonstram muito menos estratégias de ceder às retóricas ambientalistas em prol dos direitos territoriais e bem mais uma resistência política e cultural destes povos contra as suas imposições.

A noção de natureza intocada, disseminada por uma vertente ambientalista em ‘defesa do meio ambiente’ traz consigo grandes limitações ao tomar como dado a própria ontologia do natural. No entanto, exemplos de experiências indígenas na apropriação e ressignificação de discursos ambientalistas demonstram a existência de formas de contrapor esta concepção, se apropriando de outros significados de meio ambiente que podem ser entendidos como uma forma de resistência a este uso de ecologia e natureza como entes puros. O exemplo das mulheres Yanonamí nos mostra como experiências femininas podem ser tecidas na articulação entre reivindicações políticas, cosmologias e incorporação da ideia de tradição e meio ambiente.

É essencial reconhecer que, para além das demandas por direitos, proteção do território e afirmação étnica, a associação de mulheres Yanonamí está intrinsecamente ligada à promoção da coexistência de múltiplos mundos no âmbito político interétnico. Segundo Arturo Escobar (2015), a noção de ontopolítica representa a política que questiona os próprios significados da existência. Para o autor, a política não se limita à luta por recursos, mas abarca a defesa de diversas formas de vida coexistindo em um território tradicional (ESCOBAR, 2015). Nesse sentido, ele argumenta que a dimensão ontopolítica pode ser uma ferramenta para compreender os movimentos de resistência dos grupos em busca de direitos territoriais, pois essa dimensão da vida se manifesta na defesa do território como referência identitária, de autonomia e em resposta à crise ecológica. A ocupação do território é predominantemente uma questão ontológica, ainda que assuma aspectos econômicos, tecnológicos, culturais e ecológicos. Ao examinar o contexto político das reivindicações por direitos territoriais das comunidades negras na Colômbia, Escobar sugere pensar suas lutas como uma forma de enfrentamento ao neoliberalismo e à modernidade ocidental por meio do que ele chama de “ontologias relacionais”. Em oposição à ontologia moderna capitalista, que busca a unificação do

mundo através da globalização e do individualismo, as “ontologias relacionais” se baseiam em uma teia de inter-relações, onde humanos e não humanos coexistem e se constituem por meio dessas relações. Escobar argumenta que as lutas étnico-territoriais se destacam pela defesa da coexistência de múltiplos mundos e visões ontológicas em um mesmo espaço, promovendo o que ele denomina de “pluriverso” - uma diversidade de universos inter-relacionados.

El ‘territorio’ es el espacio –biofísico y epistémico al mismo tiempo– donde la vida se enactúa de acuerdo a una ontología particular, donde la vida se hace ‘mundo’. En las ontologías relacionales, humanos y no-humanos (lo orgánico, lo no-orgánico, y lo sobrenatural o espiritual) forman parte integral de estos mundos en sus múltiples inter-relaciones (ESCOBAR, 2015, p.98).

Escobar propõe, com base nas lutas locais do Rio Yurumanguí na Colômbia, que a resistência étnica dos povos tradicionais tenha suas raízes na defesa do território, visando garantir a autonomia coletiva, segurança alimentar e controle social. No entanto, para essas comunidades, lutar pelo território significa mais do que simplesmente defender um espaço físico; é defender um espaço-tempo de interação com o mundo natural que o cerca e também ser uma parte intrínseca dele. Significa proteger um espaço-tempo de complementaridade entre os mundos humano e não humano, onde entidades vivas mantêm relações sociais não apenas instrumentais, e cada mundo possui práticas específicas que não podem ser reduzidas umas às outras. A defesa desse território representa uma forma de resistência desses povos contra os ataques e pressões sofridos por suas terras devido à guerra empreendida pelo colonialismo e à globalização moderna, que ameaçam as “ontologias relacionais” e os modos de vida coletiva.

La ontología política, como vimos, toma como punto de partida la existencia de múltiples mundos los cuales, aunque entreverados, no pueden ser completamente reducidos los unos a los otros (por ejemplo, no pueden ser explicados por ninguna ‘ciencia universal’ como perspectivas diferentes sobre Un Mismo Mundo). Cada mundo es enactuado por sus prácticas específicas, sin duda en contextos de poder tanto a su interior como con respecto a otros mundos. Estos mundos constituyen un pluriverso, es decir, un conjunto de mundos en conexión parcial los unos con los otros, y todos enactuándose y desenvolviéndose sin cesar. Como lo demuestra la perseverancia de mundos relacionales, siempre hay algo en todos estos mundos que ‘excede’ la influencia de lo moderno; este ‘exceso’ que resiste definición y reducción a lo moderno es también un fundamento importante de la ontología política y de la práctica política ontológica (de la Cadena, en imprenta). (ESCOBAR, 2015, p.97).

No caso da associação das mulheres Yanonami é conveniente aproximar suas iniciativas a uma “ontopolítica” nos termos de Arturo Escobar, pois se associarmos as

ações e modelo de resistência da AMYK veremos que elas se fundamentam em uma resposta ao conjunto de ameaças que historicamente o território Yanomami tem sofrido. Mesmo sendo índios de Terras demarcadas, os Yanomami continuam visivelmente submetidos a ameaça de empresas de garimpo em suas terras. A invasão da mineração marca a história do processo de demarcação em um contexto de políticas desenvolvimentistas do governo durante a década de 1970, em que os Yanomami tiveram quase metade do seu povo dizimado por doenças e conflitos com garimpeiros. As doenças e invasões tomaram conta dos grupos Yanomami, elevando também o estigma por parte da população nacional em tê-los como “impasses ao progresso”.

É possível considerar a associação das mulheres Yanomami também como uma maneira de perpetuar as relações políticas entre os diversos mundos existentes no território Yanomami: espíritos que moram nas montanhas que cercam as aldeias e que também sofrem a invasão dos garimpeiros (já que as jazidas de ouro estão localizadas nos pés das montanhas), animais, plantas, rios e pessoas que se criam em uma relação onde os conhecimentos das mulheres são construídos, formando a potência de fabricação das relações comunitárias. É através das relações com a roça e a mata – coleta dos cipós e de produtos da roça – que as mulheres produzem e manejam o equilíbrio das relações entre as várias formas de vidas que elas acreditam coexistir no território. O reforço das tradições e a incorporação da ideia de natureza como ente de cuidado e preservação por parte dos projetos desenvolvidos pelas associações são também uma forma estratégica de lidar com a alteridade deterioradora do Estado e da sociedade envolvente que enxergam o território e meio ambiente apenas como objetivo passivo de transformação ao desenvolvimento econômico ocidental. Utilizando Escobar (2015), o modelo de organização dessas mulheres Yanomami pode ser pensado como uma forma de resistência às ameaças do desenvolvimento econômico que atuam por meio do garimpo e de preservação dos espaços vitais de produção de seus conhecimentos nas relações políticas com as ontologias e as várias formas de vida (ESCOBAR, 2015, p. 98).

Apesar de recorrerem aos termos não-índigenas gênero, natureza, identidade e tradição, a AMYK não tem por objetivo se afirmarem como minorias sociais e ganharem espaços dentro de uma hegemonia política, nem mesmo demarcar diferenças da socialidade interétnica nas relações com não-índios, as mulheres usam o recurso das tradições como uma estratégia para, nos sentidos Marisol De la Cadena (2010), incluírem os diferentes mundos na política, incluir relações antagônicas entre mundos e fazerem uma política “pluriversa”. Na contramão da política imposta pelo Estado Neoliberal, as

lutas indígenas têm apresentado a insurgência de forças e práticas que reavaliam as dicotomias hegemônicas do ocidente entre o que se diz por natureza e cultura. As instituições do Estado-nação, por sua vez, são fundadas nesta visão de natureza e, portanto, acabam reconhecendo como ilegítimas e excluindo as práticas indígenas de seus espaços. Na contramão deste projeto homogeneizante do Estado, que as mulheres Yanonami aderem seus modelos formais de fazer política para traduzirem as relações de sociabilidades que seu povo mantém com o meio ambiente.

A associação das mulheres Yanonami, mesmo que não explicitamente, está incluindo no conceito de política outras formas de vida, outras relações com mundos distintos, e chamando para o cenário da política indigenista e ambiental as outras relações e agentes que compõem aquilo tratado pelos não-índios como tradição. É uma relocação da ideia de natureza, trazendo para o diálogo interétnico uma superação dessa separação ocidental entre natureza e cultura que está pensando o território apenas como objeto sem agência que precisa ser protegido para subsistência dos seres humanos, mas como um espaço “pluriverso” onde mundos socionaturais estão conectados e negociando politicamente suas ontologias. Isso é perfeitamente perceptível no nome dado a associação:

Existia o *Xapono*, o xapono que chama de *Maweripo*, perto da serra do Tucano. Tinha os espíritos que moravam em cima, moravam nessa serra, o *xapono* ficava embaixo. E nesse xapono morava ela, a moça. Só que o filho do Tucano que era o pajé, se engraçou por ela, se apaixonou por ela. Ai, em noite de lua cheia ele sempre chegava lá com ela, sem ninguém ver, aparecia de repente só com ela. Só que ela tinha uma irmã que era casada, e ela era solteira. Ela pensava que o marido dela que ia visitar a irmã, mas não era, era o rapaz filho do Tucano. E quando ele ia visitar ela, ele levava uma *pulçanga*, levava o Kumi, né? Quando ele levava aquilo ali, o *Kumi*, né? Só que aquilo era *pulçanga* pra atrair ela pra poder ir embora com ela. Ai ele levava *pupunha* que não existiam nesse mundo, *pupunhas* muito bonitas. Até que a irmã desconfiou e foi perguntar dela: “minha irmã quem é que vem te ver toda noite?”. Ai a *Kumirâyôma* falou: “É teu marido mesmo que vem me visitar”. Ai a irmã dela ficou em dúvida: “Será que é meu marido? Vou perguntar dele”. Perguntou o marido: “É verdade que você vai toda noite visitar minha irmã?”. O marido disse: “Eu não faço isso não”. Ai o rapaz, filho do Tucano, a última noite que ele veio pra levar ela, ele levou ela mesmo, sumiu com ela. Foi morar acima da serra que era casa dos espíritos. Ai porque ela sumiu sem mais nem menos. A irmã dela contou pros pais que ela tinha sumido, que um rapaz vinha visitar ela e levou. Ai, começaram a chorar o pai e a mãe. A mãe chorava todos os dias, de tarde e a noite. Viviam chorando, até que o pai do rapaz que roubou a *Kumirâyôma*, falou pro filho: “Meu filho, vai buscar essa mulher que vive chorando por causa da filha todo dia sem parar”. O filho, então falou pra *Kumirâyôma*: “Vamos buscar sua mãe”. Ai, de repente apareceram lá na casa da mãe. A mãe ficou muito alegre e a *Kumirâyôma* falou pra mãe: “Mãe, prepara seu aturá que eu vim te buscar”. A mãe arrumou todas as coisas e foi com eles. E onde tem uma passagem, eles entraram, o marido, a filha e a mãe. Só que quando a mãe entrou, o aturá grande não entrou. O aturá ficou, não

entrou pra ficar na história. Esse aturá ficou como se fosse casa de abelha que dá mel, o mel *WION*. Ele parece um aturá grande, desse tamanhão. O aturá não conseguiu entrar na passagem e virou mel de abelha. (Entrevista realizada no dia 19/01/2017 com Dona Carina em Maturacá)

O nome escolhido para a associação, por exemplo, conta a história de uma *hēkura* feminina e demonstra como as orientações cosmológicas e as narrativas míticas serviram como reforço étnico no ato de criação de algo com caráter tão burocrático e não-indígena. A associação foi batizada com o nome *Kumirāyōma*, cujo significado na língua Yanonami é mulher perfumada. A narrativa conta que *Kumirāyōma* é nome de uma moça “muito bonita e perfumada” que encantou um dos *hēkuras* (espírito) mais poderoso do mundo dos espíritos que a levou para viver junto dele na Serra Tucano. O nome da associação foi escolhido com a preocupação de ter um sentido apropriado, simbolicamente, para articulação das mulheres Yanonami, a fim de afirmar a presença delas nas narrativas míticas e tradições Yanonami. Esta *hēkura* é símbolo de beleza, preciosidade e coragem para os Yanonami. Portanto, o nome é tão significativo quanto à criação da associação e, segundo as mulheres, escolher este nome é “homenagear uma *hēkura*” esperando que ela atue na “proteção e orientação das mulheres”. A escolha deste nome é uma maneira de trazer para a política interétnica as nuances de relações mantidas com outros universos que são imprescindíveis para as mulheres. É fazer da associação um modelo político que expresse a complexa relação de troca com o “pluriverso” presente na sociabilidade Yanonami. Esta é uma das maneiras que caracteriza o que De La Cadena chama por política plural:

The current appearance of Andean indigeneity — the presence of earth-beings demanding a place in politics — may imply the insurgence of those proscribed practices disputing the monopoly of science to define “Nature” and, thus, provincializing its alleged universal ontology as specific to the West: one world (even if perhaps the most powerful one) in a pluriverse. This appearance of indigeneities may inaugurate a different politics, plural not because they are enacted by bodies marked by gender, race, ethnicity, or sexuality demanding rights, or by environmentalists representing nature, but because they bring earth-beings to the political, and force into visibility the antagonism that proscribed their worlds. (DE LA CADENA, 2010, p. 346)

Criar uma associação nos moldes legais e jurídicos do ocidente, mostra que o manejo sustentável do território é uma forma das mulheres protegerem as relações ontológicas, mesmo que estejam ancoradas ao discurso ambiental, a preocupação maior está em reforçar as tradições para assegurar essas relações entre mundos distintos. É uma transformação dos efeitos causados pelo contato interétnico, ajustando categorias não-

indígenas às suas visões cosmológicas. Isso acontece com a noção de tradição quando é acionada para dar lugar a defesa do território e a existência de uma pluralidade sacionatural nela presente e tão legítima para os Yanonami.

A política existente na AMYK é um caminho para a manutenção das relações com outras ontologias que, nas práticas cotidianas das próprias mulheres, possibilitam e manejam a sociabilidade Yanonami. Compreendo que reforçar a tradição é uma estratégia de relocar as diversas vozes desta relação na política interétnica e defender o espaço onde essas relações acontecem. Sendo um modelo de resistência, nos termos demonstrados por Scott (2001), a AMYK pode ser pensada como uma forma de defender os direitos territoriais e reforçar a identidade étnica, mas também é uma maneira de relocar a relação política unilateral estruturada pelo colonialismo ocidental em que natureza, território e identidades indígenas estão subjugadas a homogeneização “moderna” do Estado Neoliberal. As habilidades políticas da AMYK estão em defender a existência de outros mundos em relação, em dar voz a outros seres sacionaturais, posicionando-se contra os projetos deterioradores do Estado e da sociedade envolvente (sendo uma estratégia contra a mineração) e, ao mesmo tempo, propondo uma nova forma de conceitual à ‘natureza’, colocando-a como sujeito e agente das relações políticas dentro do território e na defesa dele. Este é ponto-chave que caracteriza a política dos movimentos indígenas na América Latina de acordo com De La Cadena:

Confronting corporate capital, the neoliberal state, and their entwined world-making consequences, the public presence of earth-beings in politics are part-and-parcel of the global processes that have provoked scholarly discussions about “emergent forms of life” (Fischer 2003) and “global assemblages” (Ong and Collier 2005). Digging a mountain to open a mine, drilling into the subsoil to find oil, and razing trees for timber may produce more than sheer environmental damage or economic growth. These activities may translate into the violation of networks of emplacement that make life locally possible — and even into the de-struction of place. (DE LA CADENA, 2010, p. 357).

Para as mulheres Yanonami, defender politicamente o território é trabalhar pela manutenção de um espaço que garanta as suas próprias existências. É, pois, dentro do território que acontecem as práticas e ensinamentos fundamentais transmitidos pelas mulheres mais velhas para a fabricação da saúde dos corpos femininos e de formação das crianças. Um dos rituais mais importante mencionado pelas mulheres e também presente nos relatos etnográficos sobre outros subgrupos Yanomami (LIZOT, 1988) é o *Yãpëmõu*, o ritual da primeira menstruação. É um processo cuidadoso e longo, onde as meninas que entram na puberdade são isoladas em uma espécie de “gaiola” construída pela folha *Yãpë*.

A moça é privada de visitas, podendo ter contato apenas com a avó; fica sujeita a uma série de restrições alimentares, sem poder tomar banho ou se quer tocar em alimentos líquidos. Segundo as mulheres Yanonami, este processo é importante para que a mulher cresça com saúde, para que não tenha cólicas durante as próximas menstruações, tenha uma gravidez saudável no futuro e também mantenha seus padrões estéticos por mais tempo. Este ritual consiste no ponto crucial da construção do conhecimento das mulheres e de seus corpos, e é acessando o território que as mulheres mais velhas conseguem executar esta prática, conseguem transmitir ensinamentos de cuidado com o corpo às suas netas, pois nele está a folha do mato *Yãpë* e demais plantas utilizadas. O território é o espaço fundamental onde as práticas de educação e formação das mulheres Yanonami acontecem e é por isso que ele se torna, portanto, o eixo principal das dimensões políticas da AMYK e suas mobilizações. O território não é apenas um “meio ambiente” exterior que possui uma biodiversidade intocada, as ameaças que ele tem sofrido é uma violação às redes de manutenção da vida das mulheres.

Essas mulheres indígenas realizam uma organização política onde não há a separação entre natureza e cultura, imaginada e pertencente ao mundo Ocidental, que Latour (1991) anunciou nunca ter de fato operado essa divisão, mas sim viver os híbridos. No mundo contemporâneo, os híbridos se multiplicam (camada de ozônio, aquecimento global, clones) e se apresentam de maneira avassaladora, tensionando a democracia, os processos políticos. Não estão à parte, controlados e dominados pela ciência e fora do domínio da República como querem os Ocidentais. Latour (1999) apresenta o conceito de “políticas da natureza” para discutir como a institucionalidade democrática deve ser revista. Quem anuncia essa revisão são os povos indígenas e é sobre essa organização política que essas mulheres indígenas criam uma realidade e atuam sobre ela. A proposta de democracia e regulação da vida que o mundo Ocidental pretende promover, separando natureza, cultura e política, é confrontada por essas mulheres indígenas. Elas apresentam o “multiverso”, onde não há separações, mas os domínios se espriam, diversos seres e entidades estão em múltiplos mundos, onde participam da política. Nesse cenário, a regulação da vida se faz na teia das relações éticas. Por conseguinte, quando tratamos de democracia aqui, é necessário ter em mente que as mulheres indígenas vivem uma democracia ou organização política que não distingue natureza e cultura ou natureza e política e que não assegura a política somente a determinado tipo de agente, excluindo outros tantos, os quais acabam por serem geridos, regulados e destituídos de suas agências. Para essas mulheres, a representação política está também naqueles tachados

como “objetos” e “natureza”. Latour (1999) advoga uma virada no conceito de democracia do Ocidente inspirado nessa perspectiva ameríndia que tratarei aqui.

De acordo com Bobbio (1993), há três tradições históricas que explicam a democracia: a teoria clássica, que define a democracia como governo do povo, de todos os cidadãos, ou seja, de todos aqueles que gozam de direitos de cidadania; a teoria medieval, de origem romana, apoiada na soberania popular, por meio da qual o poder supremo deriva do povo e se torna representativo ou deriva do soberano e se transmite por delegação do superior para o inferior; a teoria moderna, de Maquiavel, na qual as formas de governo são duas, a monarquia e a república. Procedimentos universais demarcam essa democracia ocidental, que se apresenta avassaladora na colonização, alguns desses são: função legislativa designada a um órgão específico; função administrativa com dirigentes eleitos; todos os cidadãos que tenham atingido a maioria devem ser eleitores; todos os eleitores devem ter o voto igual; liberdade no voto e presença de partidos políticos; princípio da maioria numérica ou proporcional; nenhuma decisão tomada deve limitar os direitos da minoria. No entanto, vários elementos acoplados a esses procedimentos universais podem passar a ser configurações opressoras, por exemplo, quem define quem é um cidadão, um eleitor e a maioria?

Além desses brancos, as Yanomamĩ se relacionam com uma diversidade de seres, outros indígenas, outros subgrupos Yanomami, outros seres que habitam a floresta, animais, peixes, plantas etc. Todos esses são agentes potentes com os quais mantêm relações sociais e éticas. Um olhar descuidado poderia ver a relação política e interétnica das Yanomamĩ como mantida somente entre indígenas e não-indígenas ou brancos. Esse perito advém do contexto democrático Ocidental, ou político, o qual visualiza ou imagina como sujeitos e coletivos aqueles que interpretados como estando do lado da “cultura”, opostos à “natureza” ou “objetos”, assim são pessoas com os quais se mantêm relações políticas. Mesmo tendo sido dado aos indígenas uma cidadania secundária, por terem sido tutelados até o advento da Constituição Federal de 1988, esses figuram como possíveis agentes políticos, passíveis de participarem do jogo democrático Ocidental, o que não é o caso de plantas, animais e criaturas que habitam a floresta.

No entanto, as mulheres Yanomamĩ nos apresentam outra realidade, o campo do multiverso, o qual não é o universo que vigora, mas segundo Viveiros de Castro (2012), são muitos mundos possíveis, cenas e agências que se interconectam. A democracia ocidental, como *locus* da regulação da vida acordada por sujeitos e coletivos que a constituem, define pessoas e vida humana, e excluem um arsenal de seres que os povos

indígenas analisam como pessoas com agência (agentes). Na discussão de políticas ameríndias e ocidental é preciso considerar as diversas formas políticas que se colidem e criam realidades muito distintas. No caso em tela, ao se falar de política ameríndia será focalizada a política de mulheres Yanonami, de um corpo/agência/pessoa genderizado. Isso tem implicações no fazer político.

Outro exemplo dessa intrigada relação com uma diversidade de agentes que a AMYK se propõe na sua política é o livro do *Perisi* que mencionei anteriormente. As mulheres Yanonami puderam mostrar a relação particular que elas possuem com o fungo *Përisi* que dá coloração às cestarias. É, pois, no processo de se organizarem politicamente, nos moldes ocidentais, que as mulheres Yanonami transpõem as redes de relações entre humanos e não-humanos para participarem da política democraticamente. Para coletar o fungo, elas devem contar com a presença de algum xamã, pois de acordo com os Yanonami, o *Përisi* tem “dono” que é quem o protege. O xamã deve intermediar essa relação política no momento da coleta, uma relação ética é estabelecida para que o “dono” não provoque um adoecimento em alguém. Da mesma forma que existem tais regras de conduta no processo de coleta da matéria-prima para o artesanato, há também no processo de produção dele. As mulheres contam ser altamente perigoso tecer cestarias em horários e dias impróprios. Em uma conversa com Dona Eliza, artesã da associação, ela relata:

Os pajés falam que o *Përisi* é o cabelo da mãe da floresta. Ele traz o espírito mau. *Pexiemi* é um espírito muito perigoso que pode pegar o *nohutipë* das mulheres que tecem a noite. Esse não é como o cipó branco, porque atraí o espírito mal. O espírito vai pegar o *nohutipë* e fazer um embrulho de peixe. Aí os pajés não conseguem devolver. Diz que é muito perigoso, Naka. Só pode tecer com o *masimasima* (cipó branco). Se tecer fora de hora ele vai tirar o *nohutipë* e pronto. Tu vais adoecer e se *hékura* não conseguirmos, ele deixa sumir. Os *hékura* não encontram, porque ele deixa bem fechado como embrulho de peixe, sem nenhum rastro. Aquele pajé bem preparado pode até achar o rastrinho dele. Ele vai revirar tudo nessa terra para procurar o *nohutipë* dela. Por isso o pajé sempre passa por aqui avisando pra mulherada para de tecer. Pra ir no mato pegar o *Përisi* tem que ter proteção do *Yaruxeriuë* (espírito do Quati). Ele é protetor das mulheres. Eu falo sempre com o pajé quando eu ando por aí com as mulheres e ele fala que o *Yaruxeriuë* me acompanha. Sempre ele me acompanha, no mato, até que eu fui lá no *xapono Watoriki*, em Boa Vista.

Não consegui analisar e catalogar todos os outros espíritos que me foram citados como fundamentais para a proteção das mulheres, mas a explicação de Dona Eliza nos ajuda a compreender esse jogo democrático dos Yanonami que está baseado em uma humanidade estendida com as quais eles mantêm relações éticas e buscam atuar por convencimento para ter outros Yanonami juntos ou ser possível coletar um fungo. Essa

rede ética inclui híbridos, os quais são descartados pelo ocidente, mas que são sentidos, segundo as previsões de líderes indígenas, na escassez de água, na violência da intensidade do fogo e no movimento atípico das marés. Na vida cotidiana de um grupo de mulheres Yanonami, no meio da floresta Amazônica, essas mulheres ativam um sentido de democracia, uma rede de interação, que afrontam as práticas e institucionalidades democráticas ocidentais. Elas detêm uma política e conhecimento para lidar com dimensões que o Ocidente situa fora da política. Nessas outras dimensões, esses seres estão dando sinais da falência da democracia ocidental. A socialidade das mulheres Yanonami criam outros fios de história, vida e interações com os mundos.

