



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Mariana Spagnuolo Furtado

MUNDOS ENTRELAÇADOS: saberes e práticas femininas e as tramas
da cestaria yanonami em Maturacá (AM)

Florianópolis

2023

Mariana Spagnuolo Furtado

Mundos entrelaçados: saberes e práticas femininas e as tramas da cestaria yanonami em Maturacá (AM)

Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social. Orientador: prof. Dr. José Antonio Kelly Luciani.

Florianópolis
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Furtado, Mariana Spagnuolo

Mundos entrelaçados : saberes e práticas femininas e as
tramas da cestaria yanonami em Maturacá (AM) / Mariana
Spagnuolo Furtado ; orientador, José Antonio Kelly, 2023.
154 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. etnologia indígena. 3. modos
de conhecer. 4. práticas femininas. 5. cestaria yanomami.
I. Kelly, José Antonio. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
III. Título.

Mariana Spagnuolo Furtado

Mundos entrelaçados: saberes e práticas femininas e as tramas da cestaria yanonami em Maturacá (AM)

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado, em 13/11/2023 pelos membros da banca:

prof. Dr. Rafael Vitorino Devos (UFSC)

prof.^a. Dra. Fabiana Maizza (UFPE).

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Dr. José Antonio Kelly Luciani

Florianópolis, 2023

AGRADECIMENTOS

São mesmo muitas as pessoas a quem eu gostaria de agradecer. Os anos de mestrado me trouxeram grandes contentamentos, mas também foram atravessados por muitos desafios — uma pandemia global, várias mudanças de casa e de cidade... Nunca achei que fosse fazer uma pesquisa como essa, e este trabalho só foi possível graças ao carinho, apoio e generosidade daqueles que me acompanham há muito tempo e daqueles que fui encontrando ao longo dos novos caminhos. Pessoas que me mostram, constantemente, a magia dos afetos e das encruzilhadas.

Antes de tudo, agradeço o suporte amoroso da minha família. Vocês são meu porto seguro, onde quer que eu esteja. À minha mãe Célia, agradeço pelo amor imenso, pelo cuidado comigo nas grandes e pequenas coisas, por ter me ensinado a potência subversiva do riso e a importância de levar a vida com uma bela dose de bom-humor. Ao meu pai Márcio, por me mostrar que a persistência e a dedicação podem nos levar a lugares que pareceriam impossíveis. Ao meu irmão Marcinho, por dividir comigo as dores e as delícias da nossa história e por ser meu primeiro e eterno amigo. Ao meu padrasto Álvaro e às minhas irmãs Isabella e Victória, por me mostrarem que família pode ser muita coisa, e ainda bem.

Como não poderia deixar de ser, agradeço imensamente aos Yanonami, que me receberam e cuidaram muito bem de mim ao longo de toda minha estadia na comunidade. Obrigada pela paciência diante de tantas perguntas! É também com a ajuda de vocês que vou me descobrindo antropóloga. Além das conversas sobre a vida, a floresta, os antigos, dividimos momentos preciosos de alegria e cumplicidade, seja na festa, no mato, em suas casas, na cidade ou ao telefone. Guardo no coração memórias e aprendizados para uma vida inteira e espero ter feito jus a tudo o que me ensinaram.

Ciente de que não poderei nomear as mais de duas mil pessoas que vivem em Maturacá, deixo registrado meu agradecimento especial à Érica e à diretoria da associação de mulheres, que mediaram a realização da pesquisa e a chegada em campo. Ao cacique Miguel, que me fez sentir à vontade. Ao Marcelo, que me ensinou palavras e canções na língua Yanonami. Aos meus amigos Asa Branca e Júlia, e à toda sua família: seu irmão Germano, e sua esposa Aricélia, que me hospedaram em sua casa; seu pai Ribamar, sempre disposto a contar mais uma história; às crianças, que tornavam tudo mais leve. Ao *patapata* Júlio Góes, sua esposa Adelaide e sua neta Lilian, pelas conversas na varanda,

regadas com açaí, café e pãozinho fresco. Ao pessoal que passava sempre pela sede das associações, Agostinho, Celina, Val, Edivaldo, Lucilene, Osiney, Martinho, Valdemar, Vilmar e Stanislau, pela companhia no dia-a-dia. E, principalmente à todas as *kumirãyõmas*, que me levaram para o mato e me mostraram coisas incríveis — as de Ariabú: Júlia, Branca, Luíza, Maria do Carmo, Isabel, Maria Olga; as de Maturacá: Luísa, Diana, Florinda, Margarida; à Maria Ilda, de Santa Maria; da Vila União: Elizabete, Josefa, Luiza, Carminha, Aimi; e também aos pajés que nos acompanharam e garantiram que tudo corresse bem: Nilo, Juvêncio e Cesário. *Inaha pë wë!*

Ainda pensando no campo, agradeço ao Leon pela companhia e por fazer nosso “café de antropólogo”; e ao Renato, por contar causos e por ter cedido 50 litros de gasolina para a associação de mulheres, que possibilitaram minha primeira expedição na floresta.

Também agradeço aos meus amigos de São Paulo, de quem sinto tanta saudade. Cada um à sua maneira se fez presente, mesmo longe. Aos “reunidos” Bianca, Gi, Lou, Lili, Meia, Mário, Clara, Caê e Flor, pelos ótimos momentos, papos profundos e muita somzeira da boa. Às “bruxinhas” Bela, Biba, Bioca, Anis e Pepe, pelas trocas e carinho constantes, e por compartilharmos o encanto com a antropologia. À “galera massa” Isa, Mari, Lu e Vic pelos quase 15 anos de amizade, que atravessam muitas fronteiras, e pelos sobrinhos lindos que ganhei, Helena e Gustavinho. Às “piupas” Isadora e Maria, com quem dividi os gloriosos dias de estágio. À Mabê, com quem vivi bons anos no apê da Japurá. E à Manuca, minha amiga mais antiga, que caminha ao meu lado desde menina.

Também agradeço ao Jonas, que sempre me motivou a confiar na vida, em mim mesma e no amor. Que sorte vivermos nossas lindas aventuras! Te levo comigo no sentido mais íntimo, porque você faz parte daquilo que sou. E aproveito para agradecer à Sonali, Diana e Pedrão, pelo carinho e pelas conversas estimulantes em volta da mesa.

Aos meus amigos de Floripa, que me acolheram de coração aberto. Que bom encontrar pessoas tão maravilhosas, que me ajudaram a aliviar os momentos intensos de escrita ou para trabalhar junto no tal do “cow work”: Marina, Sara, Ju, Japa, Fê, Sam, Juli, Jessy e toda a turma da Fanfarra da Ponte e do grupo Unidos dos Bloquinhos. Viva os batuqueiros e a arte de rua! E um agradecimento especial à Tai, que guardou minhas coisas enquanto eu estava em campo.

Agradeço também ao pessoal de São Gabriel da Cachoeira, com quem tive a sorte de dividir ideias e cervejinhas à beira do rio Negro: Dulce, Michel, Caio, João, Maria e Lana. Ao Micha, por ter me recebido na casinha, me levado pra passear e ter brindado comigo meus 30 anos. À irmã Dalvani, que me abrigou na paróquia por vários dias

enquanto não saía a documentação para entrada em território. E, claro, ao Túlio e à Adelina da Coordenação Regional da Funai, que me ajudaram demais com os trâmites burocráticos da pesquisa: sem vocês, não sei o que teria sido. Valeu mesmo!

Às Cavaleiras do Apocalipse, colegas de FFLCH e de antropologia, Marina Boh, Tainá, Lippi e Bianca: nossos encontros foram importantes não só pelas leituras e discussões, mas por compartilharmos as angústias de fazer pesquisa em momentos tão delicados. Nossas conversas seguem me inspirando e fico feliz de acompanhar os caminhos de cada um de nós.

Agradeço aos professores do Departamento de Antropologia da UFSC, que me motivam a seguir pensando criticamente o mundo e agindo para transformá-lo. Ao meu orientador, José Kelly, que me deu liberdade e segurança para pensar por mim mesma, sempre ajudando a levar o pensamento mais longe. Aos colegas da pós Olívia e Dário, pelos encontros e conversas; à Rê, pelas trocas e por me levar pra conhecer a comunidade do Amâncio; à Thamirez, que me ensinou as primeiras palavras em Yanonami e também por ter me apresentado à Maryelle, que fez a ponte com o pessoal de Maturacá. Maryelle, obrigada por abrir as portas e confiar no meu trabalho.

E não podia deixar de mencionar o pessoal do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), da UFAM, que me recebeu em Manaus e me deu a oportunidade de compartilhar, em primeira mão, algumas reflexões sobre a pesquisa de campo. Que a ciência produzida na Amazônia seja sempre e cada vez mais valorizada. Mário e Marina, obrigada por me oferecem cama e conforto em Manaus.

Quero também deixar registrado meu agradecimento aos seres que me guardam e me guiam, aos *hekura* que me protegeram nos caminhos pelas terras yanomami e a todos os entes que povoam as florestas mundo afora. São eles que seguem segurando o céu com firmeza, para que não caia tão cedo sobre nossas cabeças.

Por fim, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Santa Catarina (FAPESC), ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), ao Instituto Brasil Plural (IBP) e ao Fundo de Pesquisa Norm and Sibby Whitten da Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA), que financiaram a pesquisa e o trabalho de campo.

Aprender, para mim, é uma pergunta permanente.
(Antônio Bispo dos Santos)

RESUMO

Esta dissertação é fruto de uma pesquisa etnográfica realizada entre os Yanomami da região de Maturacá, no município de São Gabriel da Cachoeira (AM), que visa descrever algumas práticas de conhecimento ligadas, em maior ou menor grau, à cestaria feita pelas mulheres. O cesto como um fio condutor, através do qual podemos entrever múltiplos aspectos da vida yanomami, especialmente a relação com a floresta e seus entes, para além do xamanismo. Nesse contexto, um aspecto importante refere-se ao hábito de “andar por aí” em expedições e viagens conhecidas como *wayumi*. Além disso, destacam-se o manejo das fibras utilizadas na confecção dos cestos (diferentes espécies de cipó e o fio-de-fungo chamado *përisi*), e a captura de caranguejos, todas essas atividades marcadamente femininas. Por se tratarem de saberes e práticas pouco ou nada descritos na bibliografia atual, a intenção do trabalho é também oferecer novas contribuições para a etnologia yanomami. Mais do que os cestos em si, trata-se de pensar os mundos que se abrem e se entrelaçam a partir desses artefatos. A abordagem proposta estabelece, ainda, um diálogo entre os conhecimentos yanomami e os conhecimentos científicos, explorando seus limites e potencialidades.

Palavras-chave: Yanomami; cestaria; modos de conhecimento; *wayumi*; saberes e práticas femininas.

ABSTRACT

This dissertation is the result of ethnographic research carried out among the Yanomami of the Maturacá region, in the municipality of São Gabriel da Cachoeira (AM), which aims to describe some knowledge practices linked, to a greater or lesser extent, to basketry made by women. The basket is a common thread through which we can glimpse multiple aspects of Yanomami life, especially the relationship with the forest and its beings, beyond shamanism. In this context, an important aspect refers to the habit of "walking around" on expeditions and journeys known as *wayumi*. In addition, the handling of the fibers used to make the baskets (different species of liana and the fungus thread called *përisi*), and the catching of crabs, all markedly feminine activities, stand out. As this knowledge and practices are little or not described in the current bibliography, the intention of this work is also to offer new contributions to Yanomami ethnology. More than the baskets themselves, it is a question of thinking about the worlds that open up and intertwine with these artifacts. The proposed approach also establishes a dialog between Yanomami knowledge and scientific knowledge, exploring their limits and potential.

Keywords: Yanomami; basketry; ways of knowing; *wayumi*; women's knowledge and practices.

LISTA DE SIGLAS

- AM — Amazonas
- AMYK — Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyoma
- ANMIGA—Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade
- AYRCA — Associação Yanomami do Rio Cauburis e Afluentes
- COE-Y — Centro de Operações em Emergências Yanomami
- DSEI-Y — Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami
- EJA — Educação de Jovens e Adultos
- FOIRN — Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
- FUNAI — Fundação Nacional dos Povos Indígena
- IBGE — Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IBP — Instituto Brasil Plural
- ICMBio — Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
- ISA — Instituto Socioambiental
- INPA — Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia
- MASP — Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand
- NEAI — Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena
- OEA — Organização dos Estados Americanos
- PA — Pará
- PARNA — Parque Nacional
- PEF — Pelotão Especial de Fronteira
- PGTA — Plano de Gestão Territorial e Ambiental
- ReACT — Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia
- RR — Roraima
- SALSA — Society for the Anthropology of Lowland South America
- SC — Santa Catarina
- SESC — Serviço Social do Comércio
- SPI — Serviço de Proteção aos Índios
- TIY — Terra Indígena Yanomami
- UFAM — Universidade Federal do Amazonas
- UFSC — Universidade Federal de Santa Catarina
- UFSCar — Universidade Federal de São Carlos
- USP — Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	3
RESUMO	7
ABSTRACT	8
LISTA DE SIGLAS.....	9
1. INTRODUÇÃO	11
1.1 Caminhos da pesquisa.....	12
1.2 Os Yanomami e os Yanonami de maturacá	20
1.3 Questões metodológicas	30
1.4 Preâmbulo: fios condutores.....	36
2. MODOS DE CONHECER	41
2.1 <i>Urihi a</i> , imagens da floresta.....	42
2.2 Paisagens na amazônia: agências humanas e outras espécies.....	51
2.3 Emaranhamentos do <i>përisi</i>	63
2.4 Despertando outros sentidos	73
3. AS TRAMAS DA CESTARIA	81
3.1 A arte na vida cotidiana e além	82
3.2 Diversidade de cestos em maturacá	87
3.3 Cestaria: corpo, gênero e estética	93
3.4 Entrelaçando vida e morte.....	98
4. SABERES E PRÁTICAS FEMININAS	105
4.1 <i>Wayumi</i> : o hábito de “andar por aí”	107
4.2 Cuidar e ter cuidado durante a coleta.....	113
4.3 <i>Toto ikokai</i> : tirar cipós	122
4.4 <i>Përisi ukukai</i> : puxando fios-de-fungo	129
4.5 <i>Okomou</i> : catar caranguejos.....	135
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	147

1. INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é descrever e analisar certos saberes e práticas pertencentes ao vasto repertório das mulheres yanomami, associados em maior ou menor grau à cestaria: não os cestos em si, mas os mundos que se abrem e se articulam a partir deles. De antemão, é importante dizer que não se trata de uma etnografia “clássica”. Este trabalho é, antes, um exercício de interlocução entre formas distintas de conhecimento: não só as teorias yanomami e antropológicas, mas também a ecologia e as formulações oferecidas pelas ciências naturais. O que está em jogo, aqui, é a reunião de elementos relativamente dispersos, o feitiço cuidadoso de uma coleção. Uma tentativa de traçar conexões possíveis através desses artefatos, abordando desde a matéria prima utilizada (cipós e fios-de-fungo), seu processo de coleta e preparo, até os detalhes e formatos dos cestos, as ocasiões rituais ou cotidianas em que são usados, as histórias que manifestam, os alimentos que guardam, os processos de diálogo e transformação que engendram, entre outras coisas.

Dito de outra forma, minha proposta é seguir os elos heterogêneos que dão sustentação à cestaria e que também são por ela sustentados, privilegiando aquilo que está associado ao universo feminino e que é pouco ou nada descrito na bibliografia atual. Pensar o cesto como um fio condutor, por meio do qual é possível entrever múltiplos aspectos da vida yanomami, em especial a relação com a floresta e seus entes, um dos princípios de sua socialidade e cosmologia. O recorte escolhido se volta aos cestos, cipós, fungos e caranguejos, porque todas essas coisas guardam uma relação íntima com esse universo feminino, como procurarei demonstrar.

Para tanto, neste primeiro capítulo introdutório, apresento a trajetória da pesquisa, os pontos de partida e as mudanças pelo caminho; uma síntese da história recente do povo Yanomami como um todo e dos Yanomami do alto rio Negro com quem desenvolvi a pesquisa; algumas reflexões metodológicas acerca da produção de conhecimento científico; uma imagem narrativa, seguida de uma breve justificativa da abordagem proposta, baseada na divisão de tarefas por gênero; e, abaixo, um resumo dos demais capítulos.

No capítulo 2, começaremos por delinear os contornos dos saberes aqui reunidos, isto é, dos diferentes modos de conhecer (e se relacionar com) a floresta: dos yanomami, das ciências naturais e, de modo um pouco implícito, da antropologia. A intenção é, por um lado, nos aproximar das categorias de pensamento mobilizadas pelos Yanomami e

pelos biólogos em suas práticas e, por outro, pensar quais as possibilidades e limitações do diálogo entre esses conhecimentos.

No capítulo 3, retrato um pouco daquilo que é e/ou está contido (n)a cestaria yanomami, bem como sua capacidade de entrelaçar e transformar elementos diversos, alguns deles aparentemente muito distantes daquilo que entendemos por objeto. Assim, descrevo os diferentes tipos e usos de cestos e lanço algumas reflexões sobre arte, cotidiano, corpo, gênero, estética e morte, mostrando como tangível e o intangível se inscrevem nos artefatos. Meu argumento é de que um cesto não é “apenas” um cesto.

No capítulo 4, me volto aos saberes femininos relacionados à coleta das fibras que formarão os cestos, bem como de um dos muitos alimentos que podem carregar. Mais especificamente, à descrição do manejo dos cipós, do fungo rizomorfo e dos caranguejos encontrados na floresta. Para isso, é preciso, antes, falar sobre o significado das expedições a locais afastados da comunidade, onde essas espécies abundam e, também, dos perigos e cuidados envolvidos nessas atividades. Ao entrar no mato acompanhada das mulheres e de seus parentes, descrevendo as redes intrincadas de relações presentificadas nesse ambiente, o propósito é retomar, em movimento, os assuntos abordados nas partes anteriores da dissertação.

Nas considerações finais, retomo os pontos principais e faço novas perguntas.

1.1 CAMINHOS DA PESQUISA

Nessa seção conto um pouco do desenvolvimento do tema da pesquisa, indicando as mudanças de rota realizadas, e também da minha trajetória durante as viagens de campo, que contou com aberturas e obstáculos. Acredito que esta seja uma parte importante da dissertação, em que compartilho aquilo que me guiou ao longo do caminho.

O interesse pelos temas aqui abordados começou a partir de uma certa coincidência. Enquanto lia *A Queda do Céu — palavras de um xamã yanomami*², de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), para uma disciplina da graduação em Ciências Sociais, eu também fazia um estágio no qual uma das minhas principais atribuições estava relacionada a um acervo de notícias antigas, catalogadas desde a época da ditadura. Acabei ficando responsável pela pasta de arquivos referente aos Yanomami, com mídias

² Daqui em diante, me referirei ao livro apenas como *A queda do céu*.

e documentos publicados em diversos formatos entre 1970 e 2001. O arquivo cobria mais ou menos o mesmo período de muitas das histórias narradas por Kopenawa, mas abordado de uma maneira profundamente *outra*. Fiquei bastante intrigada com a disputa narrativa entre o mundo yanomami e o mundo retratado nas matérias de jornal, e as reflexões que trago aqui guardam muitas relações com essa primeira inquietação.

No ímpeto de dar outros significados ao meu estágio, resolvi desenvolver uma pesquisa de Iniciação Científica. Nessa investigação preliminar³, fiz um trabalho bibliográfico a respeito das ações da política yanomami, levando em conta o recrudescimento da invasão garimpeira e o desmonte, pelo governo vigente à época, de diversas políticas públicas na esfera ambiental e indigenista. A intenção era pensar como a relação dos Yanomami com o território se traduzia no diálogo com os não indígenas, para além dos limites impostos pelas definições modernas de política e história. Minha percepção, de maneira geral, foi que, diante de um cenário de constantes pressões e ameaças, os Yanomami têm buscado trazer visibilidade à gravidade da situação, mas também tornar público seu enorme conhecimento sobre o mundo. O livro *A Queda do Céu (op. cit)* não deixa de ser um brilhante exemplo nesse sentido.

Contudo, me parece que a busca pelo reconhecimento e valorização do saber yanomami tem motivações tanto internas quanto externas, considerando as queixas de que os jovens vêm perdendo interesse pelas atividades consideradas tradicionais. Com efeito, em 2014 foi criada a coleção “Saberes da Floresta Yanomami”, em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA), que já conta com 20 livros de autoria própria sobre xamanismo, remédios tradicionais, peixes, cogumelos comestíveis, menstruação, etc. Desde então, nos meus estudos, essa questão inicial tem se desdobrado em outras.