Figura 13: oficinas de artesanatos



Fonte: autora

Figura 14: Dança com as pupunhas no *Reahu*



Fonte: autora

Figura 15: Dança coletiva de mulheres no *Reahu*



Fonte: autora

Figura 16: Dança com as pupunhas no *Reahu*



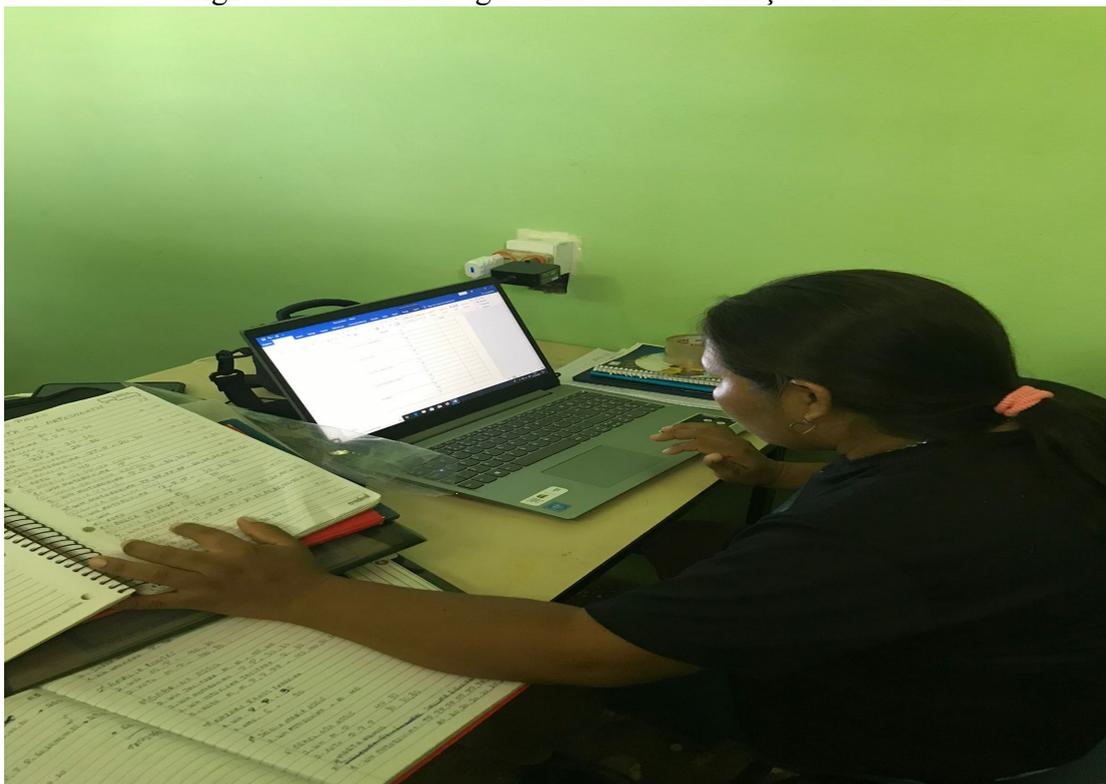
Fonte: autora

Figura 17: Mulheres coletando frutos e matéria-prima coletivamente



Fonte: autora

Figura 18: Diretoria digitalizando as informações da AMYK



Fonte: autora

Figura 19: Mulheres da AMYK em São Gabriel da Cachoeira



Fonte: autora

Figura 20: Visita da AMYK na comunidade Maiá



Fonte: autora

Figura 21: Coleta coletiva de matéria-prima para cestarias



Fonte: autora

Figura 22: Execução do projeto “Mulheres em Rede”



Fonte: autora

Figura 23: confecção coletiva de artesanatos



Fonte: autora

Figura 24: Anciã confeccionando um cesto



Fonte: autora

Figura 25: Visita da AMYK à comunidade Inambú



Fonte: autora

Figura 26: Ex-presidente da AMYK e um anciã da comunidade Aiari



Fonte: autora

Figura 27: Mulheres Yanonami-se preparando para participarem do Reahu



Fonte: autora

Durante minhas jornadas de campo, captei imagens que destacam a valorização das atividades coletivas entre as mulheres Yanonami. Desde as expedições na floresta até os afazeres nas roças, passando pelas cerimônias fúnebres e a confecção de artesanato, essas mulheres buscam constantemente se unir. Cada empreendimento coletivo reflete um esforço individual para cultivar um ambiente expansivo e jubiloso. Profundamente familiarizadas com a diversidade, as mulheres Yanonami há muito moldam relações políticas que abrangem uma miríade de seres e universos da cosmologia Yanonami. Essa familiaridade se estende à esfera não indígena, à medida que transcendem as fronteiras convencionais do território, desafiando as limitações impostas pela cultura dominante. Claro, há protocolos de conduta para lidar com essas diferentes perspectivas e cuidados específicos ao interagir com o desconhecido, com o mundo dos não indígenas (ALBERT, 2002).

Quando elas foram a Manaus para o primeiro evento de exposição de artesanato, as mulheres Yanonami não se intimidaram com o ambiente vasto e desafiador de uma grande metrópole. Unidas pela determinação, enfrentaram com coragem os perigos da cidade: exploraram o centro, visitaram shoppings, museus e universidades. Sentiam-se desconfortáveis quando não estavam engajadas em atividades fora do local de hospedagem, especialmente devido ao adiamento imprevisto da viagem de retorno, que prolongou a estadia em Manaus além do planejado. Nesse contexto, aproveitaram a oportunidade para explorar a cidade e fazer compras. A ênfase na coletividade era particularmente forte nessas situações, seguindo uma espécie de norma social que as mulheres Yanonami só se sentiam seguras para explorar a capital quando estavam juntas, evitando aventurar-se sozinhas a qualquer momento.

O capítulo tentou examinar minuciosamente o papel desempenhado pela AMYK, cotejando-o com as atividades cotidianas das mulheres Yanonami. Ao acompanhar a trajetória da associação, torna-se evidente como o comportamento das mulheres nesse cenário político revela muito sobre sua agência no dia a dia. Através da análise da associação, percebemos como diversos aspectos se entrelaçam, revelando a complexidade do ethos feminino Yanonami. Enquanto enfrentam novas experiências e interações, as mulheres também incorporam novos elementos e ampliam seus espaços políticos. No próximo capítulo, examinaremos como suas estratégias de resistência entram em ação quando essas novas experiências se tornam ameaçadoras.

Capítulo IV: A colonização entre os Yanonami e a criatividade feminina em resistir

Embora o projeto inicial de doutorado estivesse direcionado a pesquisar a agência feminina entre os Yanonami, as intercorrências dos últimos anos conduziram a estrutura desta tese para outros temas. Tornou-se impossível escrever sobre os Yanomami e não mencionar a situação calamitosa sob a qual eles estão submetidos. Este capítulo dedicou-se a este ponto do presente Yanomami, situando, principalmente, as mulheres nesse cenário: como elas são demasiadamente afetadas pelos ataques ao território e como suas atuações políticas são intensificadas na emergência de uma autodefesa.

Para ilustrar as múltiplas violências sob as quais as mulheres Yanomami estão sendo submetidas é preciso conhecer a história de contato e entender como ela se deu de diferentes formas em diversas regiões do território e subgrupos. Cada subgrupo vivenciou o contato à sua maneira com agentes distintos, no entanto, de uma maneira geral, todo o território, atualmente, sofre ameaças e problemáticas. Mesmo que as problemáticas sejam específicas de cada região, elas direcionam para uma violência contra os Yanomami, sobretudo, contra as mulheres.

Com esse intuito, inicio o capítulo com a história do contato entre os Yanonami da região Maturacá, comparando, pinceladamente, as relações de contato de outros subgrupos e regiões da TIY. Junto a isso, trago a história de formação da Terra Indígena Yanomami, somando-se todas as dificuldades e desastres enfrentados para a sua demarcação. Fecho discutindo como esse contato possui implicações na vida das mulheres em vários âmbitos, a ponto de levá-las a reconfigurarem suas formas de atuação política com novas estratégias discursivas e de luta.

4.1 História do contato: a chegada dos Salesianos

Para a maior parte da população Yanomami, o contato com a sociedade externa é um fenômeno relativamente recente. As primeiras interações ocorreram com representantes da frente extrativista, como balateiros e caçadores de peles, além de viajantes e membros das Comissões de Demarcação dos Limites entre Brasil e Venezuela, seguidos por missionários católicos e protestantes (ALBERT, 1985; ARIAS, 2005). Foi apenas entre as décadas de 1950 e 1970 que muitos grupos estabeleceram relações permanentes com os não indígenas. As primeiras estruturas de contato duradouro construídas entre os Yanomami foram missões religiosas e os postos do SPI, qu

rapidamente se tornaram centros de grande influência e atração ao facilitar a obtenção de bens manufaturados, especialmente ferramentas de metal, e o acesso a serviços médicos. Esse contato inicial provocou mudanças nos padrões de assentamento dos Yanomami, com uma maior concentração populacional e uma redução na mobilidade residencial de algumas comunidades, levando, inclusive, à convivência de grupos potencialmente inimigos.

A narrativa do primeiro contato pacífico foi construída através de uma explicação etnográfica pelos pesquisadores Santos e Thielen (1996), e confirmada por meus interlocutores quando estive em Maturacá. De acordo com os relatos dos pesquisadores e dos Yanomami, este contato ocorreu em 1951 e envolveu dois irmãos Yanomami que estavam caçando quando avistaram uma canoa com quatro homens. O primeiro impulso de um dos irmãos foi de atacá-los, mas foi impedido pelo outro irmão: os homens mostraram-se cordiais, deram-lhes alimentos, terçados e um nome em português e, após desconfianças, “índios e brancos apertaram as mãos” (SANTOS e THIELEN, 1996, p.48). Estes quatro homens retornaram para São Gabriel da Cachoeira e procuraram o Padre Antônio Goés, missionário salesiano que atuava na região do Alto Rio Negro que, ao ficar sabendo da existência dos índios próximos às Serras da Neblina, tratou logo de montar uma expedição para ir ao encontro dessa população. O Padre subiu o Rio Cauaburis levando alguns materiais para atrair os Yanomami. De acordo com os relatos apresentados por Menezes (2010), o encontro do Padre Goés com a aldeia ocorreu sem conflitos, com a distribuição de várias mercadorias às famílias que ali habitavam:

São poucos os Yanomami que ainda se recordam com detalhes do primeiro contato com o padre. Um senhor de Ariabú ajudou-me a reconstituir essa história, lembrando que naquela época ele era um *ihiru*, ou seja, uma criança pequena que testemunhou a chegada dos estrangeiros escondido debaixo de um cesto, através das brechas na palha. Segundo ele, o padre e seus ajudantes, após subirem boa parte do rio Cauaburis, chegaram ao canal de Maturacá, no sopé da parte mais alta da Serra do Padre. Na margem direita do canal, fizeram acampamento, construíram uma cabana e deixaram ali parte do material que traziam para atrair os Yanomami. Sem o excesso de peso, continuaram a subida do Cauaburis, até chegar ao igarapé Tucano. Lá, acharam e seguiram a trilha para a residência coletiva. Era manhã e muitos Yanomami ouviram quando o padre disparou um tiro de espingarda para matar um *cujubim*. Sabiam que os *napë pë* estavam se aproximando, mas não fugiram, aguardaram, num misto de medo e ansiedade, até que adentrou o *shapono* um homem robusto, de barba espessa, com espingarda no ombro e com dois outros *napë pë* atrás de si trazendo a carga. Parte dessa carga era um altar, de onde, na tarde do mesmo dia, o padre celebrou a primeira missa. (MENEZES, 2010, p.67).

Esta narrativa dos pesquisadores relaciona-se com a história contada por um dos meus interlocutores. Embora muitos não se recordem exatamente como ocorreram as entrelinhas da história sobre o contato com a comitiva da família Tavares, em um esforço de memória, o Cacique de Ariabu contou-me a versão contada pelo seu falecido pai. Ele narrou que o primeiro contato amistoso entre o Yanonamĩ e os *napë* (categoria de alteridade usada para referir-se a pessoas não Yanomami) foi quando eles moravam no *shapono Masiripuei* (nome do igarapé que ficava próximo) conhecido em português como região Tucano. Cacique João Figueiredo conta que eles sabiam que no Rio Cauaburis havia “brancos”. Assim, dois irmãos desceram as cabeceiras do Rio Cauaburis para caçar cientes de que encontrariam os *napë*. Foi quando avistaram a comitiva de João Tavares, Eugênio Tavares, Edson Tavares e Tiago. Ao descrever a história, meu interlocutor refere-se a essas quatro pessoas como sendo “caboclos”. Os dois irmãos Yanonamĩ ficaram na margem oposta do rio observando esses quatro homens e, à noite, um dos irmãos sonhou que havia realizado contato e morava em um local com bastante gente, Yanonamĩ e *napë*. No dia seguinte, um dos irmãos decidiu aparecer para os homens da comitiva, porém o outro irmão não estava seguro disso, mesmo assim ele decidiu ir à beira da praia e realizar o contato com a comitiva. Eles ganharam roupas, terçado, comida, vinho de açaí e um nome em português: José e Roberto.

Após avisado, o padre Cícero Goés subiu o Rio Cauaburi e encontrou o *shapono*, mas os Yanonamĩ já o esperavam por terem ouvido barulhos de espingardas pela mata. Havia em torno de cento e vinte pessoas, com as quais o Padre tentou comunicar-se misturando língua portuguesa e um pouco de Nhengatu. Quando os encontrou, o Padre realizou a primeira missa, distribuiu utensílios e convidou os Yanonamĩ para descerem até o canal Maturaca onde havia mais presentes.

Os padres influenciaram na sedentarização dos Yanomami, levando-os a se estabelecerem em um lugar fixo, já que estavam sempre em migrações. Desde o episódio do encontro com o Padre Antônio Goés, permaneceram na região em torno do Pico da Neblina. Mais tarde foi construída uma sede da Missão Salesiana e, com o passar do tempo, os Yanonamĩ viram-se na necessidade de mudar para próximo à sede da Missão para terem mais acesso aos bens manufaturados e a assistência oferecida. Depois de fixarem-se próximos à missão na região costeira do igarapé Ariabu, que deu nome à atual aldeia Ariabu, os missionários enviaram crianças para receber educação católica nos internatos de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro. As crianças levadas à cidade aprenderam português e os valores da igreja e da sociedade não-indígena.

Todavia, tempo depois os Yanomami passaram a proibir que mais crianças fossem para os internatos.

Contudo, vale salientar que este processo de contato foi bastante marcante, sendo percebido como o início do contato amistoso na história dos Yanomami da região de Maturacá. Abro um parêntese para comentar que os trabalhos realizados sobre os Yanomami em sua totalidade destacam como a região de Maturacá distingue-se das demais, justamente por possuir uma história de contato marcada pelos missionários Salesianos que construíram uma sede desta missão na região.

No entanto, outros subgrupos Yanomami também carregam em suas histórias o peso interétnico das missões religiosas. Horst e Santos (1989) apontam para essa distribuição missionária entre os Yanomami do Brasil: Maturacá (Diocese do Rio Negro, fundada em 1956), Mucajaí (Missão Evangélica da Amazônia - MEVA, fundada em 1958), Marauia (Diocese do Rio Negro, 1961), Toototobi (Novas Tribos do Brasil – MNTB em 1963), Auaris (MEVA em 1964), Catrimani (Diocese de Roraima, 1965), Marari (MNTB, 1966). Atualmente a MNTB atua também no Novo Demini, pois em 1991 uma dissidência dos Yanomami do Toototopi levou algumas famílias a se mudarem a jusante do Rio Demini e a missão foi fundada na região (FERREIRA, MACHADO e SENRA, 2019). De acordo com relatos de informantes pesquisadores que atuam no território Yanomami em Roraima, atualmente MNTB também está presente na região do Rio Marari, Alto Mucajaí e na comunidade Xihopi e a MEVA nas regiões do Olomai, Palimiu, Buduu e Halikato. Este total é caracterizado por duas missões católicas coordenadas pelos Salesianos, em Maturacá e Marauia, e cinco missões protestantes situadas nas regiões Yanomami do estado de Roraima.

Em todo o território Yanomami são duas missões católicas e duas missões evangélicas. As católicas que atuam no lado do Amazonas, Marauia e Maturacá, são os Salesianos, como descrito. E do lado de Roraima a missão Catrimani, denominada Missão Consolata, controlada pela Diocese de Roraima, que atua na região do Catrimani.

Na região do Catrimani, em Roraima, o contato dos Padres com os Yanomami tinha o objetivo inicial de catequização, mas as problemáticas que esses indígenas foram sendo submetidos ao longo da sua história deu outros contornos para os rumos da missão, como é possível ver na linha do tempo formulada por Senra (2021):

Em 1953, acompanhado de regionais, o sacerdote sobe o rio Apiaú, um afluente do rio Mucajaí e estabelece contatos amistosos com um grupo Yanomami da região. Em outubro do mesmo ano, retorna à comunidade

visitada em abril, na expectativa de estabelecer contatos contínuos e construir uma relação de confiança com esses indígenas, mas este projeto não chega a se concretizar (DALMONEGO, 2015). Com a morte de Silvestre em 1957, seu substituto, Padre Bindo Meldolesi, dá continuidade às expedições. Visita o Apiaú em maio de 1960, e realiza viagens para outras regiões com o mesmo intuito. Vai ao Catrimani em 1962, quando faz contato com outro grupo Yanomami no baixo curso do rio, e para o Ajarani entre outubro e novembro de 1963, em uma excursão aparentemente sem sucesso. A ideia de uma presença estável junto aos povos da floresta foi amadurecendo ao longo da década de 1960, em alguma medida instada pela experiência das missões evangélicas, que já haviam fundado cinco centros missionários no território Yanomami em Roraima: Mucajaí (1958), Comini-Ericó (1958), Surucucus (1958), Uraricuera (1962), e Auaris (1963). Assim, em novembro de 1965, Meldonesi e Giovanni Calleri - missionário recém-chegado ao rio Branco, entusiasta da ideia de estabelecer uma presença permanente junto às comunidades indígenas da floresta - sobem o Catrimani, com a intenção de fundar uma missão nesse rio. Chegam à cachoeira do cujubim (Maraxipora), local que Meldonesi havia visitado em 1961 e considerava ser apropriado para a abertura de uma pista de pouso, e dão início à sua construção. Por uma coincidência, o local escolhido para o estabelecimento da missão estava situado em uma zona por onde circulavam pelo menos três grandes grupos Yanomami, que passavam por um momento de intensa reorganização espacial. Relatos de viajantes, que percorreram esse rio na primeira metade do século XX, indicam que no baixo curso do rio, transitando entre as bacias do Demini e Catrimani, habitavam os Yãnoma, conhecidos regionalmente como Waika; na altura da futura missão, próximo aos rios Pacu e Ararpari viviam os Yãroamê, e, rio acima, estavam os Yanomae. Com a construção da pista de pouso e das primeiras estruturas de apoio aos missionários, parte dos Yãnoma subiu o rio, indo se instalar no rio Pacu. Um dos grupos yanomae levantou sua casa na vizinhança imediata da Missão, o que fez com que os Yãroamê fossem ligeiramente empurrados para oeste, e outros dois grupos yanomae, vivendo em tributários do Catrimani, aproximaram-se do rio principal, onde podiam estabelecer contatos regulares com os padres. (SENRA, 2021, p. 62).

Ademais, com a intensificação do contato com a sociedade nacional, uma série de epidemias atingiu as comunidades de maneira devastadora e o atendimento de saúde promovido pelos missionários foi fundamental para a sobrevivência da população no seu entorno. Os missionários tiveram de interromper as demais atividades que desempenhavam para se dedicar exclusivamente aos doentes. Às vezes, recebiam suporte da equipe médica da FUNAI e da Cruz Vermelha para o atendimento em área, mas na maior parte do tempo trabalhavam sozinhos (SENRA, 2021 APUD DALMONEGO, 2015).

Outra rede de missionários que está presente no território Yanomami são os missionários evangélicos que também atuam por meio de duas missões: a Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) e a Missão Novas Trivões do Brasil (MNTB). Essas missões desenvolvem trabalhos relacionados a educação e conversão em algumas comunidades Yanomami nos subgrupos Yanomae, Ninam e Sanoma. A MNTB possui sede em Manaus e a MEVA em Boa Vista. A MEVA possui um posto na região do Auaris, na região do Palimiú e do Mucajaí.

A Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) é uma entidade missionária que mantém atividades proselitistas entre grupos indígenas na Amazônia. No início da década de 1930, alguns missionários norte-americanos chegaram ao Brasil e estabeleceram sua sede em Belém, registrando a chamada “World Evangelism Crusade” que, mais tarde, foi renomeada Missão Cristã Evangélica do Brasil (MICEB), passando a se chamar Missão Evangélica da Amazônia apenas em 1970. Na década de 1940, o missionário Neil Hawkins inicia os trabalhos no estado de Roraima e, em 1955, obteve uma autorização por escrito do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) para visitar os grupos indígenas isolados e oferecer-lhes “assistência médica e religiosa”. No início da década de 1960, a MEVA recebeu apoio da Força Aérea Brasileira, sob o comando do coronel Camarão, para que ocupassem as fronteiras brasileiras, permitindo assim a expansão das atividades da MEVA na região (LE TOURNEAU, 2009).

A pesquisadora Ana Maria Machado (2015) aponta que entre os Yanomae, os missionários evangélicos estabeleceram os primeiros contatos no território em 1961. Segundo a pesquisadora, o missionário John Peters realizou duas expedições às casas dos *Maraxiu thëripë* (grupo Yanomae), estabelecendo suas primeiras relações com eles. Conforme Early & Peters (2000) relatam, a construção da pista de pouso foi uma iniciativa dos *Maraxiu thëripë*, visando seduzir os missionários para que estes visitassem os índios com maior frequência, proporcionando assim acesso a medicamentos e ferramentas. A etnografia de Machado (2015) revela que foram os próprios indígenas que buscaram atrair os missionários em busca de utensílios e cuidados de saúde, especialmente em resposta às epidemias de verminose. Essa estratégia bem-sucedida resultou em contatos pacíficos entre os missionários da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) e os Yanomami do Papiu. No entanto, esses missionários influenciaram na construção da pista de pouso, mas não se fixaram na região.

Em 1957, os *Palimiu thëripë* ocupavam a área conhecida como *Waikás*, área que hoje residem parte dos Ye’kwana brasileiros, onde foram contatados pelos missionários Robert e Radder, da MEVA, que rapidamente construíram uma pista de pouso e estruturas que possibilitaram a fundação de uma missão na região (MACHADO, 2015). Por volta de 1966, os Ye’kwana negociaram com os Yanomami de Palimiú a troca da área em que viviam, incluindo a pista de pouso e as plantações já existentes. Com essa troca, os *Palimiu thëripë* mudaram-se rio abaixo, onde permanecem até hoje. Poucos anos depois, os missionários da MEVA retornaram para atender os Yanomami de Palimiú, estabelecendo uma nova missão no local (LEITE, 2016).

Em 1958 são fundadas duas missões distintas entre os Ninam. Uma missão evangélica da UFM no Rio Mucajaí, e uma missão batista no Rio Uraricaá. A primeira persiste até os dias de hoje, sendo a atual MEVA, e a segunda foi encerrada em 1982. Em 1963, os missionários da MEVA se instalam em Awaris entre os Sanoma, atraindo o grupo que havia passado por uma significativa depressão populacional.

A MNTB chegou na região do Toototobi na década de 1960, após esses indígenas já terem sido contactados com o SPI onde construíram um campo de pouso. No posto de Aracá, localizado em um Igarapé afluente do Rio Jutaí, a MNTB começou suas atuações a convite da FUNAI em 1982 após uma epidemia. Construíram uma pista de pouso e passaram a dar assistência à saúde e à educação. A MNTB também atua na região do Marari, próximo ao município de Barcelos. O posto foi aberto em 1968, mas as relações de contato já vinham acontecendo desde 1966.