Nos últimos anos, o cenário dos movimentos indígenas têm constantemente apontado para a emergência das mulheres na política intercultural, manifestada na criação da Marcha das Mulheres Indígenas e da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). Tive a oportunidade de estar presente na primeira marcha das mulheres em Brasília (DF), em 2019, e me senti profundamente atravessada por essa questão. Junto à equipe do ISA de São Paulo (SP), participei da elaboração do Mapa de Organizações das Mulheres Indígenas no Brasil, publicado em

³ Pesquisa de Iniciação Científica intitulada “A floresta que *sofre*: pressões e ameaças em território yanomami e o fazer político indígena”, sob orientação da professora dra. Marta Rosa Amoroso, da Universidade de São Paulo.

2020⁴, que cartografou 85 associações locais só de mulheres. Além disso, o 18º volume da série de livros yanomami, chamado *Përisi: o fungo que as mulheres yanomami usam na cestaria* (Yanomami *et al*, 2019), também me inspirou a olhar para as práticas de conhecimento femininas.

Entrei no mestrado com um projeto que propunha investigar a implementação do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) na região de Maturacá, no sudoeste da Terra Indígena Yanomami, uma área de sobreposição com o Parque Nacional (PARNA) Pico da Neblina. Na época, eu estava interessada em pensar os diálogos e conflitos entre o manejo dito tradicional e o conceito de manejo sustentável, a partir da extração das fibras para a cestaria. Na dissertação de Maryelle Ferreira (2017), a autora comentava da queixa das mulheres de que a matéria prima estava ficando cada vez mais escassa e distante da comunidade, e que a comunidade havia passado a exigir dos órgãos competentes uma formação técnica em manejo florestal, para que, em interlocução com os saberes das mais velhas, elas pudessem enfrentar essa questão. O intuito de estabelecer conexões com outras formas de conhecimento partia da própria comunidade, e estava em sintonia com meu interesse em me debruçar sobre esse tipo de articulação de diferenças.

Com o aprofundamento teórico propiciado pelas disciplinas e pelo avanço da revisão bibliográfica, acompanhada de uma avaliação realista da conjuntura nacional, acabei deslocando um pouco a questão inicial. Ao perceber que não havia quase nenhuma pesquisa voltada aos conhecimentos tipicamente femininos do mundo yanomami, passei a me interessar mais especificamente pelas atividades de coleta e forrageamento das mulheres, deixando de lado o tema das políticas públicas, uma vez que, dada a crise política e epidemiológica generalizada no país (ocasionada pela pandemia de covid-19, mas não só), as ações institucionais estavam praticamente paralisadas. Dessa forma, meu objetivo passou a ser investigar a relação específica das mulheres com a floresta, considerando a proeminência de trabalhos sobre o xamanismo, que constitui uma atividade marcadamente masculina no mundo yanomami. Nesse sentido, sentia que poderia contribuir com informações novas e relevantes para a etnologia yanomami.

Assim, o objetivo dessa pesquisa de mestrado foi pensar as relações que as mulheres yanomami tecem com a floresta e com os espíritos a partir da cestaria, das plantas, fungos e caranguejos que formam e preenchem os cestos — práticas que ocorrem para além dos limites do xamanismo, ainda que guardem profunda relação com ele. A

⁴ Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/mapas-e-cartas-topograficas/brasil/mapa-das-organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil>. Acesso em: 20/09/2023.

escolha de um vegetal, um fungo e um animal se referia também à intenção de analisar se a diferenciação biológica em reinos encontrava algum eco na taxonomia yanomami. No entanto, devido às barreiras linguísticas e ao curto período em campo, esse tópico acabou não sendo aprofundado. De qualquer forma, lanço mão das diferentes taxonomias para me ajudar a pensar. A dissertação fala de aspectos pouco explorados do universo yanomami, dando ênfase à perspectiva das mulheres em articulação às concepções científicas. Com isso, não se trata de “validar” os conhecimentos yanomami através das teorias das ciências naturais, mas cotejar o que está em jogo para uns e outros, de maneira a iluminar aspectos intrínsecos das práticas yanomami em si mesmas.

*

Meu trabalho de campo se deu na região de Maturacá, no Amazonas, localizada no limite sudoeste da Terra Indígena Yanomami (TIY) próximo à fronteira com a Venezuela. A escolha por esse lugar se deu, primeiramente, porque foi aí que se desenrolou a pesquisa intercultural com os micólogos do INPA. Além disso, é uma área relativamente “fácil” de chegar e próxima à cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM), e por isso também mais acostumada a receber pessoas de fora. Saindo do centro da cidade, são 2 horas em estrada de terra até o porto do igarapé Yá-Mirim. Do porto à comunidade, em barco com motor de popa 40 Hp (*horse power*), leva-se algo entre 7 e 12 horas, se o rio estiver suficientemente cheio. Ao contrário de outras partes do território, Maturacá também conta com muitos falantes de português, um aspecto relevante considerando meu exíguo conhecimento da língua Yanomami.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, estive duas vezes em Maturacá: entre junho e julho de 2022 e em abril de 2023, totalizando dois meses na comunidade. Minha entrada em campo foi feita por intermédio da antropóloga Maryelle Ferreira, que trabalha com os Yanomami dessa região desde 2015. Foi ela quem me passou o contato da então presidente da Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyoma (AMYK). Eu havia conhecido a Maryelle (virtualmente) através de uma amiga, a Thamirez, que trabalha com os Yanomami da região do Marauíá e que é minha colega na pós-graduação. Thamirez foi quem me iniciou na língua Yanomami, me ensinando generosamente as primeiras palavras. Agradeço muito a ambas por me abrirem as portas.

Enviei uma mensagem à presidente da AMYK explicando minha pesquisa e perguntando sobre a possibilidade de passar um tempo por lá com esse objetivo. Após conversar com as mulheres associadas e com as lideranças tradicionais, ela me retornou dizendo que eu tinha o consentimento da comunidade, e que poderia ir durante a

Assembleia da AMYK, realizada sempre no mês de junho. A plenária seria o momento ideal para que eu me apresentasse a todos. A partir disso, entrei em contato com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), que me auxiliou com a documentação exigida pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Os recursos para essa primeira entrada em campo foram obtidos através do Fundo de Pesquisa Norm and Sibby Whitten, da Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA).

A pedido das lideranças, dediquei uma parte do meu tempo em campo ajudando com a realização das assembleias, confecção dos relatórios, e outros assuntos do cotidiano das organizações. A Associação dos Yanomami do rio Cauburis e Afluentes (AYRCA) também realiza assembleias anualmente, no mês de julho. Ambas associações tem sede em uma casa em Ariabú, onde fiquei hospedada (com exceção dos dias que passei acampada na floresta), junta a outros pesquisadores, parceiros e visitantes de passagem. A sede das associações fica em um local ligeiramente afastado das comunidades. Ainda assim, muita gente passa por lá todos os dias, seja para realização de atividades, seja para usar a rede de internet na volta da escola. O wi-fi da sede foi instalado durante a pandemia de covid-19, como estratégia de segurança e comunicação com os parceiros da cidade. Antes, era necessário caminhar uma boa distância até o Pelotão do Exército para ter acesso à internet. Atualmente, existem novos pontos de wi-fi na região.

Na volta de São Gabriel da Cachoeira, passei alguns dias em Manaus (AM), onde visitei o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) para entrevistar a professora dra. Noêmia Ishikawa, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Ecologia. Em 2018, a AMYK, em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA), convidou cientistas do INPA para uma pesquisa intercultural sobre o fiozinho preto que as mulheres usam para enfeitar a cestaria, chamado de *përisi*, que culminou na publicação do livro que mencionei anteriormente. Por ser muito resistente e brilhante, muita gente achava que o *përisi* era plástico, e por isso desvalorizavam os cestos que as mulheres tentavam vender na cidade. Mesmo que soubessem que é uma fibra natural, as Yanonami não sabiam explicar em termos não indígenas o que exatamente era o *përisi*, e assim surgiu a ideia do convite. A dra. Noêmia foi quem coordenou a pesquisa, ao lado do seu colega Jadson Oliveira, também do INPA. A conversa com cada um deles foi cheia de *insights* importantes para as reflexões que permeiam esta dissertação.

Ao retornar para casa, concluí, junto ao meu orientador, que seria importante uma segunda viagem, para consolidar e ampliar os dados da primeira. Conversei

novamente com as lideranças, que me responderam dizendo que eu estava convidada a voltar quando quisesse, já que eu era “parceira” dos Yanonami. Assim, consegui recursos junto ao Instituto Brasil Plural (IBP), ao qual estou associada enquanto pesquisadora da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Feito isso, retomei o contato com a FOIRN para os trâmites burocráticos relativos ao reingresso no território. No entanto, dessa vez, as coisas foram um pouco diferentes.

Como é de conhecimento geral, o povo Yanomami vêm sofrendo com o recrudescimento da invasão garimpeira, que persiste desde seu início na década de 1980, mas alcançou níveis inéditos em anos mais recentes. Com a troca do governo federal em janeiro de 2023, diversas ações começaram a ser tomadas com o objetivo de desintrudir o território e prestar serviços de emergência às comunidades, que estão padecendo de diversas doenças infectocontagiosas, conflitos violentos e problemas de insegurança alimentar, decorrentes dessa situação. Às vésperas da viagem ao Amazonas, fui surpreendida por uma portaria da FUNAI que proibia a entrada de não indígenas em toda a extensão da TIY, a não ser funcionários da saúde ou de segurança em pleno exercício de sua função. Exceções poderiam ser feitas, desde que as justificativas fossem endereçadas ao Comitê de Operações Emergenciais (COE-Yanomami), vinculado aos escritórios de Brasília, que avaliaria caso a caso.

Cabe notar que na região de Maturacá, no Amazonas, a situação não é a mesma que em outras partes do território. As imagens e relatos veiculadas na grande mídia são, em sua maioria, referentes a regiões mais a nordeste, sobretudo em Roraima, onde o cenário é muito drástico. Não que Maturacá esteja livre de problemas, mas acredito serem de outra ordem. Na justificativa ao COE, argumentei que não tinha a menor intenção de atrapalhar as equipes de assistência emergencial e que estava ciente das questões envolvidas. Em síntese, minha solicitação foi aceita, mas tive que ficar um mês hospedada em São Gabriel esperando a papelada sair, sem saber se iriam mesmo me autorizar.

Apesar disso, pude aproveitar para desenvolver minha pesquisa de outras formas. Uma boa surpresa foi ter encontrado um material interessante disponível na biblioteca do escritório do ISA, especialmente alguns dicionários Yanonami-Português difíceis de encontrar. Além disso, e mais importante, acabei encontrando com vários conhecidos de Maturacá, que estavam na cidade resolvendo pendências bancárias e de documentação.

Nos dias em que fiquei na cidade, convivi bastante com uma família yanonami que conheci na primeira vez e de quem fui ficando cada vez mais próxima. Entre um

campo e outro, nos falamos por telefone várias vezes, sempre mantendo o contato, eles contando as novidades da comunidade e encomendendo os presentes e eu contando um pouco do meu cotidiano e da previsão de retorno. Nesse período de espera na cidade nos vimos quase todos os dias, fosse para conversar, ir à feira ou tomar banho de rio.

O senhor mais velho da família não fala quase nada de português, mas nos comunicamos bastante durante esses dias na cidade, com a ajuda de seu genro, que fez as vezes de tradutor. Por se tratar de um *patapata* (ancião), ele é um grande conhecedor das narrativas antigas e efetivamente gosta de compartilhá-las com os mais novos. Quase todas as noites, se ofereceu para me contar uma história, com a habilidade e o encanto típico dos mais velhos: narrava com riqueza de detalhes, fazendo gestos, sons, onomatopeias, sem pressa de chegar ao final. A cada pausa, o genro traduzia resumidamente, mas à certa altura ficava muito cansado do trabalho. Então, eu seguia por conta própria — o jeito performativo de contar histórias é capaz de nos dar muitas pistas.

No fim das contas, pude conhecer um pouco mais do contexto urbano de São Gabriel da Cachoeira e dos obstáculos e desafios que não só os Yanonami enfrentam com o mundo dos brancos, mas a população indígena local de maneira geral. Muitas vezes, gasta-se boa parte dos benefícios sociais com a própria viagem para acessá-los, porque a gasolina nessa região da Amazônia é caríssima e são necessárias centenas de litros de combustível para os trajetos de barco entre as comunidades e a sede do município. Além disso, comparando com a vida na aldeia, a alimentação urbana é bastante dispendiosa, levando muitas pessoas à situação de vulnerabilidade. Com efeito, os órgãos de assistência desenvolvem ações no intuito de reverter, ao menos em parte, essa situação.

Por outro lado, a viagem pode ser um momento de encontro com parentes de regiões distantes e com os amigos (indígenas e não indígenas) que moram na cidade. Muitos Yanonami não gostam de ficar hospedados na Casa de Apoio oferecida pela prefeitura, por ser distante do centro e superlotada, onde os casos de transmissão de malárias são frequentes. Aqueles que têm condições costumam armar suas redes na sobreloja do mercado do Esquerdinha, uma figura reconhecida por ajudar os Yanonami oferecendo-lhes hospedagem a preços muito mais acessíveis que os hotéis comuns.

Após a longa espera, finalmente pude voltar para Maturacá. O plano original era passar outros 45 dias em campo, que infelizmente acabaram reduzidos a duas semanas. De qualquer forma, as trocas foram muito mais produtivas e intensas do que da primeira vez e consegui avançar bastante na pesquisa. Nessa segunda ida a campo, fui convidada a ficar hospedada na casa daquela família com quem já tinha alguma intimidade, convite

que aceitei com entusiasmo. A casa fica em Ariabú, logo atrás da Escola Municipal Omawë. Ali, pude compartilhar um pouco dos ritmos e afazeres do dia-a-dia, além de estreitar o laço com os demais parentes próximos, um movimento importante não só para o trabalho em si, mas sobretudo para a minha relação pessoal com aqueles que generosamente me acolheram.

Mais uma vez, fiz uma parada em Manaus na volta para casa, e aproveitei para visitar a Universidade Federal do Amazonas (UFAM), onde fui — muito bem — recebida pelos colegas do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI). Fiz uma breve apresentação do desenvolvimento da pesquisa até aquele momento e pude também conhecer melhor o trabalho dos outros pesquisadores. Visitei novamente o campus do INPA, dessa vez para conhecer o micólogo Jadson Oliveira e o herbário onde estão catalogadas inúmeras espécies de fungo.

De certa maneira, considero que meu trabalho de campo foi multissituado, incluindo períodos de estadia na comunidade, um tempo de encontros no ambiente da cidade e a manutenção do contato através do telefone, mesmo depois que voltei para Florianópolis (SC). O campo também incluiu a visita aos pesquisadores do INPA e da UFAM, que entendo ser importante científica e politicamente. Se o conhecimento tem a ver com as relações estabelecidas entre sujeitos, como procurarei argumentar ao longo de toda a dissertação, então meu trabalho, ao fazer uma ponte com diferentes modos de conhecer, também se refere às relações que são tecidas junto às pessoas (humanas e mais que humanas). A profundidade dessas relações é o que permite (ou não) a profundidade do meu conhecimento sobre as questões que me propus estudar. Talvez esse tenha sido um dos aprendizados mais valiosos de todo esse percurso. Nas palavras de Tim Ingold:

o conhecimento não é construído a partir de fatos que simplesmente estão lá, esperando para serem descobertos e organizados de acordo com os conceitos e categorias que se tem; pelo contrário, este cresce e é nutrido através das relações com outros. [...] o conhecimento é *coproduzido*. (INGOLD, 2016, p. 410).

Diante disso, meu trabalho propõe a reunião de elementos aparentemente dispersos, costurados através da cestaria. Minha intenção, por um lado, é explorar um pouco mais a fundo a relação que existe entre as práticas de conhecimento yanomami e suas concepções cosmológicas, rituais, filosóficas e estéticas. E, não custa dizer, tal relação não se limita aos povos ditos tradicionais, mas aplica-se igualmente aos ditos modernos, com suas monoculturas e grandes maquinários — a imposição da estética da

homogeneidade. Por outro lado, espero tecer conexões com as classificações botânicas, a ecologia, o pensamento feminista, as etnografias multiespécies e as discussões dos estudos sociais das ciências (*science studies*). Essa escolha metodológica se justifica pelo efetivo entrelaçamento das questões, observadas no decorrer da pesquisa, bem como pelo interesse dos meus interlocutores em criar pontes com outras formas de conhecimento.

1.2 OS YANOMAMI E OS YANONAMI DE MATURACÁ

Após a apresentação dos trajetos percorridos ao longo da pesquisa, faço um resumo da história recente do povo Yanomami, de maneira geral, e dos Yanonami de Maturacá, em particular. Parto dos registros bibliográficos, mas também abrindo espaço para suas próprias narrativas sobre o passado. Dessa forma, espero conseguir traçar um panorama mínimo para que possamos avançar na discussão com mais embasamento.

Cravada entre o Brasil e a Venezuela, encontramos *urihi*, a “terra-floresta” yanomami, um imenso mundo que se estende por 23 milhões de hectares contínuos considerando os dois lados da fronteira (ISA, 2014). Certamente um dos maiores territórios indígenas oficialmente reconhecidos no mundo. De acordo com dados do Distrito Sanitário Especial Indígena (Brasil, 2023), só no Brasil, a população Yanomami soma cerca de 30 mil pessoas. Ao levar em conta as comunidades do país vizinho, este número salta para 45 mil. Tal grandeza, como não poderia deixar de ser, abarca diversidades de muitas ordens.

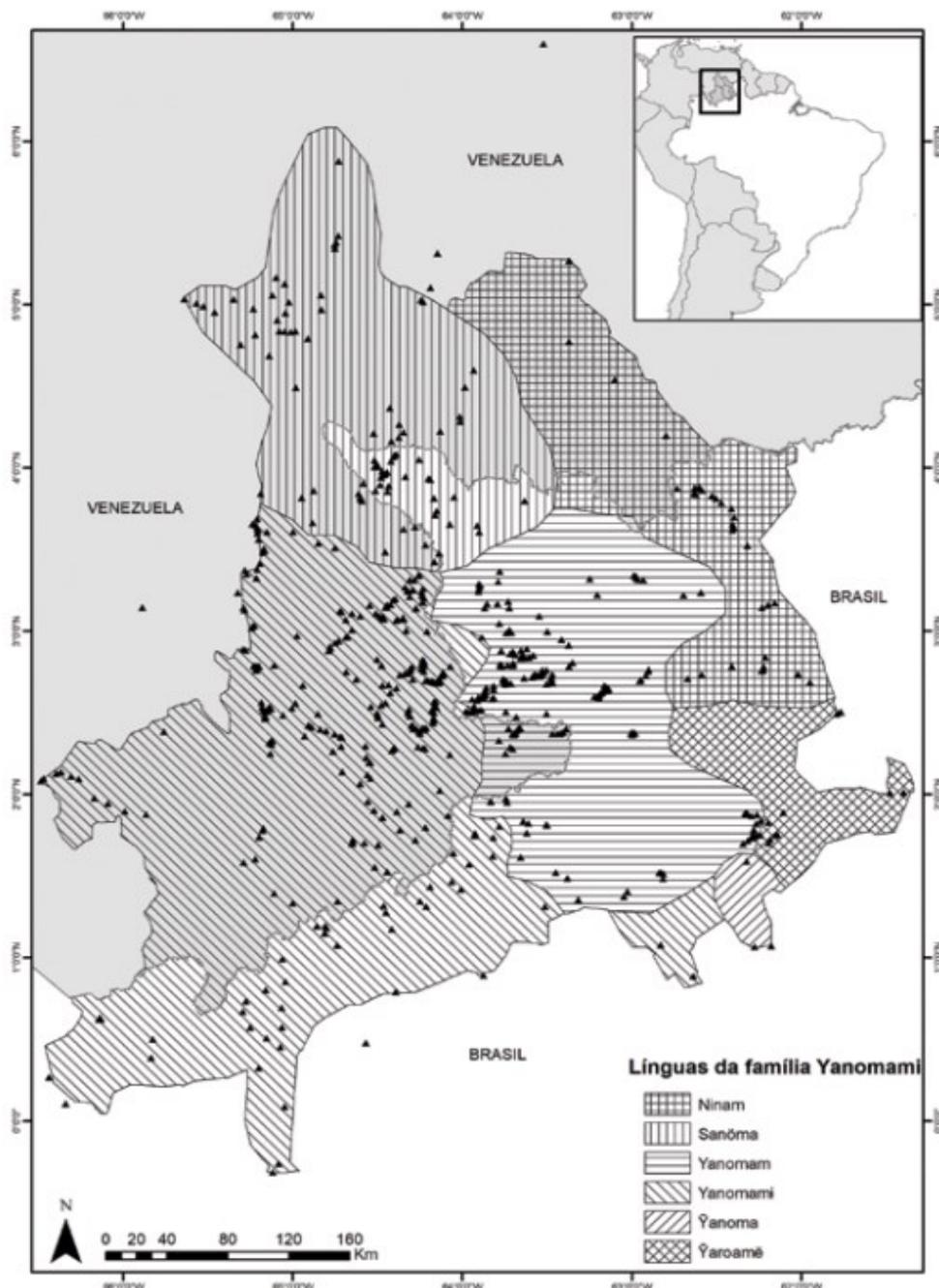
Figura 1 – Mapa da localização da Terra Indígena Yanomami na América do Sul



Fonte: Kopenawa & Albert, 2015, p. 56.