Em 1982, a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) se instalou na Serra do Aracá e passou a prestar atendimento de saúde para esse grupo. Nessa época também foi iniciado o processo de escolarização das crianças da região. No início dos anos 2000, porém, algumas lideranças yanomami decidiram expulsar os missionários, encerrando assim suas atividades. A Missão Novas Tribos também atuou entre os Yanomam do Toototopi. Em junho de 1958, os habitantes de Marakanã foram contatados pela CBDL, e na sequência pelo SPI e integrantes da MNTB. No ano seguinte, uma forte epidemia de sarampo dizimou parte considerável do grupo do Toototopi. Em 1963 foi fundada a MNTB no Toototopi (Kopenawa & Albert, 2010). Entre 1967 e 1969 uma nova epidemia de sarampo – transmitida pela filha de um dos missionários – atingiu os Yanomami da região, mais uma vez vitimando parte considerável do grupo. Em 1991 houve uma dissidência dos Yanomam do Toototopi, sendo que algumas famílias se mudaram a jusante do Rio Demini, na região hoje conhecida como Novo Demini. Os integrantes da Novas Tribos do Brasil seguiram o grupo e fundaram uma missão que segue ativa nessa região.

O processo empreendido pelas missões em todas as regiões possui o objetivo de “pacificação dos índios” que encobre a prática colonizadora que eles têm exercido. Pacheco de Oliveira (2014) analisa este conceito de “pacificação” transparecido nas políticas de assistência do Estado. Ademais, é possível pensar como este conceito está entre os objetivos dos missionários em negociar com os povos indígenas. As missões, ao exercerem o papel de colonizadoras nesses processos de negociações, inserindo bens e utensílios, possuem uma ideia bastante explícita de civilização. Há uma tentativa disfarçada de dominar os indígenas através das trocas materiais, da repressão de suas

crenças e práticas rituais e, sobretudo, na atuação da educação escolar. Em todas essas sete missões dentro do território Yanomami, os trabalhos missionários giram em torno da evangelização, educação escolar e, em alguns casos, como a Unevangelized Fields Mission (UFM) na região do Surucucu/Yanomae (PATEO, 2005), que ofereceu atendimento à saúde durante a sua permanência na região.

Os antropólogos Gustavo Menezes (2010) e Maria Inês Smiljanic (2002) analisam a missão como um mal na história de alguns grupos, por ter causado perdas de práticas culturais: por exemplo, o formato das moradias e os rituais fúnebres. No caso dos Yanomami de Maturacá, sofreram transformações devido à catequização e à imposição do catolicismo. Pelos olhares críticos ao contato com a missão, a bondade que virou marca do Padre Antônio Goés foi uma estratégia de conquista em que o empenho em agradar os indígenas transforma-se, depois que eles se acostumaram, em tratamentos com rigidez e negligência (MENEZES, 2010, p. 69). Smiljanic (1999) relata que as práticas missionárias na região do Alto Tootobi e, posteriormente, para o Novo Demini, além do combate sistemático às práticas de xamanismos e plantio de tabaco, os missionários ainda alastraram uma epidemia de sarampo causando muitas mortes.

A situação dos Yanomami de Maturacá apresenta algumas particularidades em relação à presença da missão Salesiana. É notável que, atualmente, o impacto da missão na vida dos indígenas tem diminuído. Uma nova geração de jovens, especialmente aqueles que estão se formando em universidades e atuam como professores, está reavaliando o papel da missão entre os Yanomami, questionando sua influência colonizadora e intervencionista na cultura. Enquanto isso, os mais velhos, considerados “lideranças tradicionais”, ainda apoiam a presença da missão, muitos deles se posicionando contra aqueles que expressam descontentamento em relação aos padres e à missão. Um dos meus interlocutores, uma liderança mais velha, ao falar sobre o histórico de contato com o Padre Goéz, mencionou que as condições melhoraram após a chegada da missão. Segundo ele, aprenderam muitas técnicas que beneficiaram sua alimentação, como fazer farinha e vinho de açaí, o que lhes permitiu ter comida mesmo quando não conseguiam caçar. Essa dissimilitude de opiniões sobre os salesianos está ligada a diferenças geracionais, em que o ponto de vista mais crítico à presença dos padres é mais presente entre jovens.

Essa divisão pode ser atribuída a um fenômeno mais amplo: a nova geração está constantemente exposta a contextos interétnicos e é ela que ocupa os espaços da política indígena e Yanomami, lidando diretamente com as políticas públicas executadas na

comunidade. Ao participarem desses debates e formações dentro em espaços de relações interétnicas, os jovens Yanonamĩ acessam perspectivas anti-colonialistas sobre as relações entre índios e brancos e acabam por desenvolverem o senso crítico.

É perceptível que entre os professores, para aqueles que estão lidando diretamente com a educação yanonamĩ, o discurso crítico em relação à missão salesiana é ainda mais intenso, especialmente porque a escola está sob a gestão do Diretor Salesiano. Alguns professores, inclusive, que cursaram licenciatura intercultural, estão acessando leituras sobre abordagens anti-colonialistas de educação indígena. Nesse percurso crítico, questionam os modelos educacionais impostos pelos padres, enfatizam a necessidade de mudança no Projeto Político Pedagógico e reforçam discursos de valorização étnica e cultural através das escolas bilíngues. Entretanto, uma preocupação predominante entre professores e lideranças de Maturacá é a respeito dos rumos que a educação escolar pode direcionar a vida de um jovem Yanonamĩ.

Para além das divergências intergeracionais e da diferente atuação de cada missionário, a forma com a qual os Yanonamĩ da região de Maturacá referem-se à chegada dos Padres é transposta em narrativas cosmológicas: alguns pajés contam que os *Hëkuras* (espíritos) os avisaram que iriam encontrar-se com os “brancos”. Dentro das variadas perspectivas, muitos Yanonamĩ acreditam ter havido um ato de “generosidade” por parte de alguns Padres. O processo de contato e negociação entre Padres e Yanonamĩ resultou em articulação de elementos simbólicos da cultura indígena e catequização. Atualmente, os Yanonamĩ frequentam os rituais católicos (missas) sem, no entanto, deixarem de exercer seus rituais de xamanismo nas duas principais comunidades da região Maturacá. Na perspectiva de Marshall Shalins (1990), podemos entender que houve uma ressignificação cultural religiosa, o que lhes permite vivenciar essas duas orientações espirituais.

O que se pode perceber desta situação interétnica de relação cotidiana dos Yanonamĩ com a Missão Salesiana é que a presença da Missão, sobretudo, a atuação dos Padres, possui ambiguidades. Os Padres Salesianos podem ser vistos como amigos ou como inimigos, de modo que o intercâmbio cultural diário segue normas de reciprocidade (GRENAD, 2002) e partilha nos atos de troca e comportamentos estabelecidos pelos Yanonamĩ. Pois, caso um sacerdote ou Irmão Salesiano venham contrariar essa reciprocidade, os Yanonamĩ ou os expulsam, ou começam a boicotá-los. Por exemplo, um padre generoso, disponível às relações de trocas e que se dispõe ao convívio com o cotidiano das comunidades é considerado um bom salesiano, logo não levanta tantos

incômodos em relação à presença da missão. Ao contrário, padres que passaram pela missão e atuaram de forma impositiva, sem qualquer diálogo e demonstrando avareza nas relações de troca, tiveram sua presença repudiada, chegando a ser expulsos da comunidade pelos próprios Yanomami.

4.2 Diferenças do contato

Não tenho a intenção de trazer um comparativo das diferentes histórias de contato dos vários subgrupos Yanomami. Contudo, é interessante pensar sobre essas diferenças, porque elas podem dizer muito sobre um quadro mais complexo da realidade da TI Yanomami presentemente. Elas aludem também sobre algumas idiossincrasias que carregam a política de algumas organizações. Há quem questione as razões pelas quais os Yanomami do Amazonas não terem a mesma visibilidade quando comparados aos Yanomami localizados no lado do território que abrange Roraima. Na minha dissertação levantei essa preocupação e analisei o próprio questionamento dos Yanomami do Amazonas em se sentirem esquecidos na época. Dediquei energia excessiva apontando como a AYRCA estava sendo apagada frente a atuação da Hutukara. Mas, depois desses longos anos de pesquisa, é possível compreender como esse contexto foi se delineando, como Roraima acabou ganhando mais destaque nos últimos anos, levando, conseqüentemente, à Hutukara a intensificar suas mobilizações. Não que o povo de Roraima esteja mais vulnerável, mas existem diferenças nas formas como a colonização atingiu cada região. Trarei algumas sugestões de como essas diferenças se apresentam.

De modo geral a situação de contato no território Yanomami só foi intensificar na década de 1970, quando o Estado brasileiro opta por uma política de ordenamento territorial para a região amazônica ainda mais agressiva e disruptiva para os povos que ali vivem. No Amazonas, como vimos, os Yanomami tiveram sua história atravessada pelas missões Salesianas. Depois de se instalarem em sede fixa na região Maturacá, os Padres Salesianos foram avançando território adentro, chegando também até os Yanomami que hoje vivem na região do Rio Marauaiá. Em Roraima a história de contato com os brancos imperou de forma mais crítica.

Durante o governo militar foi criado o Plano de Integração Nacional que tinha como doutrina a integração da Amazônia, dividido em duas principais linhas de ação: o programa de construção de grandes rodovias, que no caso do território Yanomami foi atingido pela BR-210, conhecida como Perimetral Norte, tal rodovia planejava a conexão

da parte leste da região amazônica com seu limite oeste, traçando uma linha em todo o território. A segunda linha de ação é o projeto RADAM, cujo objetivo era mapear os recursos naturais disponíveis no território brasileiro, visando à sua exploração econômica (RAMOS & TAYLOR, 1979).

A construção da perimetral, com efeito, representou uma verdadeira tragédia para os grupos yanomami que habitavam as imediações de seu traçado. A maciça invasão de trabalhadores empenhados no desmatamento e na mobilização dos enormes maquinários, que investiram contra a área indígena sem nenhum controle de saúde, provocou duas epidemias de sarampo (1974 e 1976/1977), contínuos surtos de gripe, malária e outras patologias que dizimaram dezenas de comunidades (SAFFIRIO, 1980). Pouco depois do início das obras da rodovia Perimetral Norte, o projeto RADAM, outro braço do PIN, anuncia a descoberta de jazidas de minerais radioativos e cassiterita na Serra de Surucucus, uma das zonas de ocupação mais antigas e com a maior densidade populacional yanomami. O Ministério das Minas e Energia declara a área aberta para pesquisas minerais, e a região passa a ser considerada de interesse estratégico e de segurança nacional. Apesar disso, poucas semanas após a divulgação do RADAM, o local começa a ser ocupado por garimpeiros clandestinos e, em pouco tempo, o número de pessoas envolvidas na atividade chega a quase cinco centenas (RAMOS & TAYLOR, 1979).

O RADAM proporcionou o primeiro mapeamento geológico do estado de Roraima, o qual resultou em duas descobertas significativas que impulsionaram o setor mineral na região: 1) a constatação de que a origem do ouro e do diamante encontrados nos depósitos aluviais estava relacionada à decomposição das rochas do antigo escudo da Guiana, especialmente as formações do Conglomerado Roraima (Monte Roraima, Tepequém, Serra dos Surucucus, entre outras); e 2) a identificação de que a formação granítica ao redor da Serra dos Surucucus era geologicamente propícia para a presença de cassiterita (MACMILLIAN, 1995 apud SENRA, 2021). Daí em diante o território Yanomami passou a ser roteiro de incursões garimpeiras e nos anos que se seguiram, o número de garimpeiros se multiplicava cada vez mais. Além do desmatamento empreendido pelos garimpeiros ter causado uma epidemia de malária, intensificaram-se as relações entre indígenas e invasores.

Esse projeto expansionista que visava a integração da Amazônia promoveu amplo conjunto de atores econômicos (grandes proprietários de terra, bancos, corporações, madeiras, mineradoras, garimpeiros, pequenos agricultores, etc.), que passaram a

competir entre si pelo controle do espaço e dos recursos naturais. Em muitos casos, como em Surucucus, o próprio Estado, que havia dado início ao processo, perde o controle para outros agentes interessados em se apropriar desse território (SENRA, 2021).

Em novembro de 1973, começa a construção da famigerada Rodovia perimetral norte (BR-210), que saía da sede do município de Caracarái-RO e adentrava o território Yanomami, cortando a parte meridional em uma extensão de 225 km. Planejava-se a conexão da parte leste da região amazônica ao seu limite oeste, projetava-se para dentro da terra yanomami, em uma zona onde a maioria da população não possuía nenhuma experiência de contato com a sociedade não indígena (SENRA, 2021). A construção iniciou-se com a empresa Camargo Correia e os trabalhadores da obra, por estarem em condições precárias de trabalho e saúde, levaram contaminação de doenças às aldeias Yanomami (RAMOS, 1979). A FUNAI, na tentativa de prestar assistência aos Yanomami que sofriam com a construção, instalou em 1977 um Posto de Atração na região do Demini, onde Davi Kopenawa passou a trabalhar e logo se tornou chefe deste Posto, iniciando ali seus conhecimentos sobre o universo dos não índios.

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

Embora a construção da estrada tenha sido interrompida, a sua abertura expôs os grupos ao contato com mateiros, caçadores, vendedores de bebidas alcóolicas e pequenos proprietários da região (CCPY, Boletim URIHI, n.º 2, 1986). Em seguida, ocorreu a expansão agrícola relacionada à política agropecuária e dos projetos de colonização e assentamento do INCRA. Foram cinco projetos de assentamentos nos quais vários lotes foram concedidos aos colonos desde o rio Ajarani ao Apiau, regiões ocupadas por grupos Yanomami (CARVALHO, 2015). As invasões por esses pequenos agricultores que, posteriormente, tornaram-se fazendeiros, fizeram-se constantes até recentemente.

Nos anos que se seguiram após o governo militar, o número de garimpeiros se multiplicou e as relações entre indígenas e invasores se intensificou. Atraídos pelos objetos dos brancos, em especial, ferramentas de metal e armas de fogo, comunidades inteiras foram viver nas proximidades das grotas de garimpo, expostas a novas doenças para as quais não tinham imunidade. A maior proximidade dos não indígenas, por sua vez, além dos problemas sanitários, também conduziu a um processo de recrudescimento das tensões entre os grupos, que em pouco tempo derivou para a forma de conflitos violentos (PATEO, 2005). Em 1986 o governo federal amplia a pista de pouso na região do Papiu e a explosão do garimpo intensifica ainda mais. A pista, recém-ampliada no contexto do Projeto Calha Norte, dava acesso a cerca de 50 lavras pelas trilhas no meio da floresta, e facilitava a chegada a outras 30 pistas de pouso clandestinas de menor porte (MACHADO, 2015). O controle de uma pista de 1.090 metros no coração do território yanomami possibilitou um ganho logístico enorme, tanto para as operações de abastecimento dos garimpos já existentes quanto para viabilizar a exploração de novas áreas localizadas na direção da fronteira Brasil-Venezuela.

De 1986 a 1990, o garimpo se espalhou por grande parte da floresta yanomami no estado de Roraima, estando presente na cabeceira de praticamente todos os mais importantes tributários da margem direita do rio Branco. Estima-se que, nesse período, funcionavam cerca de 100 garimpos, onde trabalhavam aproximadamente 40 mil pessoas e 500 máquinas, abastecidos por mais de 300 aviões em 80 pistas de pouso (MACMILLIAN, 1995). Os efeitos disso estão presentes na estimativa do Ministério da Saúde de que, de meados de 1987 a janeiro de 1990, cerca de 14% da população yanomami em Roraima tenha morrido em decorrência de doenças associadas à invasão garimpeira (RAMOS, 1993b).

Nas regiões do Papiu e Surucucus, por exemplo, algumas comunidades chegaram a ter 91% de seus habitantes infectados de malária, e 70% da população atingidos por infecções respiratórias. Foram também observados diversos casos de desnutrição em todas as faixas etárias, sendo que, em Surucucus, formas graves de desnutrição foram responsáveis por 13% das internações. No Papiu, 43% das pessoas recenseadas pela equipe de saúde da época tinham perdido de um a sete parentes diretos entre 1987 e 1990, e 13% das crianças de até 14 anos haviam perdido pai e/ou mãe no mesmo período (APC, 1990 apud SENRA, 2021, p.45).

Mais tarde a ocupação de garimpeiros tomou conta do território Yanomami, iniciando na região da Serra da Parima, próximos às áreas Surucucus, Parafuri, Arathau, Haxiu, Xitei, depois avançando para o Rio Uraricoera, Serra Couto de Magalhães, Rio

Mucajaí e Serra Pacu, no Estado de Roraima (SENRA, 2021, p. 47). Estas últimas regiões foram ocupadas em função dos Decretos 98.890 (25/1/90) e 98.959-60 (15/2/90) que criou três "reservas de garimpagem"²⁸. No Estado do Amazonas, os pontos de garimpos são os Rios Alto Toototopi, Rio Cauaburis e afluentes (Serra do Padre e Pico da Neblina). Nessas regiões o principal acesso era pelas vias da Rodovia Perimetral Norte em RO e os rios. Mais tarde, na década de 1990, o acesso às frentes de lavra de garimpo nas regiões do Amazonas era pelo trecho 30720 construído pelo Exército, ligando São Gabriel da Cachoeira a Cucui.

O garimpo gerou um impacto epidemiológico, com surtos de doenças em quase todos os grupos, ocasionando a fragmentação do grupo e elevando a 14% o índice de mortalidade (ALBERT, 1995, p.9). Se não bastasse a “corrida do ouro”, um projeto de construção de hidrelétrica no meio do Rio Mucajaí, próximo ao território Yanomami, envolveu a FUNAI e o BNDS como fontes de apoio (RAMOS, Bol URIHI n.º 3, 1986).

A tentativa de extermínio físico do povo Yanomami, entretanto, ao invés de abrir espaço para a livre ocupação de sua floresta, acabou produzindo o efeito contrário, à medida que a imagem dos indígenas em situações semelhantes à de vítimas de guerra colocou-os em um lugar de destaque na arena internacional de defesa pelos direitos universais da humanidade, e essa visibilidade foi fundamental para proporcionar as ações que viriam se contrapor aos efeitos das invasões (RAMOS, 1993b). Em 1989, uma comitiva da Ação pela Cidadania - grupo constituído de parlamentares, membros da Igreja, representantes de associações científicas e Organizações Não Governamentais (ONG) - foi a Roraima averiguar a situação de saúde dos Yanomami, que havia se agravado com a intensificação do garimpo somada à ausência de quaisquer serviços de atenção básica à saúde

Em 1970, as redes de organização políticas, envolvendo ONGs nacionais e internacionais, consolidaram-se entre esse povo, gerando uma mobilização que ganhou expressividade no país e no mundo (CARVALHO, 2015). As doenças e invasões tomaram conta dos grupos Yanomami, elevando também o estigma por parte da população nacional em tê-los como “problemas ao progresso”. Vistos como “impasses ao desenvolvimento” pelo Governo Brasileiro e toda elite política de Roraima, em 1988 e 1989 foi promulgada uma Portaria que desmembrava novamente as terras Yanomami em dezenove ilhas espalhadas e três áreas de proteção ambiental em um total de 24.352 km²

²⁸ Decreto 98.890/1990 que dispõe sobre área de exercício de atividade de garimpagem, na Gleba Uraricaá Santa Rosa, no Estado de Roraima Revogado pelo Decreto de 19.4.1991

(Florestas Nacionais de Roraima e dos Amazonas, Parque Nacional do Pico da Neblina) (ALBERT, 1995, p.6). O projeto de demarcação das terras Yanomami em 19 ilhas foi ganhando força à medida que as políticas liberalistas do governo assumiam o Estado de Roraima.

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

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

Temendo a demarcação fragmentada das terras Yanomami, a equipe de antropólogos e ativistas da causa indígena da CCPY (como, por exemplo, a fotógrafa Claudia Andujar) articulou um grande movimento liderado por lideranças Yanomami, em especial o Líder Davi Kopenawa. Foram inúmeras tentativas por parte do movimento indígena e das entidades de apoio. Davi Kopenawa liderou várias movimentações, realizando assembleias nas aldeias Yanomami da região de Roraima, envolvendo membros do movimento indígena, agentes e entidades não indígenas. Nessas assembleias foram elaborados documentos de reivindicações encaminhados às autoridades políticas (CARVALHO, 2015, p.77). Em uma primeira Assembleia realizada em 1986 no Demini, participaram lideranças dos Yanomami de Roraima, pertencentes à Serra das Surucucus, ao Rio Catrimani, ao Rio Pacu e ao Rio Ericó. Lideranças dos Yanomami do Amazonas também se fizeram presentes, como os representantes dos *Wawanawethëri* do Rio Maiá, as lideranças do *Masiribuiwethëri* do Rio Cauaburis, da região Toototopi e do Ajuricaba (CCPY, Bol. URIHI nº 4, 1986). Também participaram políticos e representantes de alguns órgãos do Estado, como FUNAI, Ministério da Justiça e Comissão de Direitos

Humanos. Líderes do movimento indígena, como Ailton Krenak e outras lideranças Macuxi, também estiveram nesta assembleia que possibilitou a entrada das reivindicações Yanomami na agenda política do movimento indígena nacional.

Davi Kopenawa discursou na Assembleia Legislativa de Boa Vista e declarou-se, em vários eventos nacionais e internacionais, contra os garimpeiros, com grande repercussão na mídia. As organizações ambientalistas estrangeiras, temendo pela preservação das florestas, uniram-se aos Yanomami como parceiras. Preocupadas com o desmatamento e a perda da biodiversidade, estas organizações buscaram sensibilizar a opinião pública internacional. De acordo com Ramos (1990), os povos indígenas souberam potencializar a seu favor a retórica ambientalista, consolidando a imagem do “índio ecológico” (p.10). Isto é, Davi Kopenawa soube articular sua reivindicação cultural com as preocupações internacionais para com o meio ambiente. A intensa mobilização pela demarcação das terras continuou sendo articulada pela CCPY e contou com o apoio de agências do Canadá, Austrália, Alemanha, Inglaterra, Suíça, organizações da Grã-Bretanha, Holanda, Noruega e Finlândia. Todos esses órgãos pressionaram o governo brasileiro por meio da mídia internacional e um abaixo assinado foi enviado ao Presidente da República do Brasil, Fernando Collor de Mello, pedindo a criação do Parque Yanomami.

O estopim da comoção internacional foi quando, no final dos anos 1980, a invasão da TIY chegou a cerca de 40 mil garimpeiros e o alastramento epidêmico da malária e de infecções respiratórias provocaram a morte de 13% da população yanomami. Um dos casos emblemáticos da agressão cometida na época contra o povo Yanomami está registrado como crime de genocídio e ficou conhecido como o “Massacre de Haximu”, em que uma aldeia foi atacada por garimpeiros levando à morte de 12 yanomami, entre anciãos, mulheres e crianças. Segundo relatos do relatório realizado pela Hutukara, na manhã de 23 de julho de 1993, um grupo de garimpeiros entrou na aldeia yanomami de Haximu, na fronteira da Venezuela com o Brasil, e assassinou 12 indígenas. Entre as vítimas, havia adolescentes, crianças e um bebê. Todos mortos a tiros ou a golpes de facão. A chacina não aconteceu de repente. Ela foi construída ao longo de um atrito crescente entre os garimpeiros e a comunidade yanomami. A relação entre os dois grupos não era amistosa e começou quando os garimpeiros decidiram fazer uma emboscada no meio da mata e mataram quatro homens Yanomami (SENRA, 2021). Em retaliação, os indígenas fizeram um ataque ao acampamento do garimpo e mataram um dos homens. A partir daí os garimpeiros decidiram se vingar contra a comunidade yanomami que vivia

na aldeia de Haximu, localizada no lado venezuelano. Os crimes só chegaram ao conhecimento das autoridades em agosto daquele ano, posteriormente foi noticiada por veículos de imprensa e começou a ser investigada pela Polícia Federal (PF) (SENRA, 2021). Mesmo tendo ocorrido em solo venezuelano, o crime envolveu garimpeiros brasileiros que fugiram para o Brasil depois do massacre e alguns foram presos. Por isso, o caso foi julgado aqui no país e acabou sendo tipificado como genocídio. Esse foi o primeiro caso em que as Cortes brasileiras condenaram uma cena de genocídio em que cinco garimpeiros foram condenados.

No entanto, somente no governo Collor de Mello (1990-1992), em um contexto de crescente pressão da opinião pública e dos Bancos multilaterais credores do Brasil, é que a situação fundiária volta a ser favorável aos Yanomami. No dia 19 de abril de 1991, o presidente, agindo de acordo com as medidas iniciadas pelo Ministério Público e Justiça Federal em 1989, assina um decreto declarando insubsistentes os 19 decretos do governo anterior, que homologava o desmembramento das terras Yanomami em 19 Áreas Indígenas e determina a revisão do seu processo demarcatório. O mesmo ato revogou também as três reservas garimpeiras criadas poucos anos antes.