Uma pesquisa realizada entre 2014 e 2018 pelo ISA em parceria com associações locais concluiu que a família linguística Yanomami possui, ao menos na parte brasileira, seis línguas diferentes (Sanõma, Ninam, Yanomami ou Yanonami, Ỹaroamë, Ỹãnoma e Yanomam), subdivididas em 16 dialetos com graus distintos de inteligibilidade mútua (Ferreira; Machado; Senra, 2019). São línguas polissintéticas, nas quais as palavras são usualmente formadas pela aglutinação de múltiplos morfemas.

Figura 2 — Mapa da diversidade da família linguística Yanomami no Brasil e na Venezuela



Fonte: Ferreira; Machado; Senra (org.), 2019, p. 32.

O antropólogo Bruce Albert conta que o etnônimo Yanomami é a forma resumida de *Yanōmami tēpē*, um termo traduzido como “humanos” e utilizado como autodesignação pelas comunidades do lado ocidental do território (Kopenawa, Albert, 2015, p. 553). Empregado inicialmente pelos indigenistas da Venezuela para fazer referência ao conjunto dos grupos, nos anos 1970 “Yanomami” passou a ser adotado também no Brasil, onde eram conhecidos por distintos nomes — Waika ou Guaica, Xiriana, Sanumá, Yanoama, entre outros. Estima-se que o centro de dispersão histórica dos Yanomami seja a serra Parima, um maciço montanhoso no interflúvio do alto rio Orinoco e o alto rio Parima, onde há cerca de mil anos teriam vivido os povos “proto-Yanomami”, dos quais descenderiam os grupos atuais (*ibidem*, p. 559).

Os primeiros contatos esporádicos com os não indígenas datam do início do século XX, quando sertanistas do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI), militares ligados à Comissão Brasileira de Demarcação de Limites, coletores de produtos florestais (piaçaveiros, baleteiros, castanheiros) e viajantes estrangeiros passam a frequentar seu território (*ibidem*, p. 560). Nos anos 1940-50, o SPI estabeleceu alguns postos nas margens da região ocupada pelos Yanomami, que serviram de base durante o processo de delimitação da fronteira e, em seguida, aos missionários evangélicos (norte-americanos) e católicos (italianos). Esses postos acabaram atraindo e concentrando diversos grupos, que, em busca de mercadorias e ferramentas de metal oferecidas pelos não indígenas, aos poucos foram se sedentarizando ao seu redor.

A situação muda um pouco de figura nos anos 1970, durante a ditadura militar, devido a diversos projetos geopolíticos que visavam a “ocupação” e o desenvolvimento da Amazônia. A rodovia Perimetral Norte e os programas de colonização agrícola previstos para seu entorno estavam sobrepostas à parte mais ao sul do território yanomami, na região dos rios Ajarani e Apiaú, e chegaram a ter as obras iniciadas. No entanto, por falta de financiamento, a construção da estrada foi abandonada após a abertura dos primeiros 50 quilômetros, deixando para trás um rastro de destruição social e sanitária que pode ser sentida até hoje (*ibidem*, p. 561).

Os Yanomami são um dos povos mais conhecidos pelo público, leigo e especializado, nos países onde vivem e em âmbito internacional. Há uma vasta bibliografia disponível, científica ou não, que aborda variados aspectos do seu modo de vida, pensamento e luta. Essa notoriedade, no entanto, tomou forma a partir de uma caricatura de “povo feroz”, baseada na monografia de Napoleon Chagnon, um norte-americano que estudou a organização social e as práticas guerreiras de grupos da

Venezuela, publicada em 1968. Albert (Albert; Kopenawa, 2015) relata que esse estereótipo racista de belicosidade primitiva foi propagado por vias jornalísticas mundo a fora, mesmo após o contraponto oferecido pela obra do francês Jacques Lizot⁵, de 1976, que os apresentava, de modo inverso, como “amáveis selvagens”. A imagem pejorativa só começou a mudar a partir da crise da invasão garimpeira no final dos anos 1980, quando os Yanomami padeceram da violência e das doenças trazidas pelos forasteiros.

A origem do conflito remonta ao relatório de 1975 do Projeto RadamBrasil, cujo levantamento completo dos recursos naturais presentes na Amazônia levou multidões a cruzarem o país em busca de trabalho. Ao publicizar a existência abundante de ouro em Roraima, o Departamento Nacional de Produção Mineral estimulou, de forma indireta, o desenvolvimento da atividade minerária no estado. O frenesi causado pela notícia de reservas abundantes de metais levou milhares de garimpeiros a invadirem as terras ocupadas tradicionalmente pelos Yanomami, e sua presença trouxe tantas doenças que levou à morte cerca de 13% da população Yanomami da época (Albert, 2009).

Nesse contexto é que surgiu, então, a figura de Davi Kopenawa, um Yanomami da região de Watoriki que passa a ter papel fundamental no diálogo como o mundo não indígena. Devido à sua iniciação xamânica e seu conhecimento sobre a língua e o modo de vida não-indígena, Davi pôde traçar associações importantes entre o discurso de defesa dos Yanomami e as interpretações cosmológicas sobre o contato com a sociedade envolvente, forjando um espaço de inteligibilidade dentro e fora de seu mundo. Segundo Albert, esse processo de tradução transforma o “discurso sobre o outro para si”, ou seja, a interpretação interna das ações dos brancos, em um “discurso sobre si para o outro” (2000, p. 242), isto é, a construção de uma fala esclarecedora a respeito das implicações de tais ações — que, ao meu ver, alcança seu ápice na publicação d'*A queda do Céu*, traduzido para diversas línguas e uma fonte riquíssima de saber sobre os espíritos, os Yanomami, a vida e os brancos.

Mais recentemente, os Yanomami voltaram a aparecer nas manchetes de jornal, por conta do recrudescimento do garimpo ilegal, especialmente em Roraima, que alcançou números sem precedentes e passou a se associar a alguns setores do crime organizado. De acordo com o relatório “Yanomami sob ataque” (ISA, Hutukara,

⁵ A pesquisa de Jacques Lizot entre os Yanomami foi marcada por problemáticas éticas gravíssimas. Enquanto antropóloga e feminista, não tenho a menor intenção de ignorar as acusações feitas a ele e estou ciente da complexidade de incluí-lo nas minhas referências bibliográficas. No entanto, o dicionário enciclopédico elaborado pelo autor é uma fonte incontornável sobre a língua Yanomami. Por esse motivo, optei por fazer uso do seu material linguístico, desde um ponto de vista crítico e consciente.

Wanasseduume, 2022), os fatores que explicam o aumento impressionante da atividade nessa região são o aumento do preço do ouro, falhas regulatórias da cadeia produtiva, a fragilização de políticas de fiscalização, o agravamento da crise econômica e do desemprego no Brasil, as inovações tecnológicas que facilitam o trabalho nos garimpos e o incentivo do ex-governo à atividade.

A situação trouxe violações de direitos gravíssimas. A extração mineral com mercúrio e maquinário pesado, aliada à presença de grupos armados e ao estabelecimento de vilas com milhares de pessoas de fora impedem o usufruto do território, a obtenção de caça e alimentos silvestres, o trabalho na roça, a pesca, o acesso à água potável e até mesmo o atendimento em saúde, uma vez que alguns postos tiveram de ser fechados devido aos conflitos. Com a criação do já referido Comitê de Operações Especiais Yanomami, em 2023, espera-se que esse quadro seja revertido o mais breve possível. Formam parte do comitê todas as Secretarias do Ministério da Saúde, Defesa civil, Casa civil da Presidência da República, Funai, Organização Pan-Americana da Saúde, Ministério da Defesa, Ministério da Justiça e Segurança Pública, Ministério do Desenvolvimento Social e Fundação Oswaldo Cruz.