Após apresentação do estudo com um novo modelo de delimitação da Terra Indígena, o Ministro da Justiça assinou uma nova Portaria, de n.º 580, declarando como posse permanente dos Yanomami um território contínuo de 9 milhões de hectares nos estados de Roraima e Amazonas. Mas a TIY só chegou a ser homologada no contexto da Conferência ECO-92 da ONU no Rio de Janeiro, em uma tentativa de melhorar a imagem internacional do país (SENRA, 2021).

Durante e após a demarcação, foram iniciadas diversas operações para a retirada dos garimpeiros da área. Nos primeiros anos após a Homologação, a FUNAI estimava a presença de aproximadamente onze mil garimpeiros atuando ilegalmente na Terra Indígena Yanomami. Em 1993, novas operações de desintrusão foram realizadas e esse número foi reduzido para seiscentas pessoas. No entanto, a habilidade dos garimpeiros de recuperar as pistas destruídas pelas operações e retomar as atividades nas minas, alinhada à falta de vontade política para estabelecer programas de proteção permanente acabaram por transformar o garimpo e suas consequências em um problema crônico na TI Yanomami.

4.3 A persistência de um projeto de dizimação na atualidade

Mesmo após a demarcação e as operações de retirada dos garimpeiros, as ameaças ao território dos Yanomami não cessaram. Em 2008, com uma nova alta no preço do ouro no mercado internacional, iniciou-se outro ciclo de invasões que perdurou até início de 2023, quando os garimpeiros começaram a sair voluntariamente com medo das ameaças de desintrusão do atual governo.

Em 2011, a FUNAI estimou cerca de 3.000 garimpeiros atuando na TI Yanomami, operando 42 pistas de pouso e 300 balsas. Até julho de 2013, sucessivas operações da FUNAI, em parceria com o Exército Brasileiro e a Polícia Militar de Roraima, conseguiram retirar pelo menos 1.500 garimpeiros da TI, desativar 22 pistas e afundar 84 balsas. Com o passar do tempo, porém, os recursos destinados para a proteção das Terras Indígenas se escassearam e as operações tornaram-se cada vez menos frequentes. As bases de proteção foram desativadas e muitas delas apropriadas pelos próprios garimpeiros como locais de apoio à sua logística (SENRA, HERNADEZ, et al., 2017 apud SENRA pag 52).

Desde 2016 as invasões por garimpeiros começaram a se intensificar ainda mais devido às políticas de austeridade do governo na época que implicou em cortes de gastos nos órgãos de fiscalização como, IBAMA, ICMBio e FUNAI. Levantamentos recentes, realizados por interpretação de imagens de satélites pela Hutukara, registram mais de 2.000 hectares de área degradada, sem considerar os trechos dos leitos dos rios impactados pela atividade das balsas²⁹. A estimativa é de que o número de garimpeiros atuando na TIY hoje seja da ordem de 20 mil pessoas (MACHADO, WEIS, et al., 2020). Esse cenário foi tomando proporções ainda mais alarmantes depois que Jair Bolsonaro assumiu a presidência da república. Um político nitidamente defensor do garimpo em terra indígena e entusiasta da volta do projeto de lei que pretendia a retaliação da Terra Indígena Yanomami em ilhas como na década de 1980. Bolsonaro não conseguiu legalizar o garimpo, mas encorajou ainda mais a entrada dos garimpeiros. O que causou uma devastação ambiental e crise humanitária entre esse povo.

Embora essa superpopulação de garimpeiros tenha iniciado em 2008, as denúncias realizadas a partir de 2021 apontaram para uma situação de calamidade, mais uma vez voltaram os conflitos entre Yanomami e garimpeiros e as epidemias se alastraram por todas as comunidades próximas aos garimpos, alcançando em seguidas as mais distantes.

²⁹ Informação acessada pelo link <http://www.hutukara.org/index.php/noticias/859-a-onda-de-invasoes-de-garimpeiros-que-ameaca-os-yanomami>

Abro um parêntese para comentar a dimensão da problemática do garimpo a partir das minhas experiências com o monitoramento realizado nas redes sociais dos garimpeiros entre 2021 e 2022, quando fui contratada como pesquisadora do ISA.

Como foi possível identificar nas pesquisas de monitoramento que realizei, os garimpos na TI-Yanomami tomaram proporções tão grandes que pareciam pequenas vilas dentro da Terra Indígena. Os garimpeiros tentam transmitir a imagem de trabalhadores desamparados, mas a maioria das frentes de lavra estão ligadas à organizações criminosas, baseada em redes de seguranças fortemente armados e rede de prostituição e tráfico de mulheres indígenas e não-indígenas. Entre 2020 e 2022, os garimpeiros passaram a se sentirem confortáveis na lida em meio à hostilidade da floresta amazônica. Equiparam seus barracos com internet, bares, restaurantes, pequenos comércios e se sentiam à vontade para ostentar nas redes sociais a vida confortável que levavam no garimpo ilegal e externalizar os crimes que cometiam. Pude identificar no monitoramento, que os garimpeiros aproveitaram da narrativa do então Presidente a seu favor, e começaram a se mobilizarem para defenderem “direitos”. Criaram organizações, faziam manifestações e construíam relações políticas com empresários, deputados e senadores.

O complexo cenário epidemiológico vivenciado na Terra Indígena Yanomami é agravado pela sistemática invasão de garimpeiros, que ocorre em movimentos cíclicos há mais de três décadas. Mesmo após a demarcação da Terra Indígena e uma operação de desintrusão dos garimpeiros feita em 1993, no final da primeira década dos anos 2000, eles começaram a retornar. Essa situação intermitente deixa os Yanomami expostos a um contato deletério, porque além da violência a que estão submetidos na relação desigual com os garimpeiros, o garimpo deteriora o território, poluindo rios e desmatando floresta. Essa deterioração leva a proliferação do mosquito-da-malária, provocando uma epidemia em toda região e, ao mesmo tempo, com a ocupação das frentes de lavras, os Yanomami ficam impelidos a cultivarem suas roças ou exercer a coleta de alimentos. Cenário este, que, ao longo dos anos, levou os Yanomami a um quadro de desnutrição e letalidade pela segunda vez na história deste povo (RAMOS 2008). Por estarem limitados na produção de alimentos em suas roças e no acesso à diversidade dos produtos das florestas, a saúde dos Yanomami entrou em um processo de enfraquecimento: o adoecimento dos adultos, por malária e outras doenças, diminui a frequência nas roças, sem elas, em poucos dias, o impacto atinge as crianças, que sem alimentos e cuidados, começaram a apresentar um quadro de desnutrição.

Em 2020, a Fiocruz divulgou um relatório resultado de uma pesquisa realizada na região de Auaris e Maturacá em 2019 (RELATÓRIO TÉCNICO UNICEF, 2020). A pesquisa aconteceu em Maturacá na ocasião em que eu estava na aldeia: “Pesquisa sobre os determinantes sociais da desnutrição de crianças indígenas de até cinco anos de idade em oito aldeias inseridas no Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami”. Foram examinadas um total de 304 crianças, sendo 80 residentes na região de Auaris, localizada no estado de Roraima; 118 em Maturacá e 106 em Ariabú, localizadas no estado do Amazonas: “os índices antropométricos informam que 81,2% das crianças menores de 5 anos apresentaram baixa estatura para a idade (E/I), 48,5% baixo peso para a idade (P/I), e 67,8% anemia (Tabela 13). Deste total, 33,6% tinham anemia leve, 27,0% anemia moderada e 0,4% anemia severa” (RELATÓRIO UNICEF, 2020, p.24). Esses dados revelam que antes mesmo da pandemia, a situação nutricional das crianças yanomami era altamente preocupante. Tal cenário está relacionado ao desgaste de recursos naturais impulsionado pela invasão de garimpeiros e pela sedentarização das comunidades indígenas. Esses fatores combinados ao aumento da monetarização e do consumo de alimentos industrializados (sobretudo em Maturacá, que acessa a sede municipal de São Gabriel da Cachoeira por meio das vias fluvial e terrestre) levam a uma mudança de hábitos alimentares extremamente danosa.

A desnutrição, porém, não é o único problema de saúde que afeta os grupos yanomami. Diversos autores descrevem o permanente estado de preocupação com a malária e outras doenças transmitidas por vetores como a oncocercose³⁰. Além disso, encontram-se descritos na literatura surtos de tracoma, de doença diarreica aguda, de hepatites virais, de sarampo e, mais recentemente, de doenças sexualmente transmissíveis. Também há relatos de casos de tuberculose e outras infecções respiratórias agudas, notadamente pneumonia, que causam impactos profundos na saúde da população, sobretudo nos menores de 5 anos. O complexo cenário epidemiológico vivenciado na Terra Indígena Yanomami é agravado pela sistemática invasão de garimpeiros, que ocorre em movimentos cíclicos há mais de três décadas.

Por demanda da Hutukara Associação Yanomami, em 2014, a Fiocruz desenvolveu um estudo nas regiões de Paapiu e Waikás e revelou importante contaminação por mercúrio em 239 pessoas, provenientes de 19 comunidades avaliadas. As prevalências mais elevadas de contaminação (acima de 90%) foram reportadas nas

³⁰ A oncocercose é uma doença infecciosa causada pelo parasita *Onchocerca volvulus*, que pode causar perda progressiva da visão, lesões na pele e aparecimento de nódulos indolores.

aldeias da região de Waikás, situadas às margens do rio Uraricoera, em locais próximos aos garimpos ilegais de ouro. Também em 2019, a pedido da Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA), outro estudo da Fiocruz avaliou amostras de cabelo de 278 mulheres e crianças da região de Maturacá e constatou que 56,5% delas apresentavam níveis de mercúrio acima de 2,0 microgramas, limite de tolerância biológico adotado pela Organização Mundial da Saúde (dados ainda não publicados).

A situação dos Yanomami se torna ainda mais problemática a partir de 2020, quando começou a pandemia da COVID-19. Além da malária, da destruição dos recursos naturais e dos conflitos, os garimpeiros passaram a ser também vetores de COVID-19. Sendo os garimpeiros um dos principais disseminadores do Coronavírus, com a situação de isolamento social que vivenciamos em 2020, o governo aproveitou para diminuir a presença dos órgãos de fiscalização em área e com isso o número de garimpeiros aumentou ainda mais. Em uma nota técnica, vários pesquisadores do povo Yanomami apontaram a vulnerabilidade desse povo, apontando aspectos como: baixa cobertura vacinal, longo histórico de epidemias letais, comorbidades de doenças respiratórias e a pouca infraestrutura de saúde existente na TI (NOTA TÉCNICA REDE, 2020).

No dia nove de abril de 2020, a primeira morte por COVID-19 foi registrada entre os Yanomami. Um jovem de 15 anos, morador da aldeia *Helepe*, às margens do rio Uraricoera, local de grande fluxo de garimpeiro, passou 21 dias com sintomas do novo Coronavírus, buscou atendimento médico e foi internado no Hospital Geral de Roraima (HGR) em Boa Vista, mas até então não havia sido submetido ao teste para COVID-19. Após uma série de atendimentos inadequados e sem diagnóstico preciso, o jovem teve sua situação agravada no começo de abril e não resistiu (GUIMARÃES, 2021). Para piorar a situação, o corpo do menino foi enterrado como indigente no cemitério de Boa Vista sem o consentimento de sua família, desrespeitando não só a ética, mas também os rituais funerários tradicionais dos Yanomami (GUIMARÃES, 2021a). Daí em diante a situação foi se agravando e o vírus foi se perpetuando por toda a aldeia. Um monitoramento realizado pela Rede de Pesquisadores Pró-Yanomami e Yekuana, registrou mais de 1600 casos de COVID até o início de 2021.

Silva Guimarães (2020) conta que no início de maio de 2020, uma mãe Sanõma foi deslocada para Boa Vista com seu bebê para tratamento de pneumonia, porém o bebê faleceu em poucos dias. No final do mesmo mês, outras duas mães Sanõma, uma delas da Venezuela, também foram para Boa Vista com bebês doentes, todos menores de um ano e com pneumonia grave. Apesar de levadas para hospitais e para a Casa de Saúde

Indígena (CASAI), onde 57 Sanõma foram contaminados pela COVID-19, infelizmente todos os três bebês faleceram. As mães foram informadas das mortes, mas não receberam informações sobre os corpos ou suspeitas de COVID-19. A liderança Sanõma tentou localizar os corpos, descobrindo que haviam sido enterrados devido à COVID-19 e só poderiam ser exumados após três anos. As mães exigiram o retorno dos corpos para cerimônias funerárias, mas foram informadas de que não seria possível. A falta de informações e decisões tomadas sem seu consentimento gerou angústia e desconforto, deixando-as sem entender o que aconteceu com seus filhos. Ao invés de terem sido informadas sobre o falecimento de seus filhos, os corpos dos bebês desapareceram (Guimarães, 2020, 2021, 2021a, 2021b).

As mulheres Sanõma, que não entendem português, não souberam o que se passou com as crianças e nem com seus corpos. Suspeitou-se que as crianças haviam sido enterradas em cemitérios na capital, o que, conforme já explicitado em relação aos rituais funerários yanomami, tornou a medida sanitária uma questão interétnica complexa, pois impedia a cremação dos bebês, como é prescrito pela tradição Yanomami (GUIMARÃES, 2021). Somente após a ampla divulgação na mídia e denúncia do caso ao Ministério Público Federal de RR, o corpo do bebê que falecera primeiro retornou à comunidade, pois foi comunicado que ele não estava com covid. O procurador da República em Boa Vista, Alisson Marugal, enviou ofício ao Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami (Dsei-Y) para obter informações sobre o paradeiro dos corpos. Após uma mobilização, os Sanõma foram informados de que os exames haviam dado positivo para COVID-19 e que os bebês faleceram devido a essa doença. Tardamente, os serviços de saúde visitaram a área para discutir com os anciãos e anciãs Sanõma e alertá-los sobre os riscos de contágio do coronavírus associados à realização de cerimônias funerárias na comunidade (GUIMARÃES, 2020). De acordo com relatos dos Sanõma (Guimarães, 2020), muito tardiamente, as três mães Sanõma foram avisadas pelas autoridades de que de fato seus bebês haviam sido sepultados no cemitério da capital, sem a anuência delas, numa evidente violação dos direitos daquele povo em um cenário em que a urgência de conter o avanço da epidemia de covid-19 e a histórica negligência do SUS em relação às especificidades culturais indígenas contribuíram conjuntamente para o ocorrido.

Somando-se às doenças, há também os impactos sociais e ambientais irreversíveis dentro do território Yanomami, como o aumento de casos de prostituição, assédio, estupro contra as mulheres indígenas e consumo de álcool. Em abril de 2022, mais um caso emblemático da crise humanitária e civilizatória dentro da TI Yanomami foi o

estupro seguido de morte de uma indígena de 12 anos, na Aldeia Araçacá, e o assassinato de uma criança de três anos, no mesmo episódio³¹. As crianças e jovens têm sido as maiores vítimas das violências vivenciadas pelos Yanomami, atualizando o colonialismo que persiste na Amazônia e em outros territórios indígenas no Brasil, já que diariamente os garimpos ilegais promovem o extermínio deste povo.

Em junho de 2020, uma série de conflitos entre indígenas e garimpeiros foram registrados no território, nas comunidades do Macuxi, Xirixana de Helepi. Em 2021 as relações de conflito expandiram para as comunidades do Palimiú, no município de Alto Alegre, ao norte de Roraima. Indígenas da comunidade Walomapi, na região de Palimiú, retornavam de uma caçada, quando foram recebidos a tiros por garimpeiros às margens do rio Uraricoera, e precisaram mergulhar na água para fugir do ataque. As informações foram divulgadas pelo Condisi-YY (G1, 2021). Na mesma semana, garimpeiros divididos em quatro barcos, invadiram a comunidade Maikohipi, na região de Palimiú e atiraram bombas. Os indígenas se esconderam no mato³².

Conflitos como esses começaram a se intensificar em 2020, quando dois jovens indígenas, de 20 e 24 anos, morreram após serem atacados a tiros por garimpeiros no meio da floresta, na comunidade Maloca do Macuxi, região do rio Parima. Daí em diante um garimpeiro foi morto por um indígena em fevereiro de 2021 durante um conflito às margens do rio Uraricoera, na comunidade Xirixana de Helepi, em Alto Alegre, Norte de Roraima. Em seguida, um confronto armado deixou três garimpeiros mortos e quatro ficaram feridos na comunidade Palimiú, no município de Alto Alegre, ao norte de Roraima³³.

O garimpo inicia com o projeto RADAM que apontava a presença de jazidas de ouro na região e, ao longo da sua história, os desdobramentos estão relacionados a grupos de interesse ligados a governos. A ameaça relacionada à mineração e ao garimpo em terras Yanomami se reflete a partir de projetos de lei e decisões governamentais. Como exemplos, temos a atuação do então senador Romero Jucá, que atuou como presidente da Fundação Nacional do Índio (Funai) de maio de 1986 a setembro de 1988 e, após dez anos, já como deputado federal, propôs o Projeto de Lei 1610/1996, que dispõe sobre a

³¹ Ver em Amazônia Real <https://amazoniareal.com.br/pf-reafirma-que-nao-houve-estupro-e-morte-de-menina-yanomami/>

³² Ver informação no link <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2021/05/13/conflito-na-terra-yanomami-3-pontos-para-entender-o-confronto-entre-garimpeiros-e-indigenas.ghtml>

³³ Ver <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/rr-invasao-de-posseiros-e-garimpeiros-em-terra-yanomami/>

exploração e o aproveitamento de recursos minerais em terras indígenas. Ainda como deputado, Bolsonaro já se posicionava a favor do garimpo, pautado no discurso integracionista e desenvolvimentista para a região Amazônica, e apresentou no congresso um projeto de decreto legislativo cujo objetivo era revogar a portaria do Ministério da Justiça que demarcou a Terra Indígena Yanomami. Apesar da insistência do ex-parlamentar, o PL não vingou. O arquivamento em definitivo ocorreu em 1995, quando uma nova legislatura tomou posse na Câmara. Bolsonaro defendia que, para a “defesa do território nacional”, seria necessário estabelecer uma faixa de 150 quilômetros de distância entre a fronteira e a área do território indígena. Essa proposição é um desdobramento da narrativa militar de que indígenas possam vir querer se tornarem uma nação separada do Brasil. Depois, quando Presidente, anunciou publicamente uma proposta de abertura das terras indígenas para exploração da mineração, mas principalmente do garimpo; o que fica evidente a partir do Projeto de Lei 191/2021, entregue ao Congresso Nacional em fevereiro de 2021, com o intuito de legalizar o garimpo e a instalação de outros empreendimentos em TIs. Em maio de 2021, o ex-Presidente visitou a TI Yanomami, foi especificamente na região Maturacá, disse que respeitava a decisão dos indígenas contra o garimpo, mas frisou que trabalhava para aprovar a mineração em terras indígenas porque, segundo ele, essa é uma demanda “dos índios”. Em âmbito estadual, o garimpo também tem a chancela do governador reeleito de Roraima (2022), Antonio Denarium (Progressistas), responsável pela Lei Estadual nº 1453/2021, que visa autorizar a exploração de minérios sem necessidade de elaboração de estudos prévios.

Essa situação enfrentada pelos Yanomami está completamente relacionada a um histórico de desmonte das políticas indígena e pressão pela mineração da TI. Em 2013 o deputado Odair Cunha do PT consegue aprovar a emenda que estabeleceu a presunção da boa-fé, via lei 12.844 de 2013. A alteração do deputado determinou que basta a palavra do vendedor do minério para atestar que a origem do ouro é legal. Isso acabou por limitar a fiscalização pelo Banco Central e de instituições financeiras credenciadas a operar com ouro. Em 21 de abril de 2017, em novo retrocesso da política indigenista nacional, já no governo Temer, a Funai suspendeu as atividades de cinco das 19 Bases de Proteção Etnoambiental (Bape) às comunidades indígenas isoladas e de recente contato. Uma reportagem publicada no jornal Folha de São Paulo comenta que o órgão foi pressionado pelos seguidos cortes orçamentários e pela extinção de 87 cargos em comissão realizada

após a reestruturação administrativa realizada por Temer³⁴. Logo no ano seguinte, a Hutukara denunciou um surto de sarampo entre os Yanomami da região da fronteira com a Venezuela. Em 11 de dezembro de 2019, o MPF recomendou à Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) e ao Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena (Dsei) Yanomami ações para prevenir e combater um surto de malária entre a população. O documento da Recomendação Legal (n.º 10/2019) expõe que faltavam medicamentos específicos para tratamento da malária na TI, conforme relatado por lideranças do referido povo em reunião no dia 05 de dezembro de 2019, à Secoya, à FOIRN e ao MP do Estado do Amazonas.

Os anos de 2020 e 2021 foram os mais intensos para os Yanomami. O agravante da pandemia somado com a falta de fiscalização que só intensificava a invasão dos garimpeiros. O governo recebeu inúmeras ameaças para a retirada, como a exigência do TRF-1 que determinou 15 dias para o governo federal elaborasse um plano emergencial, incluindo a retirada dos garimpeiros, para combater o alastramento do coronavírus. Ao longo de 2020 várias ações foram realizadas: a Hutukara fez uma petição pública junto com a campanha “Fora Garimpo e Fora Covid-19”; a Rede de Pesquisadores Pró-Yanomami fez um relatório denunciando à ONU sobre a situação Yanomami e um relatório, em parceria com o ISA, chamado “Xawara: rastros da covid-19 na Terra Indígena Yanomami e a omissão do Estado” em que aponta que casos da doença aumentaram 250% entre agosto e outubro de 2020, saltando de 335 notificações para cerca de 1.200. Nesses mesmos anos algumas operações foram realizadas devido à pressão do judiciário, uma delas foi a “Operação Omama” em 2021 que tinha por objetivo realizar incursões estratégicas em diversos garimpos. Essa operação envolveu as Forças Armadas, a FUNAI, o IBAMA e a Força Nacional de Segurança Pública.

A Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (CIDH/OEA), ainda em maio de 2022, solicitou à Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) uma intervenção de medidas para proteger os direitos à vida do povo Yanomami. Em 19 de maio de 2022, a PF de Roraima realizou a Operação *Urihi Wapopë* contra uma organização acusada de extração ilegal de ouro e cassiterita em

³⁴ As Bases de Proteção Etnoambiental (Bapes) são vinculadas às 11 Frentes de Proteção Etnoambiental (FPE) da Funai e têm a dupla função de monitorar e proteger povos indígenas isolados e assegurar os direitos de etnias de recente contato com a sociedade nacional, uma vez que, na maioria das vezes, de acordo com o relatório técnico produzido pela Fioacruz em 2020, elas não estão suficientemente informadas sobre a legislação indigenista – algumas sequer contam com integrantes bilíngues para traduzi-la – para que possam se autorrepresentar jurídica e administrativamente face ao Estado e à sociedade brasileira, conforme prevê a Constituição Federal de 1988.

garimpos na TI Yanomami. De acordo com Vianey Bentes, da CNN (19/05/2022), foram cumpridos quatro mandados de busca e apreensão na casa dos envolvidos, todos expedidos pela 4ª Vara Federal Criminal. Depois de idas e vindas entre denúncias, decisões judiciais e pressão das organizações indígenas, no início de 2023 a situação dos yanomami foi amplamente divulgada, por meio de uma reportagem no programa da rede aberta de televisão “Fantástico” e disseminação de outros veículos de imprensa, imagem chocantes da desnutrição na TIY foi exposta para o mundo, forçando o recém-empossado governo Lula a tomar providências. Na ocasião, o Presidente visita pessoalmente uma aldeia Yanomami e o Ministério da Saúde cria uma equipe para elaborar diagnóstico sobre a situação de saúde na TI. O recém-criado Ministério dos Povos Indígenas (MPI), presidido por Sônia Guajajara (Psol-MA), divulga que cerca de 570 crianças da TI Yanomami foram mortas por contaminação de mercúrio, desnutrição e fome entre 2019 e 2021. O Ministério da Saúde declara Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional (Espin) no território indígena Yanomami. Em meio à repercussão, o presidente decreta medidas para enfrentamento do garimpo ilegal e cria um grupo de trabalho envolvendo vários ministérios para elaborarem mecanismos de desintração de garimpeiros. Contudo, as operações não chegaram a se efetivar, pois diante da repercussão mundial e temendo às ações da polícia federal, em janeiro de 2023 milhares de garimpeiros começam a sair voluntariamente do território e abandonarem maquinários e acampamentos. Mais tarde a “Operação Libertação” começa a focar na destruição da infraestrutura do garimpo ilegal. Paralelamente, uma comissão temporária sobre a situação dos Yanomami é criada no Senado e o Senador Chico Rodrigues é eleito Presidente da comissão. Este Senador ficou conhecido nacionalmente por ter sido flagrado com dinheiro em uma operação da PF contra o desvio de recursos de combate à covid-19.

Ainda que os garimpeiros tenham deixado a TI, a situação dos Yanomami não se encontra em estado resolutivo, em abril de 2023, garimpeiros atacaram indígenas novamente e mataram um agente de saúde na TI Yanomami. Sem ações mais ofensivas contra os garimpeiros e a rede comercial que atua por trás da comercialização do ouro, o garimpo voltou a ocupar as terras Yanomami no mesmo ano. Então, somente neste ano de 2024 que o governo publicou um Decreto (n.º 11.930/2024) instituindo a Casa de Governo no Estado de Roraima. Uma ação que cria uma estrutura multiprofissional dos aparatos do Estado destina a coordenar e monitorar presencialmente a execução do Plano de Desintração e de Enfrentamento da Crise Humanitária na Terra Indígena Yanomami.

Até o presente momento, finalização desta tese, as problemáticas Yanomami ainda estavam em curso.

4.4 Maturacá nesse cenário de violações

O drama vivido pelos Yanomami ganhou repercussão mundial em vários momentos da história recente do território. Durante a pandemia da COVID-19 e gestão do governo Bolsonaro, jornalistas contribuíram de forma significativa para sensibilizar a população. Especialmente as associações Yanomami foram também responsáveis pela mobilização de jornalistas e redes sociais, sobre a situação vivenciada por eles. Diferentemente dos anos 1980/1990, atualmente os yanomami também precisaram cooptar a atenção dos internautas disseminando a situação vivenciada. Em junho de 2020, contactada pela Rede de Pesquisadores Pró-Yanomami e Yekuana, Eliane Brum publica a matéria “Mães Yanomami imploram pelos corpos de seus bebês” no El país sobre o desaparecimento dos bebês Yanomami que relatei acima. A repercussão foi tamanha entre famosos, influenciadores e internautas, que um movimento “cadêosbebesyanomami” ganhou a cena nas redes sociais³⁵. A mobilização nas redes sociais levou procuradores do Ministério Público a pressionarem a SESAI e o Ministério da Saúde a darem uma posição sobre o ocorrido e a encontrarem esses bebês. Dessa forma também ocorreu com as denúncias de casos de desnutrição nas comunidades Yanomami, que ganharam a comoção nacional no programa do Fantástico, mas principalmente nas redes sociais, com imagens chocantes de crianças Yanomami completamente desnutridas. Esse caso é ainda mais problemático se pensarmos que os Yanomami são um povo que culturalmente possuem aversão a fotografias por acreditarem que a mesma pode captar a imagem vital das pessoas e adoecê-las (GUIMARÃES, 2010)³⁶. Isto é, desesperados com a situação de

³⁵ Como é possível notar, o uso da divulgação de fotografias pelos Yanomami passou a ser uma estratégia para a luta Yanomami. Colocar a imagem de um Yanomami em evidência é tido como uma restrição para esses povos indígenas, principalmente depois que eles morrem. Na cultura Yanomami, todo o rastro das pessoas, incluindo a fotografia, precisa ser destruído após a morte. Em uma reportagem do El país com a fotógrafa Claudia Andujar isso fica evidenciado: “Eles evitam a fotografia porque acreditam que a foto distancia a pessoa de sua imagem. Quando um yanomami morre, tudo o que lembra aquela pessoa deve ser destruído, inclusive as fotos. Mesmo assim, um acervo de cerca de 40.000 imagens de Cláudia Andujar foi poupado porque se transformaram, para esses indígenas, em instrumento de luta pela defesa de sua própria etnia”. https://brasil.elpais.com/brasil/2018/12/14/cultura/1544808014_297716.html

³⁶ Como é possível notar, o uso da divulgação de fotografias pelos Yanomami passou a ser uma estratégia para a luta Yanomami. Colocar a imagem de um Yanomami em evidência é tido como uma restrição para esses povos indígenas, principalmente depois que eles morrem. Na cultura Yanomami, todo o rastro das pessoas, incluindo a fotografia, precisa ser destruído após a morte. Em uma reportagem do El país com a

letalidade que estavam enfrentando, recorreram a um recurso do branco para comover e explicar de forma didática aos próprios brancos a situação de negligência pela qual estavam passando. São, ao mesmo tempo, duas formas de violência, a primeira é o contexto em si de negligência do Estado e invasão dos garimpeiros e a segunda está relacionada ao fato de terem que passar por cima de seus costumes para que seus apelos fossem escutados.

Em Maturacá o contexto se diferencia um pouco das comunidades de Roraima. Isso porque o garimpo não está tão próximo às comunidades. Contudo, a Fiocruz constatou níveis de mercúrio acima do normal nos cabelos das crianças das comunidades de Maturacá e Araiabú. Os garimpos que circunscrevem a região ficam mais próximos à cabeceira do Rio Cauaburis e nas regiões do Pico da Neblina. Por serem locais muito inóspitos, o fluxo de garimpeiros é menor, além do mais, eles não necessariamente precisam passar pela comunidade para acessar as frentes de lavras. A presença do exército na região também configura como um inibidor de invasões garimpeiras nas proximidades das aldeias.

No entanto, temendo as ameaças dos fluxos intensos de garimpeiros, as lideranças da região Maturacá anteciparam as cobranças ao governo federal e, através de uma carta, pediram que a região fosse incluída nas áreas de enfrentamento ao garimpo ilegal. As Lideranças começaram a perceber um grande trânsito, identificado desde final de janeiro, de garimpeiros vindos do território Yanomami no lado de Roraima. Além disso, no dia 3 de fevereiro um episódio de ameaça contra uma liderança da AYRCA deixou o clima ainda mais preocupante. Um garimpeiro ferido a bala chegou no polo base de saúde da comunidade Maturacá e exigiu dos Yanomami remoção para um hospital. Como não foi atendido, um acompanhante do garimpeiro ameaçou o secretário da associação, Célio da Silva. “Existe o receio por parte das populações Yanomami do estado do Amazonas que diante das ações de impedimento ao garimpo em Roraima possa haver uma migração dos grupos de garimpeiros para outras áreas da TIY que não estão sob fiscalização” (trecho da carta). Tal manifestação foi endossada pela FOIRN, a quem as lideranças de Maturacá recorrem, na maioria das vezes, para intermediar suas reivindicações.

fotógrafa Claudia Andujar isso fica evidenciado: “Eles evitam a fotografia porque acreditam que a foto distancia a pessoa de sua imagem. Quando um yanomami morre, tudo o que lembra aquela pessoa deve ser destruído, inclusive as fotos. Mesmo assim, um acervo de cerca de 40.000 imagens de Cláudia Andujar foi poupado porque se transformaram, para esses indígenas, em instrumento de luta pela defesa de sua própria etnia”. https://brasil.elpais.com/brasil/2018/12/14/cultura/1544808014_297716.html

Os Yanomami de Maturacá contam que em 1994, quando o governo Federal retirou os garimpeiros da região de Roraima, esses migraram para a região do Amazonas, principalmente nas áreas próximas ao Pico da Neblina. Desde então, o garimpo na região perdura até os dias de hoje, mas em proporções menores, se comparados a situação de Roraima. Contudo, esse garimpo levou impactos significativos na vida dos Yanomami de Maturacá: muitos jovens foram cooptados para trabalhar de forma precária no garimpo, houve uma significativa degradação de recursos naturais, os rios contaminados, por exemplo; houve também a reincidência de conflitos entre Yanomami e garimpeiros, causando conflitos inclusive entre famílias Yanomami que se divergiam na opinião sobre a presença de garimpeiros; além disso, o garimpo possibilitou a entrada de garimpeiros vindos da Venezuela facilitando, inclusive, transportando drogas. Em 2019, os Yanomami souberam de transeuntes Venezuelanos frequentando as proximidades da aldeia e acionaram o exército. Relatos informam que os transeuntes estavam portando drogas e dezenas de galões de gasolina. A manifestação dos Yanomami comunica sobre uma grande movimentação de garimpeiros em torno de Maturacá e do rio Cauaburis. Outras duas áreas na Venezuela estão sendo tomadas, segundo eles: Serra do Camelo e o rio Paracimônia. Na ocasião, o Ministério dos Povos Indígena foi procurado, mas informou que uma atuação na TI Yanomami no lado do Amazonas não faz parte do plano emergencial, pois diante da capacidade limitada e recurso iam dar prioridade às invasões ocorridas no território no lado de Roraima.

É preciso considerar que a intensidade do fluxo de garimpo na Região de Roraima tenha a ver com a maior ênfase e divulgação dada pelo projeto RADAM que anunciou a descoberta de jazidas minerais na Serra de Surucucus, território Yanomami. Dali em diante a região passa a ser ocupada por garimpeiros que foram expandindo para os seus entornos. No caso do PARMA Pico da Neblina, as jazidas minerais são popularmente pouco conhecidas. Sabendo disso, o garimpo ilegal é uma das razões pela qual os Yanomami decidiram abrir o Pico da Neblina para visitação e ecoturismo. Justamente com o intuito de gerar renda e trabalho alternativos ao garimpo para os jovens da comunidade, ao mesmo tempo que, um plano de visitação autorizado pela FUNAI poderia ensejar maior monitoramento pelos órgãos de fiscalização.

É explícito que as dificuldades enfrentadas pelos Yanomami da região de Roraima são mais urgentes. No entanto, é preciso destacar a existências de algumas idiossincrasias da luta Yanomami no interior de cada parte do território. No caso de Maturacá, existe uma preocupação com o garimpo ilegal e com os problemas que ele vem trazendo para a

comunidade, entretanto a invasão não chegou a níveis tão altos. Por essa razão a luta dos yanomami de Maturacá vai ganhando outros contornos, frisando, ao mesmo tempo, em destacar as especificidades da região, mas também em serem reconhecidos como Yanomami, dentro de uma matriz cultural. Os Yanonamĩ têm enfrentado os mal-entendidos da população envolvente a respeito de suas características culturais. Os olhares da população nacional que não conhece a dimensão cultural deste grupo e, principalmente, a existência deles na região do Amazonas são, na maioria das vezes, sobrepujadas por preconceito, reproduzindo a ideia de que os Yanonamĩ da região Maturacá são menos Yanomami, portanto, aculturados. É possível se deparar, na própria região, com várias nuances dessa expressão preconceituosa de que os Yanonamĩ não possuem mais cultura.

Como mencionei acima, os Yanonamĩ estão o tempo todo envolvidos nas relações com os não-índios, a vida diária dessa população corresponde a uma constante negociação com padres e funcionários da Missão Salesiana, agentes do exército e os profissionais da saúde. Sem dúvida essa dinâmica cotidiana serviu para que eles aprendessem a maneira de lidar com os *napẽ* (não Yanomami); aprenderam o traquejo de negociar com uma gente que não pensa pelas vias das relações de trocas, mas sim das relações de mercado. Hoje, os Yanonamĩ sabem forjar as vias delicadas do pensamento dos *napẽ* em várias instâncias diferentes: os soldados do Exército que assumem uma posição superior aos grupos que ali habitam por se posicionarem como defensores da “soberania nacional”; os salesianos que se colocam como bem intencionados, ora suas posturas são de apoio e contribuição, ora como “civilizadores” demonstrando atitudes de castigo e punição, como se educadores fossem; entre outros profissionais do Estado que atuam na região e acreditam que os Yanonamĩ de Maturacá perderam suas referências culturais. Um exemplo disso é a Operação Rondon em 2005, que esteve na região Maturacá através dos militares com um grupo da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que fez um mapeamento do desenvolvimento econômico das aldeias. Os resultados do mapeamento deram origem a uma publicação afirmando que havia ocorrido um massacre e esquecimento cultural, e que os jovens não tinham mais interesses nas tradições (CCPY, Bol. nº 77, 2006). Em outras ocasiões, ouvi que os Yanonamĩ daquela região haviam perdido seus costumes e práticas de xamanismo, e que o álcool havia depredado as relações intercomunitárias.

Sem dúvida, os Yanonamĩ de Maturacá recebem atribuições perigosas e, sobretudo, cristalizadas sobre aquilo que é ser Yanomami. A sociedade envolvente deposita sobre eles as expectativas associadas ao conceito de “bom selvagem”, o “índio”

idealizado tal como um personagem do século XVI. A percepção de Yanonami ideal é uma marca preconceituosa da visão colonialista genérica sobre os povos originários e ela ameaça a identidade dos Yanonami de Maturacá, relegando-os a um papel de menor importância. Embora o massacre trazido pelo garimpo não tenha afetado com tanta força aquela região, eles também foram, e são, até os dias de hoje, submetidos a um intenso contato com os garimpeiros. Nesta situação, alguns foram cooptados a garimpar, trabalhando como carregadores das bagagens dos garimpeiros. Também tiveram que caminhar entre dois universos cosmológicos, ressignificando as crenças católicas com reverência aos *hëkuras* (espíritos) da floresta através dos rituais de xamanismo num ato de resistência para não se desapegar das práticas ritualísticas, corporais e xamânicas.

A construção e apropriação de uma designação étnica baseada no todo é também resultado da crescente autoafirmação dos grupos étnicos frente à sociedade nacional. Todavia, ao almejar atenção para suas especificidades, os Yanonami de Maturacá demarcam a sua presença na luta maior Yanomami e indígena e cria um cenário de diversidade de movimentos. Fazem isso porque enfrentam a marginalização de suas diferentes demandas, ao passo que reproduzem expressões da própria organização social Yanomami, que impedem, como diria Clastres, o surgimento de instâncias acima da sociedade, e a recusa da representação monolítica. De acordo com Gallois (2005), as relações entre grupos indígenas e agentes do contato são reguladas por essa ideia de coletivo e essa regulação se dá por meio da ocultação das diferenças internas: É particularmente interessante considerar os diversos modos como os diferentes grupos indígenas vêm respondendo à visão externa que lhes impõe representar-se diante das agências do estado como unidade ou coletivos supostamente coesos (p.3).

4.5 Implicações do contato na vida e luta das mulheres

A reflexão que quero fazer a respeito de todos os problemas causados pela colonização aos Yanomami é de que forma isso impactou e impacta as mulheres. Que dificuldades enfrentam as mulheres Yanonami e como elas criam estratégias de resistências às violências cometidas pelos brancos. No caso de Maturacá quero pensar como esse contato cotidiano com os Salesianos e novos hábitos cristãos afetaram a vida das mulheres e suas práticas políticas. Em seguida, analiso a atuação das mulheres Yanonami em defesa do território e contra todas essas ameaças revividas.

As etnografias sobre o povo Yanomami nas suas mais variadas ênfases nos impulsionam a pensar como se dá a construção moral da organização social e política. Apesar de não tratar especificamente a agência feminina nesse processo, nos proporciona perceber que ela nunca esteve ausente das relações-públicas e não é menos importante para a produção da vida em comunidade. Embora muitos possam entender que demarcar essas relações de gênero não faça sentido ou diferença no entendimento sobre a ontologia Yanomami, considero o contrário por dois motivos: primeiro porque os Yanomami, como vimos, demarcam muito bem os papéis de cada gênero na construção das ontologias, no processo de formação do indivíduo enquanto sujeito e provido de um corpo ontológico. Tratar a vertente feminina nesses processos é possibilitar uma interpretação mais ampla em termos sociológicos da organização Yanomami, uma vez que, de acordo com MCcalum (1997) as marcas do gênero estão predominantes no cotidiano e na formação da economia moral dos povos indígenas da Amazônia. O segundo motivo, diz respeito às próprias transformações que vêm sofrendo os Yanonamĩ com a história de contato. A imersão da ontologia ocidental tem forçado os Yanonamĩ a reconfigurar suas próprias interpretações e realocar seus modos de fazer política. Além das mulheres passarem a agregar novas formas de participação pública, elas também estão se deparando com as visões desiguais do homem branco sobre as relações de gênero, jamais antes conhecida.

Durante os anos de desenvolvimento desta pesquisa no curso de doutorado, me debrucei sobre as poucas leituras que trabalharam a noção de gênero entre povos indígenas. Tendo alguns dados de campo em mãos, ainda do mestrado, precisava entender melhor as conexões entre complementaridade de gêneros e as disputas transparecidas nas duas associações. Foi então que percebi que não bastavam apenas os modelos organizacionais e cosmopolíticos dos Yanonamĩ para entender a atuação política das mulheres, mas olhar também para a dinâmica de relações interétnicas que impulsionam os Yanonamĩ a terem que lidar com a lógica de mercado e acumulação capitalista. O cosmopolitismo levado pela expansão colonial de exploração e, atualmente, pelas políticas indigenistas do Estado não apenas influenciam a criação de duas associações separadas por pautas de gênero, mas instaura na política Yanonamĩ ares de uma divisão sexual do trabalho.

Silvia Frederici (2019) examina como o processo de transição para o capitalismo introduziu uma posição social inferior às mulheres, destruindo a solidariedade entre gêneros existente na idade média. O desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho, a construção de uma nova ordem patriarcal, baseada na exclusão das mulheres,

a mecanização do corpo proletário e relegação da mulher a sua condição biológica são elementos discutidos pela autora que surgem com o processo de transição para o capitalismo desde o ocidente até a expansão colonial das sociedades indígenas da América.

Trazendo um histórico desagradável da construção do capitalismo, Frederici (2019) dirá que as comunidades rurais do período da idade média também possuíam elementos comuns ao grupo tido por tradicionais atualmente. Elementos tais como, práticas agrícolas, comunitarismo e solidariedade entre gêneros e entre relações de parentesco, apego às práticas místicas de cura e cuidados com o corpo, além de, principalmente, a sororidade entre mulheres. Apesar das autoridades dos senhores feudais, o dispositivo de poder do estado sobre as mulheres era limitado, já que as terras eram entregues às famílias, e a mulher não somente trabalhava nela como podiam dispor dos produtos do seu trabalho. Havia papéis de gênero, mas a divisão sexual do trabalho era menos pronunciada, de modo que as tarefas eram realizadas em cooperação entre outras mulheres, propiciando uma intensa sociabilidade feminina. Esta sociabilidade feminina é visivelmente explícita no cotidiano das mulheres Yanomamĩ e de muitas sociedades indígenas, na construção da moralidade, e expandida para as organizações políticas interétnicas.

Concentrada na continuidade entre a caça às bruxas e a transição para o capitalismo, Silvia Frederici (2019) analisa que o desenvolvimento do colonialismo na América está em consonância com lógica desenvolvimentista que propagava o terror, destruía resistências coletivas, silenciava comunidades e instigava conflito entre membros por meio de estratégias de cercamento de terras, de corpos e de relações sociais. Assim como a acumulação primitiva na Europa, a colonização demonizou as práticas agrícolas dos índios que estava ligada às suas relações espirituais com a natureza e isso atingiu, principalmente, as mulheres indígenas, pois elas que detinham os poderes e cuidados com alimentos. Para aumentar a exploração do trabalho indígena, os espanhóis introduziram medidas de perseguição às práticas espirituais e acabou destruindo a relação dos índios com a terra (FREDERICI, 2019, p. 402). Ao abordar as etnografias sobre indígenas colombianos, Frederice (2019) conclui que as mulheres indígenas detinham poder, pois possuíam os conhecimentos sobre ervas e feitiços, conseqüentemente foram as mais atingidas pela caça às bruxas na América. Eram autônomas e independentes, pois viviam de produtos agrícolas e artesanatos, mas foram inferiorizadas na divisão sexual do trabalho.

O capitalismo criou a concepção de razão e com ela a ideia objetificada de natureza passiva de transformação e disciplinamento. Essa razão deu origem à ciência que sustentou o controle do Estado sobre os trabalhadores para o sucesso do capitalismo que dependia da exploração da mão de obra (FREDERICE, 2019). Na contramão das filosofias indígenas, a invenção capitalista criou a ideia de corpos humanos e animais objetificados, materializados e prontos para serem disciplinados pelo Estado para serem explorados e dispostos ao trabalho e a geração de lucro. Como vimos nas etnografias Yanomami, um corpo sem agência e sem outros componentes ontológicos que precisam ser moldados não é corpo e, conseqüentemente, não há pessoa. Já a lógica ocidental se construiu exatamente na retirada de condição do sujeito para que seu corpo e sua mente fossem racionalizados e regulados apenas para a produção capitalista (FREDERICE, 2019). Silvia Frederice (2019), reconhece que entre os indígenas e, provavelmente, para as camadas campestres da Europa medieval, o corpo não se dissocia da pessoa, o corpo é orgânico e tem relações com outros universos cósmicos não visíveis. Para o Estado, a partir de então, as mulheres indígenas, campestres e bruxas seriam seres irracionais e não capazes de controlar seu corpo para o trabalho. Este corpo passou a ser tido como como desordem natural, instintiva e que devia ser colonizado e entregue às mãos do estado a favor do capitalismo. (FREDERICE, 2019). A destruição do corpo como receptáculo de coisas mágicas; a razão e a filosofia mecanicista de natureza possibilitam a instituição de modelos de comportamentos, regulado e vigiado pelo Estado para transformar em força de trabalho e servir o capitalismo. Antes não havia separação entre matéria e espírito, o corpo era *locus* de magia, poder e feitiços. A magia e a medicina tradicional eram incompatíveis com a lógica da disciplina do trabalho, pois este corpo incerto com poderes individuais não era compatível com a disciplina capitalista.

Na Europa, este controle dos corpos pelo Estado levou a mulher à condição meramente reprodutiva e acabaram perdendo o poder nas formas de subsistência: perderam empregos e foram reduzidas a formas de trabalhos mal remunerados. Para estruturação completa do capitalismo, a mulher seria o corpo subversivo que precisava ser dominado para controlar a reprodução de força de trabalho. O trabalho da mulher se tornou um recurso meramente natural para a sustentação do capitalismo e a família tornou-se a instituição política sob ordem do burguês. A caça às bruxas, promovida pela Igreja, com apoio do Estado, torturava e matava mulheres suspeitas de realizarem abortos e cuidados mágicos com os corpos, práticas muito comuns entre mulheres mais velhas

vindas do campo. Ela significou o controle máximo sobre a potência criativa das mulheres e instaurou o novo patriarcado (FREDERICE, 2019).

Nesse momento histórico, ocorreu a separação e dicotomização entre público/doméstico e natureza/cultura, uma divisão central na construção da acumulação primitiva. Esses binômios, fundamentais na formação do Ocidente, impactaram os contextos indígenas através do colonialismo e da exploração da mão de obra de povos tradicionais em todo o mundo, sendo agora questionados pela antropologia feminista (STRATHERN, 1980; OVERING, 1999; HARAWAY, 1998). Essa separação é a base das opressões e desapropriações territoriais que afetam os contextos indígenas e seus sistemas cosmológicos. Tratar a natureza como objeto e a terra como mero instrumento para o desenvolvimento capitalista tem um impacto significativo na criatividade das mulheres, minando suas capacidades de produção e reprodução de conhecimento. A política colonial capitalista, direcionada à redução de territórios e à introdução de forças monetárias entre os povos indígenas, afeta especialmente as mulheres ao regular suas relações com a natureza, seus corpos e suas interações de convívio e compartilhamento entre si. A objetificação da natureza também distorce os princípios morais indígenas e levou muitos antropólogos, influenciados pela hierarquização simbólica ocidental, a desconsiderar a importância das práticas cotidianas, ao mesmo tempo, em que negligenciavam as vozes femininas, vinculando-as exclusivamente ao doméstico (MCCALUM, 2013).

De fato, Strathern (1980) tem razão ao afirmar que a linguagem ocidental sobre dominação de gênero não faz sentido para os contextos de povos tradicionais. Contudo, cada vez mais, as mulheres indígenas estão tendo que lidar com as consequências do contato e com o processo de invisibilização no qual estão sendo submetidas. O contexto etnográfico no qual estou inserida conduz automaticamente à pesquisa a se adentrar nas análises históricas sobre a construção colonizadora do capitalismo nas sociedades não-ocidentais. Em Maturacá as mulheres se mobilizam em forma de associação para participarem da política indígena e indigenistas, impulsionadas também por um ethos feminino de forte atuação política, mas também por se depararem com relações hierárquicas trazidas pelas forças coloniais capitalistas. As mulheres indígenas, de modo geral, enfrentam não apenas a desumanização de seus corpos e destruição de seus territórios, mas uma transição de suas organizações cosmopolíticas fundadas no parentesco, na coresidência e nas relações de igualdade para uma estrutura hierárquica

de gêneros e patriarcal. Assim, além de lidarem com as opressões do patriarcado ocidental e capitalista, veem essas transformações incidindo sobre suas comunidades e relações.