*

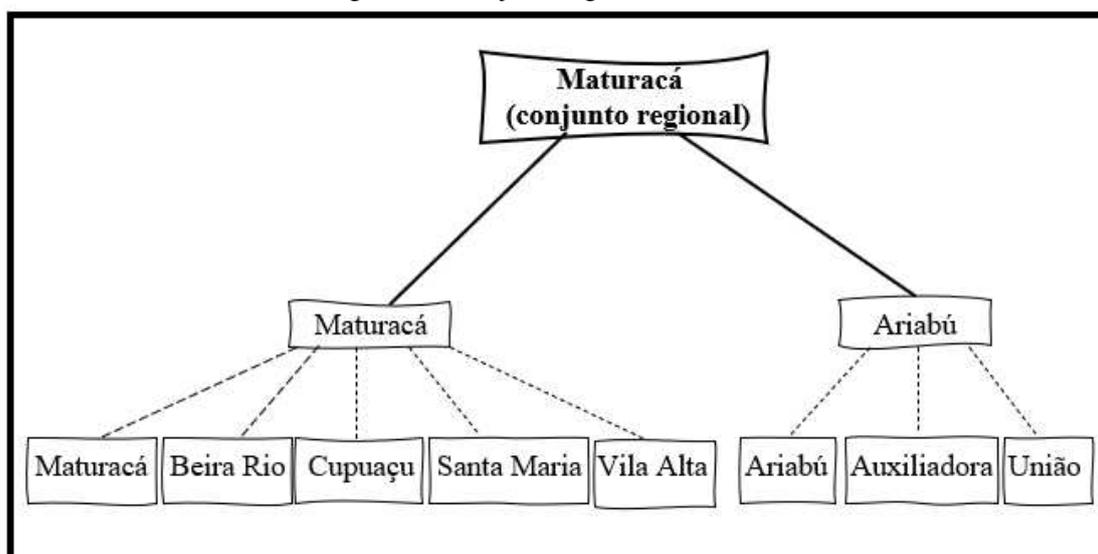
Como dito anteriormente, meu trabalho de campo se deu junto aos Yanonami de Maturacá, que vivem no sudoeste da TIY, em um dos afluentes do rio Cauburis, no município de São Gabriel da Cachoeira (AM). A grafia Yanonami, com “n” e “i”, foi indicada pelos meus interlocutores, que se autodenominam desta maneira. São falantes de uma língua de mesmo nome, que também pode ser conhecida como Yanomami ou Yanonami. As variações locais na grafia e nos falares são percebidas de formas particulares e, com efeito, alguns professores reivindicam a criação de uma gramática específica para as escolas de Maturacá, argumentando que as descrições mais gerais feitas por linguistas são antigas e não abarcam as nuances regionais. Assim, quando forem mencionados os “Yanomami”, estarei me referindo a todos os grupos que integram essa família linguística. Ao dizer “Yanonami”, estarei especificamente falando dos meus interlocutores de Maturacá.

Próxima ao Pico da Neblina e à fronteira com a Venezuela, Maturacá concentra uma das maiores densidades populacionais de todo o território yanomami, totalizando cerca de 2300 pessoas (DSEI, 2022). A região compreende todo um conjunto de comunidades, que podem ser divididas em duas grandes partes chamadas Maturacá e Ariabú. Estas, por sua vez, se subdividem em mais oito agrupamentos, também

chamados de “bairros”⁶. Maturacá é, assim, composta pelas comunidades de Maturacá, Beira Rio, Cupuaçu, Santa Maria e Vila Alta. Já Ariabú é formada pelas comunidades de Ariabú, Auxiliadora e União (Goulart, 2020).

A complexidade da classificação é decorrente do processo de sedentarização, que atraiu grupos diversos a viverem no mesmo local, dando origem a fissuras e realocações ao longo do tempo. De maneira geral, para ser considerada uma comunidade separada das demais, é preciso que haja uma “casa ritual”, isto é, um local adequado para que os *hekura* (o nome faz referência tanto aos espíritos quanto aos xamãs) façam sua pajelança diariamente na praça central da aldeia. Apenas Maturacá e Ariabú possuem casa ritual, então consideram-se “centrais” nesse sentido. De acordo com Leon Goulart (*ibidem*, p. 53) também são as únicas que possuem nome na língua Yanonami: Maturacá é *Horoina* (“pluma branca”, em alusão a espuma do canal de mesmo nome) e Ariabú é *Hepotexiwë* (“com cabelos compridos”, em alusão à mata ciliar do rio). Na Figura 3 podemos ver um esquema que ilustra melhor as divisões.

Figura 3 — Conjunto regional de Maturacá



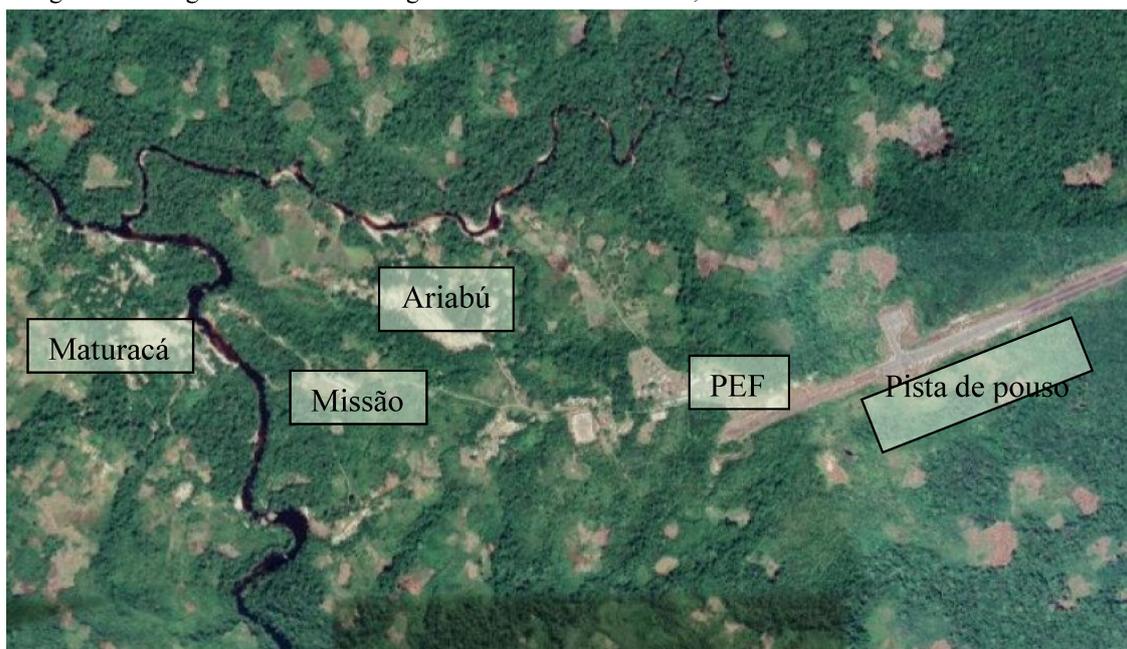
Fonte: Adaptado de Goulart, 2020, p. 52.

Em termos de instituições, no lado de Maturacá, há a Escola Municipal Horoina, que oferece a pré-escola e os primeiros anos do ensino fundamental. No lado de Ariabú, é onde está sediada a maior parte delas, indígenas e não indígenas: o Polo Base de Saúde Indígena, vinculado ao DSEI, que conta com um posto de atendimento e uma residência para os funcionários; a missão salesiana, formada pela moradia dos padres, uma igreja, uma quadra poliesportiva, uma casa de passagem e a Escola Estadual Imaculada

⁶ Para maiores detalhes ver Goulart, 2020.

Conceição, que oferece o Ensino Fundamental II, o Ensino Médio e também programas de Educação de Jovens e Adultos (EJA); a Escola Municipal Omawê, que atende a pré-escola, o Ensino Fundamental I e o EJA; as duas organizações locais — a AYRCA, a primeira associação yanomami criada no Brasil, em 1998, e a AMYK, também a primeira associação de mulheres yanomami no Brasil, fundada em 2015; e, por fim, o 5º Pelotão Especial de Fronteira do Exército (PEF), inaugurado em 1989, que conta com alojamentos individuais e familiares, comércios, uma pista de pouso e, em tempos passados, um caixa eletrônico do Banco do Brasil, que dizem ter voado pelos ares durante uma forte ventania. Em Ariabú, havia também um posto da FUNAI, mas foi desativado e a estrutura que o abrigava encontra-se deteriorada. Em ambos os lados há algumas cantinas que vendem alimentos e itens de higiene.

Figura 4 – Imagem de satélite da região de Maturacá: à direita, o canal Maturacá e acima o rio Ariabú



Fonte: Google Inc., imagem dos satélites Landsat e Copernicus, Maxar Technologies, U. S. Geological Survey, disponível através do Google Maps pelo link: <https://www.google.com/maps/@0.6273602,-66.132848,2089m/data=!3m1!1e3?entry=ttu>. Acesso em: 20/09/2023. As caixas de texto foram adicionadas pela autora.

Ariabú é a maior e mais antiga comunidade, entre as demais. Antes de tornar-se um *xapono*⁷ (comunidade) era uma encruzilhada que conectava diversos outros caminhos. Uma paragem conhecida dos antigos, onde estrategicamente foi erguida a missão salesiana, em meados dos anos 1950. Maria Inês Smiljanic (2002) traça um histórico da

⁷ *Xapono* é o nome dado originalmente as habitações coletivas e multifamiliares, cujo uso foi abandonado em Maturacá devido à pressão dos padres salesianos. Por essa razão, nessa região atualmente o termo *xapono* faz referência à comunidade como um todo, composta por inúmeras casas familiares.

atuação missionária ao longo do rio Cauburis e seus afluentes, entre os quais figura o canal Maturacá. A autora conta que, no início do século passado, dois grupos principais chegaram à região, vindos do rio Orinoco, na Venezuela: os *Marisipiwëiteri* e os *Wawanawëiteri* (*teri* indica o sentido de pertencimento a uma comunidade). Os primeiros se estabeleceram no sopé do Pico da Neblina (local conhecido como *Marisipiwëi*, ou Irokae, na cabeceira do Cauburis) e os segundos viviam às margens do rio Maiá, mais à sudeste, atualmente parte do município de Santa Isabel do Rio Negro (AM).

Smiljanic argumenta que, em um primeiro momento, esses grupos conseguiram avançar pelo território com relativa tranquilidade, devido à redução populacional dos povos da região a partir do choque epidemiológico e conflitos trazidos por agentes externos. Os *Marisipiwëiteri* também podem ser conhecidos por outros grupos Yanomami como *Kohoroxiteri*, e ficaram famosos por terem participado do rapto de uma cabocla na região do rio Demiti, onde tinham roças: a jovem Helena Valero, que viveu com eles por mais de 20 anos (*cf.* Valero, 1984).

Os conflitos com povos e populações vizinhas começam a surgir por volta de 1920. Em 1940, sertanistas ligados ao SPI tentaram se aproximar, mas sem sucesso. Uma expedição liderada pelo padre salesiano Antônio Góes conseguiu contatar alguns jovens caçadores, perto do canal Maturacá, em 1952. Dois anos depois foi fundada ali a Missão Nossa Senhora de Lourdes, que iniciou o processo de sedentarização dos grupos da região. Em 1956, os *Marisipiwëiteri* se mudaram para as imediações da missão, seguidos por uma parcela dos *Wawanawëiteri* (Smiljanic, 2002). *Marisi* é o nome de uma árvore da família das Malpighiáceas: a toponímia costuma fazer referência às espécies encontradas em determinado local. Aqueles que chegaram primeiro passaram a ser classificados como *përiomi* (chefes, antigos) e as populações vizinhas incorporadas como *kasiteri* (*kasi* significa literalmente “margem”, “periferia”).