Um exemplo disso é a forma como as duas associações que atuam na região se apresentam para a política interétnica: AMYK sendo a associação das mulheres e a AYRCA dos homens. Apesar de que, na prática, ambas atuam de forma conjunta e complementar, além do que, antes da criação da AMYK, a AYRCA respondia por todas as comunidades da região. Como mencionei anteriormente, durante o mestrado identifiquei em certa medida algumas contradições entre as associações, o que chamei de “estratégias de diferenciação de gênero”. Cheguei a sugerir que tais estratégias resultavam de um campo de disputas jocosas e ritualizadas que demarcavam o gênero entre os Yanomami. Na ocasião do trabalho de campo, as mulheres se queixavam da falta de credibilidade que os homens davam a AMYK, ao mesmo tempo que elas mesmas faziam críticas ao trabalho dos homens realizado na AYRCA. “A AYRCA não presta não, porque é coisa de homem, eu não confio neles. Eu falei pra elas, se tiver dedo da AYRCA nessa associação, eu não vou participar, porque eles estragam tudo” (Entrevista realizada no dia 16/01/2017 com Dona Sandra, em Maturacá). A maioria das associadas queixou-se da AYRCA e alegava que só participaria da AMYK porque estava no comando das mulheres e sob a direção de uma mulher. Quando perguntei na entrevista a uma das associadas se ela já pensava na ideia de uma associação antes mesmo delas discutirem essa possibilidade, contou-me que passou a pensar na criação de uma associação a partir de conversas com o seu filho: “É meu filho, é bom falar isso porque a associação dos homens não dá não, os homens são muito fracos”. E ficava se perguntando: “Uma associação de mulheres poderia dar certo já que a dos homens não deu certo?”.

Esses rumores e críticas são frequentes ainda hoje. Os dirigentes da AYRCA também criticam a atuação da AMYK e conferem inexperiência às mulheres na organização da gestão. Isso obviamente é um reflexo do jogo político Yanomami que, estrategicamente, busca neutralizar qualquer possibilidade de poder de uma das associações, como analisei no capítulo 2. Porém, alguns aspectos merecem ser considerados mediante o excesso de críticas que as mulheres da associação vêm recebendo de boa parte dos homens.

Em 2019 as mulheres enfrentaram um processo de destituição da presidência da associação. A chapa que havia sido eleita na assembleia de 2019 teve seu pleito questionado. Na verdade, a Presidente destituída era Carina, que já vinha sofrendo críticas pela sua forma de atuação, como eu comentei anteriormente. Por um lado, sim,

incomodava professores e lideranças a forma centralizadora, que segundo eles, ela tinha de decidir as coisas. Também Carina residia em Maturacá o que levou pouca aceitação do seu mandato por parte de Ariabú. Os moradores dessa comunidade então se afastaram da AMYK e começaram a empreender críticas mais severas à atuação de Carina, questionavam a falta de transparência nas decisões políticas da associação e culpavam Carina por isso.

Como já tratei desse assunto no capítulo anterior, quero aqui trazer mais alguns detalhes de como essa destituição ocorreu e trazer mais um elemento para pensar os motivos que levaram a esse acontecimento. Além da preocupação com a constituição de um poder acima da sociedade, nos termos de Clastres (1979), há outros elementos em jogo nessas críticas que a AMYK recebe por parte de alguns homens, em especial por parte da AYRCA. Em 2019, quando fizeram a reunião para retirar a Carina da presidência, ela estava viajando para São Gabriel da Cachoeira resolvendo assuntos da associação. Os encabeçados pela mobilização se articularam em uma grande reunião na quadra da escola estadual, convidaram até o comandante do 5º PEF. Professores, lideranças de Ariabú e a diretora da AYRCA abriram a discussão, fizeram um abaixo assinado recolhendo a assinatura de centenas de moradores. Carina soube das movimentações por WhatsApp e como estava longe não pôde se manifestar muito. Na ocasião decidiram que a vice-presidente Luciana assumiria o cargo. O que deixava a comunidade Ariabú um pouco mais satisfeita por ela ser filha do Cacique de lá. O que é interessante nessa história toda são os boatos e as fofocas múltiplas que se desdobraram desse processo. Para justificar a decisão coletiva, cada um reforçava seu posicionamento atribuindo uma história diferente ao que levou à destituição da presidente. O clima esquentou entre as associações, porque boa parte das associadas de Maturacá não concordaram com a destituição e demoraram para aceitar Luciana como nova representante. Carina se afastou completamente da AMYK, aceitou a decisão coletiva e passou a participar menos da política das associações. Contudo, as críticas à AMYK não cessaram, a diretoria da AYRCA principalmente, em que consta majoritariamente homens, continuava com comportamentos relutantes a qualquer atuação das mulheres. Quando estive em Maturacá em 2020, levando os recursos do projeto “Mulheres em rede” que aprovamos, notei a baixa aceitação por parte desses dirigentes da AYRCA. Na ocasião, a AMYK começara dividir a sede com a AYRCA, elas tinham uma salinha bem pequena em que guardavam os equipamentos e artesanatos. Mas por todos os lados, os membros da AYRCA faziam questão de enfatizar que a sede não era delas e que elas precisam conseguir recursos para

construir seu próprio espaço. Inclusive esse assunto foi tema de várias reuniões que fizemos em que as mulheres apelavam para que os próximos projetos previssem a construção da sede.

Os membros da AYRCA reclamavam delas estarem naquele espaço, reclamaram também de as atividades do projeto terem sido todas ali e, um detalhe muito importante, mal participaram desses três dias de oficinas em que estiveram juntas. Na primeira reunião de abertura do projeto e entrega dos equipamentos comprados, as lideranças tradicionais participaram, mas os membros da AYRCA se ausentaram. Durante todo o mês de preparação das oficinas, as mulheres da diretoria eram cobradas por cada óleo diesel que usavam no gerador, por cada gentileza que pediam à AYRCA. Chegaram a mencionar que elas deviam pagar aluguel do gerador com diesel que estava ligado durante os três dias de oficinas. Apenas um dos membros acompanhou com mais afinco as atividades e se dispôs a apoiar em qualquer atividade necessária. Este era Vice-Presidente da AYRCA, casado com uma das conselheiras da AYRCA. Ainda assim, sua forma de se posicionar era bastante imponente, gostava de usar um tom de orientador da AMYK, o que incomodava algumas mulheres. Luciana negociava com todos esses opositores, mas as associadas reclamavam sobre a ausência de firmeza nas suas colocações, pois percebiam que a AYRCA estava sendo excessiva nas críticas e nas cobranças. Chegaram a se incomodar com a minha atuação no assessoramento da AMYK durante este projeto, assim como lá atrás haviam se incomodado com outras entidades de apoio, como o ISA, o Inpa e a Universidade de Boston.

Esses acontecimentos me chamaram a atenção durante todo o meu campo, cheguei a analisar essas relações opositoras entre associações na política interna na minha dissertação. E durante o doutorado me preocupava a forma sobre como isso deveria ser abordado sem cair em uma análise reducionista que atribui machismo aos homens Yanonami. Contudo, algo precisa ser considerado ao pensarmos sobre todas essas relações que os Yanonami compartilham com os brancos no seu dia a dia, os efeitos negativos disso podem se manifestar de variadas formas não somente por meio da sedentarização das comunidades, da escola de “branco” instituída nas comunidades, da presença da igreja e, conseqüentemente, a diminuição dos costumes Yanonami, não apenas a deterioração do território, míngua da caça e degradação dos rios e floresta. A colonização que instituiu a convivência diária dos Yanonami de Maturacá com os brancos pode também ter impactado nas relações de gênero, nas formas de pensamento e visões de mundo de homens e mulheres jovens sobre a feminilidade e a masculinidade.

Desde a chegada dos padres, os Yanonami passaram a lidar com novas visões de mundo. Hoje a presença dos Salesianos não é tida como imposição e, a essa altura, dificilmente os Yanonami gostariam que eles deixassem a região. Depois de mais de cinquenta anos, se acostumaram com as negociações cotidianas. Em detrimento disso, a igreja continua exercendo suas atividades de desobriga e sua influência quanto a valores cristãos. Batizados, casamentos monogâmicos, catequese, missas, enterros, orações durante as atividades da escola, são exemplos da presença da igreja católica na vida Yanonami. Depois de tantos anos, é difícil não supor que os valores cristãos ocidentais não tenham de alguma forma impactado a vida e as relações entre os Yanonami, sobretudo, os mais jovens, aqueles que nasceram e cresceram com a existência dos Salesianos na comunidade.

Como historicizado por Frederice (2020) houve um tempo na transição da vida comunitária para os cercamentos de terras que as mulheres ficaram sujeitas aos estigmas e regulamentação da igreja. O êxodo rural forçado fez com que o trabalho da mulher passasse a ser definido como um recurso natural à sustentação do capitalismo, retirando sua autonomia e criando hierarquias de gênero. Em Maturacá a vida reprodutiva das mulheres é bastante valorizada, seu conhecimento sobre a terra, sobre a saúde e vida dos corpos é o que confere sua autonomia e, como analisei anteriormente, as encoraja também na política externa. Contudo, para as mulheres professoras, por exemplo, os cuidados com a roça acabam sendo secundarizados em função da rotina de aulas e reuniões demandadas pelas escolas. Ao passo que muitos homens professores também se veem sobrecarregados por essas demandas. Além da sobrecarga pelo excesso de trabalho, as relações monetárias passam conviver juntamente com as relações de troca e o valor do dinheiro ganha um espaço entre algumas gerações. As duas associações, por exemplo, já negociam entre si mercadorias e serviços com valores referentes ao mercado.

O que quero propor, ainda que sem muitos relatos explícitos sobre a visão dos homens a respeito das mulheres em Maturacá, é que essa descredibilidade confiada às mulheres da diretoria da AMYK pode ser resultado também de um resquício de hierarquias de gênero projetada pelo cristianismo materializados na presença e influência dos salesianos. Isso fica mais perceptível quando se vê que as lideranças tradicionais e os mais velhos não disseminam o mesmo teor de críticas às mulheres da associação. Eles fazem suas críticas moderadamente e acompanham as atividades da associação com a devida observação. Fiscalizam o trabalho das mulheres assim como fazem com a AYRCA. Ao passo que os homens mais jovens, principalmente, membros da AYRCA

parecem desacreditar na política feita pela AMYK. Essa é uma sensação das próprias mulheres, que reclamam em praticamente todas as reuniões e assembleias sobre a falta de apoio da AYRCA.

Não quero me estender muito sobre essa análise porque ela é mais sugestiva que propriamente conceitual. Mas nos ajuda a pensar que a ontologia do capitalismo ocidental possa ter chegado a Maturacá e esteja sutilmente interferindo nas suas relações de trocas, relações de gênero e nas suas relações políticas.

4.6 Estratégias femininas aos desafios da colonização

Considerando todas as dificuldades enfrentadas pelos Yanomami, tanto as ameaças ao seu território quanto os conflitos internos decorrentes da colonização, torna-se crucial analisar como as mulheres dessa comunidade resistem e elaboram estratégias distintas para enfrentar cada obstáculo.

Conforme abordado nos capítulos anteriores, o bem-estar e a coexistência harmoniosa entre os Yanomami dependem grandemente da agência feminina. São as mulheres que desempenham um papel fundamental nas atividades diárias, cuidando do corpo, dos processos biomedicinais, cultivando as roças e produzindo boa parte dos alimentos consumidos na aldeia. Elas são responsáveis pela preparação da caça, pela neutralização de substâncias infecciosas e detêm o poder de gerir conflitos e ameaças, sejam eles provenientes dos homens ou de forças desconhecidas, através do preparo de alimentos e do uso de ervas em rituais.

É por meio do seu manejo da vida, conforme descrito por Overing (1991, 1999, 2004), que as mulheres garantem a produção de alimentos, lidam com a diversidade interna e promovem a coesão social. Portanto, quando observamos os relatos de aumento do desmatamento nas terras indígenas Yanomami, a invasão de milhares de garimpeiros ilegais, os elevados índices de desnutrição infantil, as mortes por malária e a deterioração dos serviços de saúde, é evidente que tais situações impactam diretamente as mulheres e seus corpos.

Conforme destacado por Guimarães (2019) no contexto das mulheres Sanumá, são elas que assumem a dianteira na comunicação com os profissionais de saúde, levando suas crianças aos postos médicos e buscando compreender os procedimentos e terminologias da medicina ocidental. Esse mesmo padrão se observa em Maturacá. As ameaças ao território resultam em sofrimento para as mulheres, que veem suas práticas

de cuidado interrompidas pela escassez de alimentos da floresta, pela restrição à livre circulação para coletar frutos e plantas medicinais e pela perda de tantos entes queridos com os quais conviviam e zelavam diariamente.

Além disso, as mulheres também enfrentam a imposição dos padrões de gênero ocidentais em seu contexto coletivo, estabelecendo uma relação hierárquica de poder que subordina as mulheres aos homens, levando ao apagamento de certas dimensões da vida social. Essa imposição se manifesta de diversas maneiras, seja por meio de pesquisadores que promovem visões distorcidas sobre as relações de gênero entre povos indígenas, como o caso do antropólogo Chagnon, que reduziu as mulheres Yanomami a meros alvos de violência, seja por parte de agentes do Estado que, ao atuarem nas comunidades indígenas, tendem a dar voz predominantemente à perspectiva masculina, negando a agência das mulheres nas decisões políticas.

O mundo ocidental e suas instâncias estatais adentram os territórios das comunidades, desorganizando o “tecido social”, e uma das primeiras frentes é a imposição de gênero ocidental, ancorada em uma forma de organização social baseada, especialmente, neste âmbito, onde relações de poder hierárquicas e de dominação-subordinação situam os homens como detentores de poder e da esfera pública na negociação da vida social, e as mulheres figuram como meras coadjuvantes, subordinadas. A imposição dessa masculinidade desarticula a vida social e a violência do colonizador se instaura. (GUIMARÃES, 2019, p. 591).

Apesar dos desafios, as mulheres Yanomami continuam a desenvolver estratégias de resistência e agora ocupam o centro dos espaços interétnicos. Para tanto, criaram uma associação com o propósito de fazer ouvir suas demandas e persistem na luta política por reconhecimento. É importante ressaltar que a participação política das mulheres Yanomami não se limita à associação; pelo contrário, ela é uma manifestação da vida social como um todo, na qual a prática política já está intrinsecamente inserida no cotidiano. A adoção desse modelo externo de protagonismo político de gênero não representou dificuldades significativas para elas, pois já ocupavam esse espaço nos âmbitos domésticos, nas aldeias e além delas, no contexto Yanomami.

Após a fundação da AMYK, as mulheres Yanomami passaram a participar das reuniões do CONDISI, onde passaram a apresentar suas preocupações com a saúde na comunidade, especialmente diante dos inúmeros casos de malária e mortalidade infantil. Em 2020, durante minha presença no campo, ocorreram oito óbitos de crianças em menos de dois meses. As integrantes da AMYK reuniram-se para compilar uma lista detalhada das dificuldades enfrentadas no atendimento do posto do DSEI. Essa lista tinha como

objetivo auxiliar uma conselheira da AMYK que participaria de um encontro sobre saúde promovido pela SESAI em Boa Vista.

As mulheres Yanomami enfrentam o medo decorrente das ameaças aos seus territórios. Para elas, a terra é essencial no processo de formação de seus corpos, na criação das crianças e na preservação de sua comunidade. É no território que se cultivam alimentos e plantas fundamentais para o desenvolvimento de indivíduos corajosos. Elas domesticam plantas da floresta para rituais como o *Yapēmou*, realizado durante a puberdade feminina. Em suas roças e quintais, cultivam frutas e plantas medicinais para fortalecer a imunidade. Durante a pandemia, a iniciativa das mulheres foi crucial para evitar um número ainda maior de mortes. Luciana, por exemplo, compartilhou comigo pelo WhatsApp que suas avós e tias constantemente manipulavam raízes para reforçar a imunidade, usando recursos naturais como mel de abelha, casca de *saracura*, *carapanaúba* e *kinina*.

Nossas conversas virtuais durante a pandemia também revelaram o uso da raiz da planta *harokiki* para tratar doenças como mal-estar, febre e dor de garganta. As mulheres ralam essa raiz e a aplicam no corpo da pessoa doente ou oferecem o suco para ingestão. Quando o território é ameaçado, isso significa uma sentença de morte para a comunidade. Essas práticas demonstram a profunda conexão das mulheres Yanomami com a terra e suas plantas medicinais, fundamentais para sua sobrevivência e bem-estar.

Breve menção a essas práticas e saberes tradicionais das mulheres Yanomami revela sua atuação multifacetada na defesa de seu povo. Elas empregam esses conhecimentos e sua relação com a natureza, além de se articular coletivamente por meio da associação, buscando melhores condições no atendimento à saúde. Quando o território é violado, isso se torna uma sentença de morte, afetando profundamente essas mulheres ao privá-las do principal recurso para o cuidado com a saúde. A degradação do território também limita a autonomia e a criatividade feminina.

A AMYK se destaca por estabelecer relações distintas com as estruturas de poder, não apenas buscando soluções para os problemas locais, mas também transformando padrões tradicionais de engajamento político com os centros de poder. Isso possibilita a emergência de uma nova configuração política na qual a identidade étnica e a interação sicionatural vital, incluindo elementos não humanos, estão em diálogo no campo político. Essa ação de “societarização”, ao adotar os modelos organizacionais modernos da sociedade nacional, torna-se um meio de fortalecer e reconhecer a tradição. A AMYK exemplifica como as mulheres Yanomami estão institucionalizando seus espaços

políticos de organização e aderindo ao modelo associativo para legitimar as reivindicações e vozes políticas Yanomami.

Outro aspecto digno de consideração são as narrativas discursivas contrárias aos Yanomami durante este período de grande exposição midiática. Historicamente, a imagem atribuída aos Yanomami pela sociedade nacional tem sido predominantemente negativa, muitas vezes enraizada e cristalizada ao longo do tempo. A população envolvente tende a projetar sobre eles as expectativas associadas ao estereótipo do “índio bom selvagem”, uma representação idealizada e hiper-real, como discutido por Alcida Rita Ramos (1995). O exotismo atribuído aos Yanomami, de maneira geral, assume duas facetas: de um lado, há a percepção distorcida deles como “povos violentos”, perpetuada e amplificada por Napoleon Chagnon (2014), e a visão deles como “povos hipersexualizados”, conforme descrito por Jacques Lizot (1988); de outro lado, existe a representação do Yanomami como herói, triunfante sobre as adversidades causadas pela “corrida do ouro”. Esta última perspectiva, enfatizando os massacres sofridos devido a ataques e epidemias provocadas por garimpeiros e fazendeiros (RAMOS, 1993), foi mais tarde reforçada com o lançamento do documentário “Segredos da Tribo”, dirigido por João Padilha, que ampliou o olhar sobre os Yanomami como vítimas da violência perpetrada por pesquisadores não indígenas. Assim, construiu-se uma imagem do que significa ser Yanomami, assemelhando-se à descrição de Ramos (1995) sobre o “índio hiper-real”, uma representação indígena que se alinha aos interesses das políticas indigenistas.

No passado, as figuras indianistas de José de Alencar e Gonçalves Dias alicerçaram muitos sonhos nacionalistas brasileiros e depois se prestaram à verve sardônica dos modernistas dos anos 20; e na visão pós-moderna dos “amigos do índio” também não falta uma boa dose de romantismo, quando se demanda dos índios, se não um exotismo redentor, no mínimo uma inquebrantável integridade de princípios: morrer, se preciso for, mas defendendo suas terras, resistindo ao assédio dos poderosos, repelindo a corrupção, denunciando os descabros. Quanto mais estóico e resistente a tentações for o índio, mais merecedor ele será da solidariedade dos brancos. Cooptação, assim como poder, não é programa de índio. (RAMOS, 1995, p. 5)

Durante as décadas de 1970 a 1990, essas percepções negativas dos Yanomami persistiram, exacerbadas pela visão do Estado, especialmente do governo militar, que os considerava um obstáculo ao desenvolvimento nacional. Os militares acreditavam que os Yanomami não apenas representavam um empecilho aos projetos de desenvolvimento, mas também poderiam eventualmente se tornar um movimento separatista e estabelecer

um país independente, dado seu *status* como indígenas em uma região de fronteira. Essas concepções distorcidas foram gradualmente perdendo força à medida que os Yanomami ganharam visibilidade na luta global contra o desmatamento, sendo reconhecidos como os “guardiões da floresta” e, por consequência, do futuro do planeta.

No entanto, com a eleição de Jair Bolsonaro, ressurgiu a ideia de que os Yanomami representam um obstáculo ao desenvolvimento da Amazônia, em parte devido ao fato de que o ex-presidente nunca ter abandonado essa noção em relação aos povos indígenas em geral. Ao longo de seu mandato, à medida que a situação dos Yanomami ganhava destaque na mídia, essa compreensão do presidente se disseminava entre seus apoiadores e entre aqueles que defendiam um liberalismo ultrapassado, focado exclusivamente na exploração imediata dos recursos naturais. Dentro do movimento dos garimpeiros, por exemplo, argumentava-se que eles impulsionavam a economia, estimulavam o mercado, enquanto os Yanomami apenas geravam problemas e custos para o Estado.

À medida que os Yanomami intensificavam sua luta pela sobrevivência, denunciavam invasões de garimpeiros e enfrentavam epidemias, essa visão negativa se ampliava, encontrando eco inclusive em alguns veículos de imprensa digital e mais fortemente nos canais de direita das redes sociais. Uma matéria publicada em 03 de fevereiro de 2023 pela Revista Oeste ilustra esse esforço de construir uma narrativa anti-indígena, a revista abordou o tema do infanticídio entre os Yanomami, referindo-se a uma situação particular para manipular os números. Sem apresentar dados que sustentem sua argumentação, tentou reforçar a narrativa preconceituosa comum sobre os costumes culturais e o estilo de vida Yanomami, culpando os próprios indígenas pela crise que estavam enfrentando. O cerne da reportagem consistiu em atribuir aos Yanomami a responsabilidade pela mortalidade na Terra Indígena, pelas doenças e pela desnutrição. Além disso, retomaram a retórica contra organizações do terceiro setor e, sem referências sólidas a estudos científicos ou antropológicos validados metodologicamente, associaram a situação dos Yanomami a uma perspectiva de “preservação cultural”³⁷.

A falta de dados concretos sobre a realidade e a negligência quanto à leitura de pesquisas antropológicas realizadas na região levam à disseminação de análises inconsistentes sobre os Yanomami, suas crenças e, principalmente, suas ações diante das

³⁷ Acesso a notícia: <https://revistaouest.com/revista/edicao-150/o-outro-lado-do-drama-ianomami/>

ameaças aos seus modos de vida. Embora eu não pretenda dedicar uma grande parte do texto à contestação do artigo em questão, dado seu baixo alcance entre a sociedade em geral, é relevante mencioná-lo como um exemplo de como a visão negativa sobre os Yanomami vem sendo ressuscitada e atualizada nos últimos anos. Na mesma linha discursiva, a Ministra da “Mulher, Família e Direitos Humanos” do governo Bolsonaro, Damares Regina Alves, empenhava-se em defender uma lei que criminalizasse especificamente povos indígenas por infanticídio. A Ministra, que sempre insistia em polemizar o assunto e torná-lo o centro da pauta indígena no governo, chegou a distorcer dados sobre o infanticídio em aldeias indígenas para inflamar o discurso anti-indígena³⁸. Tais narrativas, tinham por objetivo endossar o projeto do governo Bolsonaro de resgatar uma doutrina do governo militar em que os povos indígenas eram vistos como impedimento ao progresso (RAMOS, 1990).

Ao contrário dessa perspectiva, os Yanomami não se encontram em um estado inerte de manutenção rígida de seus hábitos culturais, e nem as entidades indigenistas e antropólogos advogam pela simples preservação desses costumes. Portanto, um dos objetivos desta tese é também demonstrar, por meio do exemplo da associação das mulheres, como os Yanomami estão constantemente inovando em seus modos de vida e lutando para contornar as dificuldades trazidas pelo contato com os não indígenas, demonstrando grande criatividade e resiliência.

A situação atual dos Yanomami está relacionada a uma noção purista e estereotipada de cultura indígena, que não está a serviço da preservação de seus modos de vida, mas sim instrumentalizada como uma ferramenta de poder sobre esse povo. Nesse sentido, Edward Said, em seu livro “Orientalismo” (1978), examina como o Oriente (especificamente o mundo árabe e islâmico) foi representado, interpretado e entendido pelos acadêmicos, escritores e artistas ocidentais. Ele argumenta que o orientalismo não era uma busca objetiva do conhecimento, mas sim uma construção ideológica que servia aos interesses do poder colonial e imperial.

Segundo Said, há uma visão essencialista do Oriente mantida por muitos orientalistas, retratando-o como uma entidade fixa e substancial. Essas representações foram desenvolvidas para justificar o domínio imperial, reforçando estereótipos e estabelecendo uma dicotomia entre o “Oriente misterioso” e o “Ocidente racional”. Essa

³⁸ <https://noticias.uol.com.br/confere/ultimas-noticias/2019/08/09/damares-alves-infanticidio-indigena-e-comissao-de-anistia-uol-confere.htm>

visão estereotipada do “outro” é fundamental para a manutenção do poder colonial, perpetuando a superioridade ocidental.

Para Said, a cultura não é algo inerente e natural, mas sim uma construção social moldada por contextos políticos, históricos e ideológicos. A representação dos Yanomami como indígenas inertes produz uma visão exótica, misteriosa e inferior desse povo, justificando assim a dominação política e econômica sobre seu território e o avanço do garimpo. Nos termos de Said, a noção de cultura está relacionada à ideia de “outroing” (tornar o outro), criando uma dicotomia entre “nós” (ocidentais) e “eles” (orientais). Sua crítica ao essencialismo cultural é apresentada no orientalismo, onde a cultura é vista como algo estático, homogêneo e intrinsecamente ligado à identidade de uma região. Essa visão essencialista contribui para a simplificação e estereotipação de um povo, negando sua diversidade interna.

A negligência em compreender o contexto obscurece a realidade. É ingênuo acreditar que apenas ensinar os hábitos dos não indígenas aos Yanomami resolverá os problemas que enfrentam. Na verdade, eles já têm conhecimento desses hábitos, e muitas comunidades já os adotam. Essa perspectiva é prejudicial e visa empobrecer a população indígena, ao sugerir que viver como nas grandes cidades trará qualidade de vida. Os Yanomami são mais perspicazes do que isso e já sabem quais aspectos do contato com os não indígenas pode lhes ser útil. Eles entendem como reinterpretar essa relação e adaptar os aspectos não indígenas de suas vidas ao seu contexto. Além disso, sabem como promover ideias alinhadas com a conjuntura geopolítica e macroeconômica, integrando práticas de desenvolvimento sustentável que envolvem uma economia em harmonia com a biodiversidade³⁹. Essa abordagem reflete o que há de mais moderno no mercado global. Assim, eles incorporam essa retórica do desenvolvimento sustentável e expandem seu alcance, reconhecendo os diversos agentes da natureza.

Ao apresentar a AMYK, busco também desmentir a falácia desses pressupostos sobre a estagnação cultural dos Yanomami e a completa ausência de evidências objetivas que comprovem que a suposta manutenção de costumes os levou ao quadro emblemático

³⁹ A noção de biodiversidade tem ganhado espaço no contexto do mercado e está se tornando uma área que tem recebido atenção significativa de acadêmicos e especialistas. Autores Pavan Sukhdev (2000) e Thomas E. Lovejoy destacam a importância de integrar a biodiversidade nas práticas empresariais. Tais elaborações acadêmicas têm aparecido nos discursos ambientalistas e, algumas vezes, acionada em defesa de povos e comunidades tradicionais. Em alguns casos, as noções de sustentabilidade e biodiversidade estão presentes nas novas noções de economia indígena em contraposição a lógica de consumo da sociedade capitalista, como é possível encontrar nos projetos da FOIRN: <https://foirn.org.br/economia-sustentavel-indigena-foirn/>.

de letalidade. No capítulo dois, aponte o projeto *Yaripo*, descrevendo como a iniciativa visa gerar renda para as famílias na comunidade de forma sustentável, sem causar degradação ao território e proporcionando autonomia aos Yanomami nas relações econômicas com os não indígenas. Esse exemplo, centrado especificamente em Maturacá, região erroneamente rotulada pela reportagem acima mencionada como uma “comunidade em total isolamento”, demonstra como os Yanomami não estão alheios às dinâmicas do mercado; ao contrário, buscam inovar em alternativas para essas relações que já lhes são impostas.

Para evitar que os jovens Yanomami se envolvam no trabalho precário do garimpo, eles encontraram no ecoturismo uma maneira de controlar a inevitável influência dos não indígenas em suas terras e uma estratégia econômica para adaptar-se aos novos modelos produtivos: recebem os não indígenas para visitas, enquanto cultivam suas roças e oferecem a eles os alimentos e produtos ali produzidos, tornando-os produtos de alto valor agregado, considerados raros nas grandes cidades. Na mesma terra indígena, algo semelhante é feito pelos Sanoma, que cultivam cogumelos comestíveis, comercializáveis a um alto custo para a culinária sofisticada das grandes cidades⁴⁰. Em Maturacá circula a ideia de expansão de novas formas de economia ligadas à produção de produtos de alto valor agregado, como cacau e castanha-da-amazônia, para os centros urbanos e o mercado externo.

As mulheres Yanomami, por exemplo, demonstram uma habilidade singular ao potencializar os modelos de relação dos *nape* com as mercadorias, agregando novas possibilidades à dinâmica produtiva. A AMYK foi criada também com o intuito de desenvolver a cadeia produtiva dos artesanatos das mulheres e lançá-la ao mercado. Por meio da comercialização dos artesanatos, elas geram fonte de renda para as famílias, ampliam o acesso às mercadorias dos não indígenas e respondem à ignorância daqueles que consideram o território Yanomami improdutivo.

⁴⁰ O cogumelo enquanto produto de comercialização é o resultado de um trabalho desenvolvido nos últimos entre o ISA e a Hutukara Associação Yanomami. Fruto da pesquisa liderada por jovens indígenas Yanomami, mais especificamente os Sanöma, sobre os alimentos que fazem parte da sua dieta. O projeto deu origem à série “Enciclopédia dos Alimentos Yanomami: cogumelos” e apresenta uma realidade pouco conhecida dos hábitos alimentares indígenas. É um exemplar elaborado em conjunto entre indígenas e não indígenas de várias instituições, a saber: professores Sanöma, da região de Awaris, as instituições Hutukara Associação Yanomami (HAY), Instituto Socio Ambiental (ISA), Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto Nacional de pesquisa da Amazônia (INPA), Instituto de Micologia de Tottori do Japão, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP), Instituto de Botânica (IBt) e do Instituto ATÁ. Sobre o cultivo dos cogumelos Sanomá ver https://pib.socioambiental.org/pt/San%C3%B6ma_-_Cogumelo_Yanomami

As mulheres não se submetem à lógica do capital, pois a produção artesanal enfatiza a autonomia de cada artesã e segue uma cultura de manejo da matéria-prima própria das mulheres Yanomami. Além disso, a comercialização dos artesanatos serve como um contra-argumento a duas linguagens: a dos liberais produtivistas, com suas tendências de privatização da terra e do solo, e a dos conservacionistas, cooptando estrategicamente esses ativistas para defender a importância do território para além das fronteiras Yanomami.

As Yanomami defendem a terra e a sobrevivência de seu povo contra as políticas econômicas do capitalismo, tornando-se um escudo eficaz contra a degradação das vidas Yanomami e a deterioração do território pelas frentes expansionistas. Através da associação, elas valorizam o artesanato e se opõem à expropriação de suas terras e à devastação ecológica. Considerando que o desenvolvimento produtivo aos moldes capitalista pressupõe a separação dos produtores de suas terras, a privatização do solo e a mercantilização dos recursos naturais, as mulheres Yanomami atuam na contramão dessa lógica e, portanto, podem ser consideradas um eixo eficaz e potente de resistência e luta pela preservação do território Yanomami.

Essa percepção fica evidente ao examinarmos o histórico da participação das mulheres Yanomami no mercado de artesanato. Como discutido no capítulo três, elas estabeleceram a associação com o objetivo de iniciar a comercialização, sem aspirações de produção em massa ou padronização de produtos. Posteriormente, à medida que se sentiam mais confortáveis com a ideia de expansão no mercado, buscaram projetos para capacitação e atração de novos compradores. Um exemplo disso, a associação aprovou duas vezes um projeto no edital do Fundo Elas para fortalecer suas capacidades e aprender mais sobre precificação e cadeia produtiva.

Atualmente, além de fornecerem artesanato para a loja Wariró, as mulheres também são fornecedoras da loja 55 Designer, especializada em móveis planejados, e para a Incausa, nos Estados Unidos, como mencionado em capítulos anteriores. O artesanato Yanomami tornou-se um produto de alto valor agregado, sendo comercializado como artigo de decoração e interiores em lojas voltadas para a classe média alta brasileira. Devido às desafiantes questões logísticas, ainda é difícil para as Yanomami vender em grandes volumes. No entanto, quando consultadas, expressam o desejo de expandir tanto a produção quanto a comercialização e criar estratégias para resolver as dificuldades logísticas, evidenciando uma realidade que destoa completamente da ideia de improdutividade e isolamento.

Além disso, não são apenas as mulheres Yanomami de Maturacá que estão dispostas a levar seus artesanatos para o mercado externo. Em uma cena do filme “A Última Floresta”, um depoimento de Ehuana Yanomami confirma as análises até então apresentadas. Ela afirma: “Os antepassados não nos ensinam à toa. Seria bom criar uma associação de mulheres. Poderíamos trocar mais cestos por alimentos. Os cestos ensinados por *Mamurona*. Assim, poderemos depender menos dos homens. Nós, mulheres, podemos tecer mais, se estivermos juntas”.

A declaração de Ehuana ilustra como as mulheres aspiram a apropriar-se de modelos não indígenas para facilitar o diálogo com eles. É evidente que os Yanomami não estão isolados. Pelo contrário, estão expostos a um contato agressivo com forasteiros que adentram o território em busca de extrair seus recursos, deixando os Yanomami em estado de vulnerabilidade na ausência desses recursos. Apesar disso, os Yanomami continuam a resistir e a desenvolver estratégias para tornar essas relações de contato menos hostis ou estabelecer relações com não indígenas que tenham uma moralidade mais alinhada aos seus costumes.

O discurso anti-indígena apresenta uma contradição. Por um lado, muitos consideram que o processo de incorporação de objetos estrangeiros ou a presença dos indígenas na cidade levaria a uma gradual perda cultural, uma vez que a cultura material poderia ser substituída, resultando em uma mudança nos modos de vida e na forma de conceber o mundo (SENRA, 2020). Por outro lado, argumentam que a política indigenista no Brasil mantém os indígenas em um estado de isolamento que limita seu acesso às comodidades e confortos proporcionados pelas mercadorias não indígenas. No entanto, como podemos observar, nada disso é comprovado. Os exemplos são abundantes em demonstrar como os Yanomami são capazes de articular elementos culturais diversos no diálogo interétnico. Além disso, sabem adaptar-se aos modelos não indígenas de negociação, trocas e práticas políticas.

À guisa de uma conclusão

Ao longo deste trabalho, procurei compreender e analisar a agência feminina Yanonamĩ. Tal inquietação iniciou-se no mestrado e se desdobrou aqui. Assim, esta tese tentou, ao máximo, abordar os fatos circundantes a associação para embasar os argumentos sobre a participação política das mulheres Yonanamĩ, mas isso não foi, completamente possível por duas razões: a primeira delas foi a pandemia da COVID-19 que, como dito anteriormente, interrompeu meu trabalho de campo, com o qual não pude mais retomar; a segunda razão está relacionada a minha própria dificuldade de acompanhar simultaneamente a velocidade com que as mulheres Yanonamĩ expandem suas atuações na política indígena, dada a alta demanda que as ameaças ao território propiciam. Desde que saí de campo em março de 2020, busquei acompanhar todos os acontecimentos com os Yonanamĩ à distância, seja no trabalho com a rede de pesquisadores, no monitoramento dos dados sobre a saúde, sobre o garimpo, seja nas atividades que as associações foram mobilizando na tentativa de garantir a integridade física deste povo. Nesse trajeto, as mulheres Yonanamĩ da AMYK estiveram presentes nas reivindicações e apelos ao Estado pela proteção do território, estiveram à frente, principalmente, porque o aumento da invasão garimpeira e do desmatamento, implicava diretamente na vida delas. Relatos de violência contra mulheres por garimpeiros, relatos da letalidade infantil Yanomami, a ausência de alimentos nas comunidades devido ao confinamento e as notificações de casos de COVID-19 e malária, gerou preocupação na AMYK. Muitas coisas aconteceram nos últimos quatro anos, principalmente para as mulheres Yanonamĩ que viram a necessidade de ecoar suas vozes para além das relações políticas intracomunitárias. Apesar das limitações, procurei me informar de quase todas as atividades da AMYK na luta pela defesa do território. Mas meus esforços foram insuficientes e esta tese, infelizmente, postergou alguns fatos.

Enquanto escrevo este texto as mulheres seguem sua luta, obviamente a continuidade da observação dos fatos é prejudicada pelos prazos que o Doutorado precisa cumprir. Por exemplo, não foi possível acompanhar e analisar a presença da AMYK no desfile da Escola de Samba Salgueiro, na Sapucaí, no Rio de Janeiro, que levou, como tema, para a avenida os Yanomami no carnaval de 2024. Além disso, a proposta de desintração dos garimpeiros da TIY e a resolução da situação de letalidade Yanomami segue sendo pauta nas políticas públicas de vários ministérios após a criação da “Casa de

governo”. Com isso, a atual presidente da AMYK segue acompanhando as ações e tentando o diálogo com as várias frentes do governo e autoridades ministeriais para que as ações sejam mais atentas, possível, a realidade de cada região e subgrupo da TIY. A AMYK segue defendendo os interesses das mulheres Yonanami e endossando que as demandas femininas podem sofrer variações que merecem ser observadas.

Reconhecendo as fragilidades e os desafios que este trabalho pode enfrentar, tentei minimamente refletir sobre essa agência feminina na produção da vida social e como ela se desdobra em outras formas de atuação política, olhando para alguns fatos específicos após a criação da AMYK. Procurei pensar o fenômeno da associação de forma aticulada com a participação das mulheres no manejo da vida e a formação da comunidade. Argumentei que esses processos são demasiadamente coletivos e assim como as mulheres produzem conhecimento, cuidado e manjeam alteridades coletivamente, elas também procuram fazer política da mesma maneira. A centralidade das minhas observações está em dizer que os modelos não-indígenas de organização não geraram estranhamento nas mulheres Yonanami, pois já estavam acostumadas a lidar com as alteridades no âmbito das relações entre comunidades e diferentes universos. Foi possível identificar que a noção de política para as mulheres Yonanami sempre articulou múltiplos seres, inclusive desconhecidos, como lembrado por Stengers (2018), e isso corroborou para que elas rapidamente dominassem os padrões ocidentais burocráticos de negociação. A AMYK atualizou alguns aspectos políticos na agência feminina Yonanami, mas, nem de longe, é a mais inédita arena de articulação pela qual passaram. À guisa de conclusão, retomarei alguns desses pontos e tentarei desenvolver um pouco mais essa ideia para traçar considerações a respeito das mulheres Yanonami.

No primeiro capítulo busquei contextualizar a região Maturacá dentro do território Yanomami, apresentei esse subgrupo Yonanami, suas especificidades na história de ocupação do território e aspectos sociolinguísticos. Essa apresentação breve e de praxi nunca é dispensável em um trabalho etnográfico sobre este povo indígena. Nesse mesmo capítulo iniciei as discussões sobre gênero, a temática norteadora do objetivo principal. Em uma articulação literária entre autoras dedicadas ao estudo da “Economia moral da intimidade”, (OVERING, 2003; MCCALUM, 2013; BELLACASA, 2012; BELAUNDE, 2001), inspirei-me para pensar como os processos de formação da socialidade indígena estão centrados em uma relação de complementaridade entre agências femininas e masculinas, dialogando de forma dinâmica com as nuances do interior e exterior. Ao compreender a importância dada pelos povos indígenas às práticas do cotidiano, pude

olhar para a associação das mulheres Yonanami como uma extensão dos seus modos de compartilhar experiências individuais e projetar às relações coletivas. Essa discussão suscitou a análise da participação das mulheres na produção da vida social Yonanami. Nesse momento, concentrei os olhares para a literatura etnográfica Yanomami na tentativa de situar as mulheres nas narrativas mitológicas que contam sobre o surgimento dos mundos e da humanidade.

Os aspectos cosmológicos da vida social Yonanami e as interpretações míticas não foram exatamente um dos objetivos desta tese, justamente, por não ter sido um conteúdo de muito contato no meu trabalho de campo. Para tanto, adentrei parcialmente na vasta bibliografia antropológica sobre os Yanomami para me certificar de que as mulheres estiveram nesse processo de formação da humanidade. Embora destaco as diferenças entre os subgrupos linguísticos, as etnografias de outras regiões foram fundamentais para orientar os meus dados (KOPENAWA, 2015; GUIMARÃES, 2005; ALBERT, 1985; ALÈS, 2000; RAMOS (1990); KELLY (2005). Pude cotejar alguns principais autores na tentativa de encontrar algum denominador comum que explicasse o papel da agência feminina na produção da vida social. A bibliografia especializada comprova, as mulheres Yanomami possuem notável importância na cosmologia e as relações de gênero versam sobre a complementaridade entre os sexos tanto no manejo da vida cotidiana quanto nas relações políticas com outros seres e outros Yanomami.

O segundo capítulo foi, em boa parte, construído a partir da dissertação de mestrado. Os dados etnográficos retirados dos primeiros trabalhos de campo acrescidos de algumas atualizações cronológicas e outras interpretações. Nesse capítulo busquei atender-me para o contexto político da região Maturacá, incluindo as duas associações (AYRKA e AMYK) e a organização dos papéis de liderança. Contemplar essa organização política, além de ter situado a AMYK nesse emaranhado de papéis, levou a entender como a complementaridade pode definir o contexto político de Maturacá. Há uma quantidade significativa de líderes políticos, entre xamãs e representantes, e os Yonanami não abrem mão dessa variedade. Observei uma transformação estratégica no discurso político indígena, marcada pela combinação de conhecimentos cosmológicos tradicionais com conceitos e práticas políticas dos brancos. Há uma importante transformação na estrutura de liderança na comunidade Yonanami, evidenciando a multiplicação e diversificação das lideranças, em contraposição a uma concentração excessiva de poder. A criação da Associação de Mulheres Yonanami representa não apenas uma busca por representatividade política, mas também uma forma de diluir o

poder entre diferentes grupos e gêneros, ampliando a participação e garantindo uma voz mais equitativa nas negociações e decisões interétnicas. Essa abordagem desafia as concepções tradicionais sobre sociedades indígenas e, ao mesmo tempo, oferece uma perspectiva inovadora sobre o papel da política e da liderança nas comunidades Yanomami.

A análise ainda ressalta a interseção entre os modos tradicionais e contemporâneos de “governança” Yanomami, com líderes que se orientam tanto pela cosmologia tradicional quanto pelos conhecimentos adquiridos no contato com a sociedade nacional. Essa adaptação dinâmica reflete uma abordagem de “índio interétnico”, conforme delineado por Ramos (1987), que busca conciliar os modos de ser indígena com as formas contemporâneas de expressão e ação política. Por fim, a compreensão da cosmologia Yanomami como um instrumento político e estratégico ressalta a importância da constante renovação e interpretação das tradições, moldadas pelo contexto em transformação e pelas necessidades da comunidade. Essa visão em movimento da cosmologia (BARTH, 2000), combinada com a valorização das trajetórias pessoais dos líderes, contribui para uma compreensão mais holística e dinâmica da “governança” Yanomami em Maturacá.

Com relação à participação das mulheres Yanomami na esfera política, longe de ser uma novidade, remonta aos modelos tradicionais da sociedade Yanomami, onde o consenso e as longas discussões desempenham um papel crucial no processo decisório. Historicamente, ativas na vida política e social, as mulheres Yanomami sempre influenciaram as tomadas de decisão, seja nos diálogos cerimoniais, como o *himõ*, seja no controle da raiva e do mau-humor, como as *Wayõma*, emissárias da paz. O surgimento da AMYK marca uma nova fase na participação política das mulheres, oferecendo-lhes um espaço formal para contribuir ativamente nos processos decisórios, não apenas nas questões ritualísticas, mas também em reuniões e debates relacionados a projetos e demandas comunitárias. A presença e atuação das mulheres através da AMYK fortalecem o equilíbrio entre as lideranças tradicionais e as lideranças das associações, ampliando a representatividade e diversidade no cenário político Yanomami. Assim, a inserção das mulheres Yanomami no universo cosmopolita contemporâneo não apenas reconhece e valoriza suas contribuições históricas, mas também reforça sua capacidade de enfrentar desafios e negociar com a alteridade branca.

No terceiro capítulo me debrucei sobre os acontecimentos mais significativos da AMYK, separei esses acontecimentos em dois tópicos de análise, a atuação para política no campo interétnico e a atuação dentro da comunidade. Esses espaços interagem entre

si, mas possuem diferentes graus de aproximação. Os acontecimentos narrados serviram para reafirmar a presença das mulheres na produção da vida social e nas relações políticas e concluir que a agência feminina é exercida em ambientes coletivos. Detalhei momentos nas assembleias, em eventos dentro e fora da comunidade e também algumas intercorrências que marcaram a trajetória de amadurecimento da associação. A análise revela a interconexão profunda entre a vida política e a vida cotidiana das mulheres Yanonami. Longe de uma dicotomia entre público e privado, as mulheres desempenham papéis políticos tanto no âmbito doméstico quanto na esfera pública, com habilidade e influência significativas. A associação AMYK surge como uma extensão natural dessas práticas cotidianas, oferecendo um espaço onde as mulheres podem reunir-se, compartilhar conhecimentos, fortalecer suas redes de cooperação e desenvolver suas habilidades políticas. Essa coexistência harmoniosa entre o político e o doméstico reflete-se nas atividades diárias das mulheres Yanonami, desde o cuidado com a roça até os rituais de cerimônia fúnebre, onde a convivialidade e o humor desempenham papéis centrais. Essas práticas não só fortalecem os laços entre as mulheres, mas também moldam valores morais importantes na sociedade Yonanami, como coragem, cooperação, confiança e cuidado mútuo. Foi possível compreender como a participação política das mulheres Yanonami é profundamente enraizada em suas práticas cotidianas de cuidado, compartilhamento e cooperação. Elas não apenas desafiam as representações ocidentalizadas, mas também moldam ativamente suas próprias identidades e comunidades, tanto no âmbito doméstico quanto no público, fazendo da associação uma extensão da vida política das mulheres Yanonami e um espaço vital para a preservação de suas redes de confiabilidade e cooperação, bem como para o fortalecimento de sua influência e autonomia no mundo contemporâneo.

A criação da AMYK foi motivada pela ideia de transportar os hábitos de convivência doméstica para um novo espaço, proporcionando um ambiente exclusivo onde as mulheres podem se reunir, produzir artesanato em conjunto, expandir suas redes de troca e gerar o *puhi* – alegria – o elemento moral e ético mais enfatizado pelos Yanonami. A ênfase na convivência e na ética do cuidado entre as mulheres reflete a importância das relações diárias baseadas na confiança e cooperação. Por valorizarem a coletividade, as mulheres Yanonami consideram que o mais importante da associação é poder intensificar as práticas aglomeradas de mulheres, possibilitando um ambiente de cooperação e confiança feminino comumente encontrado nos ambientes domésticos. A AMYK é vista como um espaço que restaura a antiga prática uxorilocal de concentração

de mulheres, proporcionando um meio para elas se reconectarem e preservarem os modelos tradicionais de convivialidade feminina em um contexto de mudanças e pressão externa. Considero que o ponto central desta tese está em ter identificado, a partir das próprias mulheres Yanonamĩ, que o principal papel da associação foi ter possibilitado uma forma de manter as trocas coletivas e o agrupamento de mulheres, reproduzindo as atividades cotidianas e ritualísticas que nutrem as redes de confiabilidade e cooperação pré-existentes entre mulheres co-residentes no ambiente doméstico. A regra uxorilocal de casamentos Yanonamĩ possibilitava que as mulheres convivessem sempre ao lado de suas co-residentes, no entanto tal regra acabou por sofrer disfunções devido a interferência de vários fatores que levaram ao afastamento geográfico das mulheres parentes mais próximas. A AMYK, por sua vez, devolve esse ambiente coletivo de mulheres, possibilitando o reencontro entre co-residentes e a perpetuação das redes de confiança feminina.

Do ponto de vista da política indígena, a associação não se limitou apenas a ser um meio de comercialização dos artesanatos, mas tornou-se um espaço feminino de defesa dos direitos territoriais e ambientais do povo Yanomami. As mulheres Yanonamĩ conseguiram articular suas demandas com a retórica ambientalista e os interesses de organizações do terceiro setor, estabelecendo parcerias estratégicas que ampliaram sua influência e capacidade de negociação com os órgãos governamentais.

Dentro desse contexto, a AMYK representa um exemplo de como as tradições culturais podem ser mobilizadas como recursos estratégicos em meio a processos de diálogo interétnico e de luta por direitos. Sua trajetória destaca a importância de reconhecer as múltiplas dimensões da resistência indígena, que muitas vezes se manifesta não apenas em confrontos diretos, mas também em iniciativas que visam a consolidação da identidade étnica e a defesa dos territórios tradicionais de maneira sustentável.