Aos poucos, os Yanonami foram incitados a abandonar a casa comunal para viver em casas familiares. De acordo com Smiljanic (*idem*), o aumento populacional na região esteve diretamente associado à presença missionária, que levou à incorporação de outros grupos e ao abandono das casas coletivas, que costumavam abrigar cerca de 50 pessoas. Além disso, os salesianos passaram a interferir diretamente nos rituais funerários, censurando a cremação e a realização das festas *reahu*. Smiljanic afirma que o enterro cristão foi introduzido nos anos 1960, causando impactos de ordem cosmológicas, que serão abordados em maior profundidade no capítulo 3. Isso também ocasionou o enfraquecimento das relações com os *Wawanawëiteri* de outros rios e com

os parentes da Venezuela, uma vez que o *reahu* é o momento mais importante das relações de aliança intercomunitárias.

*

Mudando um pouco a perspectiva, apresento agora as narrativas que me foram contadas pelos meus interlocutores. O *patapata* Júlio Góes, *tuxaua*⁸ (liderança tradicional) e *hekura* (xamã), é uma poucas pessoas ainda vivas que viveu esse momento de contato. Diz que tinha por volta de 6 anos quando António Góes chegou ao Irokae. Ele conta que seu avô, o velho Mañowë, foi o primeiro a vir com seu grupo, os *Karawëteri*, fugido das guerras intercomunitárias na Venezuela. Em seguida, outros atravessaram as serras: os *Heñawëteri*, *Homãhewëteri*, *Herõwëteri*, *Kepropëteri*⁹, “todos eles seguindo o velho Mañowë”. Haviam ainda outros grupos aliados, que não vieram, permanecendo do lado de lá da fronteira até hoje.

Ao atravessarem a serra *Yaripo*, “dos ventos”, conhecidas em português como Pico da Neblina, aportaram primeiro na região do igarapé *Irokae*, “dos macacos-guariba”, conhecido também por igarapé Tucano. Algum tempo depois que as primeiras famílias chegaram ali, foram atacadas pelos seus inimigos da Venezuela, em incursões guerreiras que deixaram muitos mortos. Além disso, também estavam em disputa com os povos que habitavam essa região, especialmente seringueiros e grupos Baré. Estes, sofrendo com as investidas yanonami, teriam comunicado os padres da cidade pedindo-lhes que intervissem na situação. Com a chegada dos *napë pë* (não indígenas), muitas pessoas morreram de doença.

Quando dona Celina era menina, sua avó passava horas na rede entretendo seus netos com as histórias dos antigos. A avó dizia que eles eram mesmo muito valentes e só queriam saber de andar por aí, não gostavam de ficar muito tempo no mesmo lugar e tampouco de fazer roça. Na época que os *napë pë* instalaram a missão nas margens do canal de Maturacá havia muitos conflitos. O grupo do Irokae eram os *Masiripïweiteri*. Havia outro grupo na serra *Opota*, “dos tatus”, serra do Padre em português, os *Opotateri*.

No começo, os antigos que viviam no Irokae iam visitar os padres, mas ficavam pouco e logo voltavam para o mato outra vez, ou iam visitar os parentes de outras aldeias. Só depois de conhecer muito bem os missionários é que resolveram fixar moradia perto deles. Diz-se que era um único e grande *xapono* em Ariabú, onde todos moravam juntos.

⁸ Palavra de origem Tupi que significa “aquele que manda”, provavelmente adotada após a chegada dos missionários.

⁹ A grafia pode conter imprecisões.

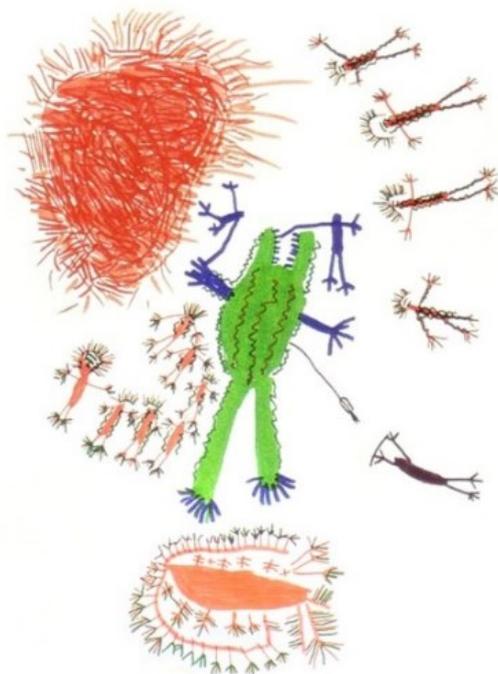
Após alguns anos, uma parte das famílias se mudou para o outro lado do canal, onde havia uma grande roça, fundando a comunidade de Maturacá. O padre da época é que insistiu que parassem de andar por aí, até que um dia realmente pararam. Celina diz que hoje são poucos que andam no mato e ficam acampados. Foram também os missionários que ensinaram a plantar mandioca e fazer farinha. Os antigos só tinham banana, taioba e cará. “Nem açaí do mato eles não tomavam não, porque não conheciam”, relata.

Mas, bem antes de tudo isso acontecer, todos esses grupos vieram de *peripo ãyẽ* (“sangue da lua”). Conforme me contou o *hekura* Júlio, a história dos antepassados fala de um tempo muito, muito antigo, quando Periporiwë, o ancestral Lua (*peripo* = lua) 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, cresciam um pouquinho e logo morriam. Então nasciam mais crianças e, antes mesmo de completarem 4 ou 5 anos, morriam também. Os filhos de Periporiwë resolveram mudar de casa e fundar um *xapono* mais distante. Periporiwë então resolveu que ia morar sozinho de novo. Foi até uma árvore especial e ia pegando os galhos e botando no braço. Os galhos iam, um a um, se transformando em penas e ele ia subindo, subindo no céu. Ia colocando mais galhos, e continuava subindo, subindo. As lascas que caíam dos galhos foram virando pássaros e borboletas. Até que a Lua finalmente alcançou o céu.

Os filhos de Periporiwë estavam vivendo nesse novo *xapono*, e as coisas começaram a melhorar, algumas crianças começaram a crescer um pouco mais, mas Suhirina (*suhi* = escorpião), o filho mais novo, ainda estava muito intrigado com a morte das crianças de antes. Curioso, pegou sua rede e, discretamente, voltou ao *xapono* antigo e a armou bem pertinho do teto para que ninguém visse e ali ficou, em silêncio. Quando anoiteceu, viu Periporiwë, seu pai, chegar e comer os ossos e restos dos mortos. Voltou ao *xapono* e avisou todos sobre o que vira.

Então os parentes decidiram se vingar e impedir que Periporiwë comesse todos seus filhos e netos. Juntaram as flechas e o irmão mais velho atirou muitas, inúmeras, sem acertar uma sequer. Suhirina, bom de pontaria, pegou a última flecha, quando a Lua já tinha subido ao céu. Esperou as nuvens se abrirem, tensionou o arco e soltou a flecha. “Puuuuuuuu...” Acertou bem no coração da Lua! Seu sangue, *peripo ãyẽ*, voou por todos os lados, em muitas direções — dele, nasceram as pessoas e os guerreiros. Nos lugares em que mais caiu o sangue da Lua é onde ficam as grandes cidades.

Figura 5 – “A vingança de Surihim”, desenho de Orlando Yanomami



Fonte: Santos, 2013. Disponível em: <https://www.laymert.com.br/yanomami/>.
Acesso em: 20/09/2023.

1.3 QUESTÕES METODOLÓGICAS

“[...]”
Pë puhii ta, pë puhii ta tōprarō
Pë puhii ta tōprarō
Payëkë hamî wamakî rë kui
Pë puhii ta tōprarō”

(canção dos viajantes)

Antes de seguirmos, permitam-me uma rápida digressão musical. Desde que cheguei em Maturacá pela primeira vez, um jovem yanomami se dispôs a me ensinar um pouco da sua língua através de músicas. Generosamente, me ensinou algumas canções, cujas melodias costumavam ser um pouco “ocidentais” (com escalas habituais aos meus ouvidos), oriundas de traduções de músicas em português ou misturas entre músicas yanomami e músicas não indígenas. O trecho que reproduzo acima pertence a uma música desse tipo, mais ou menos híbrido, para ser cantada quando os visitantes que vem de longe (*payëkë hamî*) estão chegando, incentivando-os a que estejam alegres (*puhii tōprarō*). Esse é o significado das palavras acima. No restante da música são citados todos que estão presentes: as moças (*mocomoco*), os moços (*huyahuya*), os mais velhos (*patapata*), etc.

Em um artigo sobre a ética da convivialidade yanomami, Catherine Alès (2000) afirma que os Yanomami observam cuidadosamente os sentimentos e estados psicológicos uns dos outros, se esforçando para fazer seus parentes sentirem-se bem e felizes. De acordo com a autora, que realizou seu trabalho de campo na Serra Parima, a expressão *pufi toprao*, ou *puhii tōprarō*, no nosso caso, significa “princípio vital feliz” (*ibidem*, p. 134). Assim, quando alguém está triste ou com raiva, os coresidentes dedicam-se a acalmar a pessoa afetada, no intuito de devolvê-la ao estado de tranquilidade. O objetivo é que a pessoa retome a “alma bela” (*pufi riyēhēwē*, literalmente “princípio vital bonito”), associado à saúde, felicidade e justiça — ao consultarmos o dicionário enciclopédico de Lizot, vemos que esta expressão também pode ser utilizada com o sentido de “estar satisfeito” (2004, p. 339). Para Alès, “todas essas ações são marcas de atenção, afeto e amizade; elas são construtivas da vida cotidiana, socialidade e convivialidade” (2000, p. 136, tradução nossa). O enlace entre alegria, beleza e bem-estar.