A AMYK, usando os moldes legais e jurídicos ocidentais, demonstra uma estratégia para proteger as relações ontológicas das mulheres Yonanamĩ, refletindo uma transformação dos efeitos do contato interétnico. Essa associação, ao reforçar as tradições e defender o território, não está apenas garantindo os direitos territoriais e reforçando a identidade étnica, mas também está desafiando a política unilateral estruturada pelo colonialismo ocidental. Para tanto, as mulheres Yonanamĩ estão colocando a natureza como sujeito e agente das relações políticas dentro do território, a fim de resistir às ameaças externas e propor uma nova forma de conceitualizar a natureza e a política. Nesse contexto, as mulheres Yanonamĩ ativam uma forma de democracia que não separa

natureza e cultura, desafiando as concepções ocidentais de política e representação. A AMYK inclui seres humanos, outros seres e entidades, elas criam uma rede ética que confronta as práticas e instituições democráticas ocidentais, demonstrando uma alternativa política que aborda as múltiplas dimensões da vida e das relações com os mundos.

No quarto e último capítulo dediquei atenção às relações de contato dos Yanomami. Geralmente, as estruturas de trabalhos finais tendem a abordar as questões de contato logo no início do texto, somando-se à contextualização do grupo. Mas nesta tese, as relações de contato aparecem por último, justamente por não se tratar de um evento histórico e sim de um processo de violência em continuidade. Os Yonanamí de Maturacá se distinguem dos demais subgrupos com relação à história de contato, uma vez que a relação com os padres salesianos e, posteriormente, com demais agentes do Estado reconfigurou a organização social do grupo, afetando hábitos de mobilidade, relações de antagonismos entre grupos políticos, também a relação com o acesso à subsistência e diversificação de opções econômicas. Outro ponto é a estreita relação dos Yonanamí de Maturacá com a cidade de São Gabriel da Cachoeira, desdobrando inclusive na proximidade com o movimento indígena do Alto Rio Negro.

A Terra Indígena Yanomami (TIY) enfrenta atualmente uma crise complexa e multifacetada, resultante da constante invasão de garimpeiros, que ocorre de forma cíclica ao longo de décadas. Apesar das demarcações territoriais e das operações esporádicas para retirada dos invasores, as ameaças persistem, exacerbadas por políticas governamentais que negligenciam a proteção ambiental e os direitos indígenas. Maturacá por sua vez, apesar de não conviver diretamente com os garimpeiros, sente as consequências da presença deles nos entornos da aldeia: cooptação de jovens, contaminação da água, afugentamento das caças, entre outras. Somando-se a isso, os Yonanamí de Maturacá lidam com a pressão da sociedade envolvente, que muitas vezes os estigmatiza e os reduz a estereótipos preconceituosos, já que foram forçados a criarem estratégias de adaptações às demandas do contato diário.

Com relação às mulheres, foi preciso compreender como essas relações de contato também tiveram influência nas relações de gênero, levando-as a moldarem estratégias de resistência. Vimos como as mulheres Yonanamí enfrentam não apenas a desumanização de seus corpos e a destruição de seus territórios, mas também uma transformação nas estruturas cosmopolíticas e nas relações de poder dentro de suas comunidades, como já sugerido em relação aos povos tradicionais do continente americano (FREDERICE,

2019). Coloquei em contraposição a realidade das duas associações, AMYK e AYRCA, para oferecer *insights* sobre um suposto impacto nas relações de gênero por uma dinâmica hierárquica, destacando como as mulheres enfrentam críticas e desafios graças às influências de valores católicos e ocidentais. Esse convívio com o patriarcado ocidental é vivido de diferentes maneiras em diferentes partes do território Yanomami. Como esta etnografia aponta, existem aspectos que demonstram certa dominação masculina colonizadora se manifestando nas relações de gênero em Maturacá e implicando da vida política das mulheres. Enquanto isso, nas aldeias de Roraima, as mulheres Yanomami sentem o machismo adentrando em seus territórios através das práticas violentas dos garimpeiros.

Como já endossado, as mulheres Yanonami desempenham papéis fundamentais na vida cotidiana da comunidade, desde a produção de alimentos até o cuidado com a saúde, e são elas que enfrentam diretamente as consequências das ameaças ao território. Além disso, a imposição de visões distorcidas sobre as relações de gênero, tanto por parte de pesquisadores quanto por agentes do Estado, reforça hierarquias de poder que afetam negativamente as mulheres. No entanto, elas estão se organizando e resistindo, criando associações para fazer ouvir suas demandas e buscando reconhecimento político. Elas demonstram uma habilidade impressionante em adaptar-se aos desafios contemporâneos, como a invasão de garimpeiros e a disseminação de avaliações negativas, enquanto preservam e fortalecem suas tradições e modos de vida. A valorização do artesanato como uma forma de geração de renda e resistência econômica, bem como a capacidade de dialogar com o mundo não indígena de forma estratégica, evidenciam a resiliência e a criatividade das mulheres Yanonami diante das adversidades. Assim, as mulheres Yanomami emergem como agentes poderosos de resistência, não apenas defendendo seu povo e seu território, mas também desafiando estereótipos e lutando pela preservação de sua identidade e autonomia.

Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira. In: RICARDO, Carlos A (org). Povos Indígenas no Brasil 1996/2000. 1ª edição, São Paulo, Instituto Socioambiental, p. 197-203, 2000.

ALBERT, Bruce. O extermínio “acadêmico” dos Yanomami. Editora: Humanidades, v. 18. Ano: 1989. Edição: None. Coleção, None. Região, Noroeste Amazonas. p. 85-89.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

ALBERT, Bruce. Projeto piloto de assistência às áreas endêmicas de oncocercose nos polos base de Toototobi e Balawa ú: Relatório final. Brasília: Ministério da Saúde; Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, 1995.

ALBERT, Bruce. Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Tese de Doutorado. Universidade de Paris x-Nanterre, 1985.

ALBERT, Bruce. Terras Indígenas, política Ambiental e a Geopolítica Militar no Desenvolvimento da Amazônia: a propósito do caso Yanomami. In: LENA, Philipe & OLIVEIRA, Adélia Engrácia de (Orgs.). Amazônia A fronteira agrícola 20 anos depois. Belém-Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991.

ALBERT, Bruce. Urihi: Terra, Economia e Saúde Yanomami”. In Série Antropologia 119. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. 1992.

ALBERT, Bruce. Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. Campos 15(1):129-144, 2014. Traduzido de: ALBERT, Bruce. 1997. “‘Ethnographic Situation’ and Ethnic Movements. Notes on post-Malinowskian fieldwork”. Critique of Anthropology 17(1): 53-65.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

ALBERT, Bruce; ZACQUINI, Carlo. "Yanomami Indian Park. Proposal and Justifications", in The Yanoama in Brazil 1979, A.R. Ramos and K.I. Taylor (eds.), IWGIA Document 37. Copenhagen: IWGIA, 1979.

ALÈS, Catherine. Anger as a marker of love: the ethic of conviviality among the Yanomami. In: The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia (eds) J. Overing and A. Passes, 133-51. London: Routledge, 2000.

ALÈS, Catherine. Yanomami. L’ire et le désir. Paris: Karthala, 2006

ARIAS, H. C. "Primeros encuentros: Los Yanomami en las representaciones postcoloniales de la primera mitad del siglo XX", Antropologica, v. 104, p. 5–34, 2005.

- ARIAS, Hortensia. C. Los Yanomami. Fundación Editorial El perro y la rana, 2011 Centro Simón Bolívar Torre Norte, piso 21, El Silencio, Caracas - Venezuela, 1010.
- BARTH, Frederic. *Cosmologies in the Making: A generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge University Press, 1989.
- BARTH, Frederic. *Etnicidade e o conceito de cultura*. Trad. PINTO, Paulo. G.H.R. Antropolítica, n. 19, 2sem. pp. 15-30. 2005.
- BARTH, Frederic. *Introdução*. In: *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000.
- BARTH, Frederic. *Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades*. 1992.
- BASTA, Paulo. C; ORELLANA, Jesem D. Y. “Pesquisa sobre os determinantes sociais da desnutrição de crianças indígenas de até 5 anos de idade em oito aldeias inseridas no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Yanomami”. Fiocruz: Rio de Janeiro, 30 DE MARÇO DE 2020. Pag 1-195.
- BECHER, H. 1957. *Die Yanomámi: Ein Beitrag zur Frage der Völkergruppierung zwischen Rio Branco, Uraricuréra, Serra Parima und Rio Negro*. *Völkerkundliche Mitteilungen* (Vienna) 5, p. 13-20.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. *Viviendo Bien: Género y fertilidad entre los Airo Pai de La Amazonia Peruana*. 2001. Lima, Editora: CAAAP, 268p.
- BELLACASA, M. P. de la. *Nothing comes without its world’: thinking with care*. *The Sociological Review*, 60:2, 2012
- BENITES, Sandra. 2018. *Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando)*. Dissertação de mestrado, Museu Nacional, UFRJ
- BOBBIO, N. 1993. *Dicionário de Política*, vol1. Bsb: Edunb.
- BRASIL. *Constituição (1988)*. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- CADENA, De la Marisol. *Indigenous cosmopolitics in the andes: Conceptual reflections beyond “Politics”*. *CULTURAL ANTHROPOLOGY*, Vol. 25, Issue 2, pp. 334–370, 2010. the American Anthropological Association. All rights reserved. DOI: 10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x *CULTURAL ANTHROPOLOGY*, Vol. 25, Issue 2, pp. 334–370. ISSN 0886-7356, online ISSN 1548-1360. C 2010
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora, UNESP. 1998.
- CARVALHO, Maria Auxiliadora. L. *Os movimentos políticos yanomami: análise da construção de suas demandas e reivindicações*. (Dissertação) Mestrado em Sociedade e Fronteira, PPGSOF/ UFR. 2015.

CHAGNON, Napoleon. A. Nobres Selvagens. Minha vida entre duas tribos perigosas: os ianomâmis e os antropólogos. Tradução: Isa Mara Lando. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado e Troca e Poder: filosofia da chefia indígena. In: A Sociedade contra o Estado – Investigações de Antropologia Política. São Paulo: Cosac & Naify, 1979, 183-211.

COCCO, Luis. Iyëwei-teri: quinze años entre los yanomamos. Edición de la Escuela Técnica Popular Don Bosco, Boleíta, Caracas, Venezuela. 1972.

COMISSÃO PRÓ-YANOMAMI. Os Garimpos ilícitos na área indígena Yanomami. Bol. URIHI nº 3. São Paulo, março, 1986.

COMISSÃO PRÓ-YANOMAMI. Primeira Assembleia permanente Yanomami. Boletim URIHI nº4, julho, 1986.

COMISSÃO PRÓ-YANOMAMI. Projeto de Lei nº 379/85 do Senador Severo Gomes. In: Boletim URIHI nº 2, São Paulo, fevereiro de 1986. Disponível no site: <http://www.proyanomami.org.br//fram1/intro.htm> Acesso em 10/03/2017.

COMISSÃO PRÓ-YANOMAMI. Yanomami de Maturacá (AM) pedem respeito e atenção a seus projetos. CCPY notícias urgentes, Bol. nº 77, março, 2006.

CUNHA. Manuela Carneiro da. Etnicidade: Da cultura residual mas irreduzível. In: Cultura com Aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, pp 235-245. 2009.

DUARTE DO PATEO, Rogerio. Niyayou: Antagonismo e Aliança entre os Yanomami da Serra do Surucucus (RR). Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005

EARLY, J. D., PETERS, J. F. The Xilixana Yanomami of the Amazon: History, Social Structure, and Population Dynamics. Gainesville: University Press of Florida, 2000.

FEDERICI, Silvia. O Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FERREIRA, H. P., MACHADO, A. M. A., SENRA, E. B. As Línguas Yanomami no Brasil: Diversidade e Vitalidade. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2019.

FERREIRA, M. 2017. “Mulheres Kumirãyõma”: uma etnografia da criação da associação das mulheres Yanomami. Dissertação de mestrado, UFAM.

GALLOIS, Dominique. Nossas falas duras: discurso político e auto-representação Waiãpi In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

GALLOIS, Dominique. Redes de Relações nas Guianas. São Paulo, Humanistas/FAPESP. 2005

GOULART, Leon Terci. Os Yanonami e o Projeto Yaripo: transformações e turismo em Maturacá. 2020. 229 f. Dissertação (Mestrado em [nome do programa de pós-graduação]) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020.

GRENAD, Pierre. *Em busca da aliança impossível: os waiäti do norte e seus brancos*. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

GUIMARÃES, Silvia. M. F. Agência das mulheres Sanöma e ativação de cosmopolíticas. *AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ONLINE)*, v. 11, p. 583-605, 2019.

GUIMARÃES, Silvia. M. F. *Cosmologia Sanumá: o xamã e a constituição do ser*. Tese de Doutorado. Brasília: UNB. 2005a.

GUIMARÃES, Silvia. M. F. O drama ritual da morte nos Sanumá. *Tellus*, ano 10, n. 19, p. 111-128, julho/dezembro, 2010.

GUIMARÃES, Silvia. M. F. O povo indígena Sanöma/Yanomami e a trilha de adoecimentos na pandemia da covid-19. *ESPAÇO AMERÍNDIO (UFRGS)*, v. 15, p. 16-37, 2021.

GUIMARÃES, Silvia. M. F. Os especialistas do sistema médico Sanumá-Yanomami: o xamanismo como guerra, arte e cura. *Tempus: Actas de Saúde Coletiva*, v. 5, p. 57-72, 2011.

GUIMARÃES, Silvia. M. F. Sobre mães, bebês e as cerimônias funerárias Yanomami. In: Edson Teles; Marília Oliveira Calazans. (Org.). *A pandemia e a gestão das mortes e dos mortos*. ed.São Paulo: USP/CAAF, 2021, v. 1, p. 32-40.

GUIMARÃES, Silvia. M. F. Sofrimento, morte e resistência em tempos de covid, o que nos dizem as mães Sanöma/Yanomami sobre a pandemia. In: Cristina Dias da Silva. (Org.). *Saúde, corpo e gênero: perspectivas teóricas e etnográficas*. 1ed.Juiz de Fora/MG: Editora UFJF, 2021bnão , v. 1, p. 97-108.

GUIMARÃES, Silvia. M. F. Violência de Estado, Luto e Memória Sanöma/Yanomami na Pandemia da Covid-19. In: Simone Rodrigues Pinto. (Org.). *Gestão da morte e modos de produção e memória na pandemia do novo coronavírus*. 1ed.Curitiba: CRV, 2022, v. 1, p. 77-92.

GUIMARÃES, Silvia. M. F.; SANTOS, C. A. B. P. ; PORTELA, C. A. ; NASUTI, S. . Fazer antropologia em tempos pandêmicos: narrativas de povos e comunidades tradicionais e de periferias urbanas sobre a pandemia Covid-19. *Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, v. 16, p. 1-9, 2021.

GUIMARÃES, SILVIA. O povo indígena Sanöma/Yanomami e a trilha de adoecimentos na pandemia da covid-19. *ESPAÇO AMERÍNDIO (UFRGS)*, v. 15, p. 16-37, 2021.

HORST, Célio & SANTOS, José Jorge dos. *Relatório Preliminar do Grupo de Execução de Levantamento de Dados da Área Indígena Yanomami*, FUNAI/ SUAF. 1989.

INGOLD, Tim. Globes and spheres: the topology of environmentalism. [in] *The perception of the environment*. London: Routledge: chapter 12 pp. 209-217. 2000.

KELLY, José Antonio. 2005. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana*, Rio de Janeiro, v.11, n.1, abr. 2005, p. 201-234.

KOPENAWA, Davi e ABERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, B. *Politiques de la nature. Comment faire entrer las sciences en démocratie*. Paris: La Découverte 1999.

LATOUR, B. *Nous n’ avons jamais étés modernes. Essai d’ Anthropologie simétrique*. Paris: Lá Découverte, 1991.

LEITE, Tainah Vítor Silva. *Pessoa e humanidade nas etnografias Yanomami*. 2010. 184 p., ix p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993[1991]. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

LIZOT, Jacques. 1994a. Words in the night: the ceremonial dialogue - one expression of peaceful relationships among the Yanomami. In: L. SPONSEL, L. & GREGOR, T. (eds.). *The anthropology of peace and nonviolence*. London: Lynne Rienner Publishers, 1994 p. 213-240.

LIZOT, Jacques. *O círculo dos fogos: feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

MACCALLUM, Cecilia. Intimidade com estranhos: uma perspectiva Kaxinawá sobre a confiança e a construção de pessoas na Amazônia. *Mana*, 19(1): 123-155. 2013.

MACCALLUM, Cecilia. Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, nº 38.

MCCALLUM, Cecilia. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso kaxinawá. In: *Dossiê de mulheres indígenas*. *Revista Estudos Feministas*, vol. 7, n. 1. IFCS/UFRJ. 1999. pp 143-156.

MACHADO, A. M. A., WEIS, B., JABRA, D., et al. (Org.). *Xawara: rastros da COVID-19 na Terra Indígena Yanomami e a omissão do Estado*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2020.

MACHADO, Ana Maria. A. *Lutamu: Relações Interétnicas e protagonismo feminino no Papiu no contexto de um conflito intercomunitário Yanomami*. Florianópolis, SC. Dissertação, 2015.

MACMILLIAN, G. At the end of the Rainbow: Gold, Land and People in the Brazilian Amazon. London, Earthscan Publications Limited, 1995.

MENEZES, Hamilton Gustavo. Yanomami na encruzilhada da conquista: Contato e Transformação na fronteira amazônica. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Brasília. PPGAS/UNB. Brasília. 2010.

OLIVEIRA, Ana Gita de. O Mundo Transformado: um estudo da Cultura de Fronteira no Alto Rio Negro. Brasília, Editora: UnB-ICH. 1995.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados": situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In (org): OLIVEIRA, João Pacheco de A viagem de volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Contracapa Livraria, 1999.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, M. Maria. Gênero e Povos Indígenas: coletânea de textos produzidos para o fazendo gênero 9 e para 27ª Reunião Brasileira de Antropologia (Org). Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências Exemplares no Vale do Javari. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas – Unicamp/IFCH, Campinas SP, 2006.

OVERING, Joana. 1991. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. Revista de Antropologia, 34:7-33

OVERING, Joana. 2000. The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality. In: Overing, Joanna and Passes, Alan. The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia [edited by] Joanna Overing and Alan Passes. 2000.

OVERING, Joana. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. Mana, v5, n. 1, p. 81-107, 1999.

OVERING, Joana. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. Mana, v 1, n. 1, p. 107-140, 1995.

OVERING, Joanna and PASSES, Alan. 2000. Introduction: Conviviality and the openingup of Amazoniananthropology. In: Overing, Joanna and Passes, Alan.The anthropology of love and anger: the aesthetics ofconviviality in Native Amazonia [edited by] Joanna Overing and Alan Passes.

OVERING, Joanna. A reação contra a descolonização da intelectualidade. ILHA - Florianópolis, v.6, n.1 e n.2, julho de 2004, p. 5-27

OVERING, Joanna. Men control women? The “catch 22” in the analyses of gender. International Journal of Moral and Social Studies, vol. 1, n.2, summer, 1986.

OVERING, Joanna. *The Piaroa; a People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*. 1975. Oxford: Clarendon Press. 236p

PERRI, Helder Ferreira. *Los clasificadores nominales del Yanomama de Papiu (Brasil)*. Dissertação de mestrado. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 2009.

POLYKRATES, Gottfried. *Wawanaueteri und Pukimapueteri: Zwei Yanomami Stämme Nordwestbrasilens*, The National Museum of Denmark, Copenhagen, 1969.

RAMOS, Alcida Rita; VIEIRA, Marina A. R. de Mattos. *De PGTA a Pexeteá: Os Yanomami na política dos brancos*. In: RAMOS, A.R; SENRA, E.B; OLIVEIRA, M.W. (Org.). *Terra Indígena Yanomami 30 anos: o futuro é indígena*. São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental: Hutukara Associação Yanomami, 2022. p. 129-156.

RAMOS, Alcida. “Metodologias Nem contra, nem a favor, muito pelo contrário”. *Cadernos de Antropologia Social* /50 (2019). pag [21-31] doi: 10.34096/cas.i50.7018.

RAMOS, Alcida. *Memórias Sanumá: Espaço e Tempo em uma sociedade Yanomami*. Brasília: Editora UnB, 1990.

RAMOS, Alcida. *Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias*. In: G. Zarur (org.). *Etnia e Nação na América Latina*. Washington, OEA, 1994.

RAMOS, Alcida. *O papel político das epidemias: o caso Yanomami*. In: série *Antropologia*, Brasília, 1993.

RAMOS, Alcida. *O Paraíso Ameaçado. Sabedoria Yanomami versus insensatez predatória*. *Antípoda* n° 7, julho-dezembro. 2008. Página: 101-117.

RAMOS, Alcida. *On Women’s Status in Yanoama Societies*. *Easter Croachy Collage*, Aberarder, Inverness, Scotland. Vol. 20 n. 1, March, 1979.

RAMOS, Alcida. R. *Os Yanomami, no Coração das Trevas Brancas*. Série *Antropologia* 350. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. 2004.

RAMOS, Alcida. *The Social Sytem of the Sanumá of Northern Brasil*. Tese de Doutorado. University of Wisconsin. 1972.

RAMOS, Alcida. *Vozes indígenas: O contato vivido e contado*. *Anuário Antropológico*. 1987. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, pp.117-143.

RAMOS, Alcida; LAZARIM, Marco Antônio; GOMEZ, Gale. *Yanomami em tempo de ouro*. Relatório de Pesquisa. Série *Antropologia* 51. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1985

RAMOS, Alcida; TAYLOR, Kenneth I. *The Yanoama in Brasil 1979*. Copenhagen: IWGIA Document 37, 1979.

REDE PRÓ-YANOMAMI E YEKUANA. “Nota Técnica Para Contribuir Ao Combate Da Covid-19 Na Terra Indígena Yanomami”. 14 de maio de 2020. Disponível em: < <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/rede-pro-yanomami-e-yekwana-denuncia-subnotificacao-de-mortos-e-contaminados-pela-covid-19> >.

ROCHA, Cinthia. C. Agencia feminina na sociopolítica Kaingang. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, M. Maria. Gênero e Povos Indígenas: coletânea de textos produzidos para o fazendo gênero 9 e para 27ª Reunião Brasileira de Antropologia (Org). Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

SACCHI, Ângela Célia. M. União, Luta, Liberdade e Resistência: As organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Recife, 2006

SAFFIRIO, G. Some social and economic changes among the Yanomama of northern Brazil (Roraima): A comparison of “forest” and “higway” vilages. Dissertação de Mestrado. Faculty of Arts ans Sciences, Univesity of Pittsburgh, 1980.

SAHLINS M. Ilhas de História. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro. 1990.

SAID, Edward W. Orientalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS & THIELEN. Revisitando a Amazônia: expedição aos rios Negros e Branco refaz percurso de Carlos Chagas em 1913”. Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz, Fiocruz, 1996.

SCHILD. D. J. I. J, Joziléia. 2016. Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina.

SCOTT, James C. 2011 [1985]. Exploração normal, resistência normal. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 5, Brasília, pp. 217-243.

SENRA, Estêvão Benfca. “Santa Maria é floresta igual aqui”: Reflexões sobre a mobilidade Yanomae. 2021. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2021.

SMILJANIC, Maria Inês. Das Amazonas aos Yanomami: fragmentos de um discurso exotizante. Dissertação de Mestrado, Unb. Brasília. 1995.

SMILJANIC, Maria Inês. Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri: O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil) (pp. 137-158). In Journal de la Société des Américanistes, tomo 88, 2002.

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

TUNER, Terence. Da cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. Tradução de Davis Soares. São Paulo: Cadernos de Campo, nº 1, 1991.

VALERO, Helena. 1984. Yo Soy Napëyoma: relato de uma mulher raptada por los indígenas yanomami. (Ed. Emilio Fuentes.) Monografía 35. Caracas: Fundación La Salle de Ciências Naturales.

VIEIRA, Marina A. R. de Mattos; LIMA, Lucas P. das N. S. (Org.) 1º Relatório Executivo do PGTA da TI Yanomami. Hutukara e ISA | novembro de 2016. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/YAD00463.pdf> >
Acesso em: 3 de abril de 2024.

VIEIRA, Marina A. R. de Mattos; LIMA, Lucas P. das N. S. (Org.). Protocolo de Consulta. Livro. Hutukara Associação Yanomami. YAL00054. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Transformação” da Antropologia e “transformação” na Antropologia. Mana 18 (1), pp. 151-171. 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out. 1996, p. 115-143. 1996.