Após algum tempo, consegui decorar a letra da música que gentilmente me foi ensinada, e as crianças se divertiam muito com a pronúncia sem jeito da *napëyoma* (mulher branca, não indígena). Certamente são muitas ressonâncias e dissonâncias implicadas na tentativa de entender uma canção que não é nossa, mas que nos atravessa. Escalas distintas que se misturam durante o trabalho de campo, em brincadeiras e aprendizados. Nesse processo, sou feliz por ter contado com a generosidade e cuidado dos meus anfitriões, a quem tanto agradeço.

Seguindo essa toada, proponho agora uma reflexão a respeito das minhas escolhas metodológicas. Especialmente a partir do trabalho de Donna Haraway e Marylin Strathern, argumento sobre a importância do corpo e da linguagem na construção de qualquer conhecimento, cujo resultado será sempre localizado e parcial. Em seguida, ainda em diálogo com Strathern, abordo a produção científica enquanto uma forma de tradução, inevitavelmente repleta de lacunas, e a antropologia como uma espécie de ficção, que inclui abordagens especulativas. Minha intenção é demonstrar, com base nas discussões levantadas pelas autoras, que, nos trabalhos acadêmicos, os elementos pinçados em uma rede infinita de relações compõem um recorte que, enquanto tal, representa apenas uma pequena porção da ilimitada complexidade da vida.

No nosso caso, trata-se de um recorte que visa descrever certas práticas yanomami de conhecimento, que são também formas de relação, desde um ponto de vista atravessado pelo gênero, posto que são em sua maioria atividades feitas pelas mulheres. O gênero, por sua vez, faz referência à parte significativa do arcabouço teórico mobilizado

aqui e ao meu gênero enquanto pesquisadora em campo. No terceiro capítulo, veremos também alguns pontos do gênero como construído no mundo yanomami, igualmente atravessado por questões de corpo e de linguagem.

Nas últimas décadas, a crítica feminista da ciência e os debates decoloniais tem apontado para o caráter localizado, parcial e corporificado implícito em qualquer forma de conhecimento (*cf.* Harding, 1993; Haraway, 1995; Costa, 2010; Krenak, 2019). O contexto não é algo ao qual apenas os “outros” estão fadados, enquanto “nós” produzimos um conhecimento neutro capaz de enxergar as coisas de fora, “como elas realmente são”. A promessa de transcendência de um saber anônimo e impessoal propagada pela metodologia das ciências naturais (que lançaram as bases das ciências humanas) pode ser enganadora. Afinal, “todo ponto de vista é a vista de um ponto”, como resume Leonardo Boff (1997, p. 9). Ou seja, todo conhecimento é marcado pela posição dos sujeitos que o enunciam, o que de forma alguma o torna menos objetivo — inversamente, é justo o que funda sua própria condição de existência.

Donna Haraway argumenta que as doutrinas hegemônicas de objetividade com frequência estão a serviço da hierarquização positivista das formas de conhecimento. O escritor que fala desde um lugar indefinido inscreve os corpos (dos outros) como marcados, assumindo que sua posição é neutra, performando “o truque mítico de Deus, de ver tudo de lugar nenhum” (1995, p. 19). Desde uma perspectiva feminista crítica, trata-se de relacionar as contingências históricas da produção de conhecimento, ligadas a dominações de vários tipos, à consciência de suas tecnologias de construção de sentido e ao compromisso sério com explicações fiéis de um mundo “real”. Um mundo que possa ser, mesmo que parcialmente, compartilhado e compreendido. Para ela,

[a] objetividade, que originalmente dissera respeito à criação do conhecimento comparativo (como dar nome às coisas de modo que elas fossem estáveis e semelhantes entre si), torna-se um problema da política de redefinição de fronteiras, de maneira a permitir conversas e conexões não inocentes. O que está em questão [...] é o padrão de relações entre e no interior de corpos e da linguagem (HARAWAY, 1995, p. 11, nota de rodapé, ênfase no original)

Nos termos dos “saberes localizados” de Haraway, é a parcialidade dos corpos que permite a visão objetiva, mas posicionar-se está muito mais afinado às ressonâncias do que às dicotomias (1995, p. 29). Pensando as relações entre animais e humanos, entre máquinas e organismos, a autora argumenta que as fronteiras que distinguem as coisas mudam a todo tempo, exigindo uma postura que situe a conversa a cada nível de sua articulação. Considerando as discussões sobre o perspectivismo, no qual predomina a

ideia de que animais, plantas e outros seres vivos e não vivos também são gente, essa questão poderia ser estendida, de certa forma, ao mundo yanomami, onde a posição do sujeito reflete separações instáveis entre vivos e mortos, natureza e cultura, etc., e produz efeitos no mundo, conforme veremos no próximo capítulo.

Em outro sentido, esta dissertação também opera no campo fronteiro entre diferentes modos de conhecimento, em uma tentativa de ecoar a polifonia de sentidos e as contradições que surgem desse encontro. De acordo com Haraway, a base para o saber racional encontra-se no processo de interpretação crítica, em diálogo com outros intérpretes. Trata-se da “capacidade parcial de traduzir conhecimentos entre comunidades muito diferentes — e diferenciadas em termos de poder” (*ibidem*, p. 16). Se as práticas de conhecimento das populações ditas tradicionais têm sido cada vez mais reconhecidas em sua eficácia, as elaborações cosmológicas que informam essas práticas permanecem à margem, como se fosse possível ou desejável separar uma coisa da outra.

Voltando ao tema da linguagem, tomo Marilyn Strathern (2014) como referência para pensar o aspecto ficcional da antropologia. Strathern fala que, diante da diversidade de mundos sociais, a descrição feita pelo escritor está sempre associada aos seus próprios referenciais teóricos. Dispomos de um universo conceitual particular à nossa ciência e à nossa vivência no mundo, mas que não necessariamente é compartilhado pelos nossos interlocutores e leitores. Em pesquisas com populações às quais não pertencemos, a separação entre “nós” (os antropólogos) e “eles” (os interlocutores) torna-se, assim, o quadro de referência organizador da escrita, sem o qual seria muito difícil construir uma análise. No entanto, essa operação constitui-se apenas como um artifício, uma ficção que nos permite elucidar certos elementos da experiência que vivemos em campo e daquilo que observamos. Mas uma ficção importante para a elucidação de um mundo que é, em muitos aspectos, diferente do nosso.

Strathern (2014) afirma que existem sempre elementos que podemos trazer para a frente ou para o fundo da imagem que criamos na escrita, há sempre semelhanças e diferenças que podemos ressaltar: a escolha por um elemento ou outro é, afinal, uma escolha. Ficção. Nesse sentido, as “ficções persuasivas” da antropologia atendem a um problema técnico de comunicação. Para fazer nossos leitores imaginarem outras ideias e conceitos, nossa tarefa passa a ser descrevê-los nos termos da cultura em que foram criados. Mas, antes é preciso “criar” essa cultura, retratar o contexto no qual as ideias que queremos expor são enunciadas. A articulação entre dois contextos distintos é, então,

mediada pelo texto que, respondendo a uma necessidade de verossimilhança, é criado de maneira a ser convincente.

O que gostaria de sublinhar com isso é que, por mais fiel que eu me esforce em ser, qualquer descrição estará sempre muito aquém. Sabemos que há mais, sempre mais, coisas que não cabem em palavras e coisas que nunca chegaremos a alcançar. O que, por outro lado, não precisa nos impedir de tentar uma aproximação o mais atenta, complexa e cuidadosa possível, que possivelmente pode chegar a iluminar diversos aspectos, “nossos” e dos “outros”. Além disso, há uma clara limitação quando consideramos o curto tempo, em termos relativos, que passei em campo. Por isso, o que apresento nas páginas que se seguem são sobretudo hipóteses, possibilidades, baseadas naquilo que pude apreender a partir do lugar que ocupo, que é particular. Cada pessoa que se insere em um contexto de pesquisa faz suas próprias associações, e isso certamente delimita um espaço de aprendizado que é restrito, parcial, mas, espero, também potente.

Quando comecei a estudar o tema dos saberes femininos relacionados à coleta e à cestaria, passei a me interessar também em investigar quais seriam as conexões possíveis entre os conhecimentos yanomamis e científicos. Ou, ao contrário, talvez a motivação em realizar a pesquisa só tenha surgido a partir da leitura de um experimento palpável de encontro entre esses modos de conhecer, que é a forma pela qual eu entendo o livro sobre o *përisi* (Yanomami *et al*, 2019). Ademais, um desejo de criar pontes que encontra eco na própria política yanomami. Sem dúvida, um interesse muito inspirado pelas leituras de outros trabalhos, antigos e recentes, com os quais me proponho conversar e que caminham nesse sentido, relacionando saberes, práticas, mundos. O que, no mais das vezes, é mesmo parte importante do nosso ofício.

Penso que a antropologia se caracteriza, entre outras coisas, pelo mergulho no universo das concepções “nativas” (sejam grupos próximos ou distantes de quem pesquisa e/ou escreve), e aí reside uma contribuição autêntica da nossa disciplina ao campo científico mais amplo. Aqui, o mais importante é notar que as formas yanomami de pensar e fazer estão sempre associadas à condição de humanidade estendida aos outros seres que povoam sua vida, algo bastante contrário à forma como muitos cientistas acadêmicos veem seus objetos de estudo. No entanto, ao aproximar as descrições yanomami e científicas, minha intenção não é reforçar os Grandes Divisores que separam uma coisa e outra, mas com sorte favorecer as alianças possíveis. Não busco a totalização, e sim um vislumbre das multiplicidades, através de uma operação de contraste entre formas de conhecimentos bastante sofisticadas por si só.

Uma vez que o cerne da dissertação não se encontra na comparação em si, mas na descrição de certas práticas femininas yanomami e suas conexões com outros aspectos da vida mais ampla, acredito que não caberia uma análise exaustiva dos saberes científicos. Além do mais, não disponho de dados etnográficos sólidos sobre a prática de todos os biólogos cujos trabalhos me ajudaram a identificar as espécies e a descrever suas relações ecológicas. Apesar de estar familiarizada com a crítica dos estudos sociais da ciência (*science studies*), há alguns riscos implicados ao comparar escalas distintas, isto é, o saber situado dos meus interlocutores yanomami com uma visão generalista acerca da história da ciência como um todo.

Como bem apontaram Márcio Goldman e Tânia Stolze Lima, tal desproporção forja uma impressão de singularidade da ciência diante dos saberes indígenas que só pode ser falsa, pois “é preciso admitir que não existe uma diferença genérica e invariável (simples contraface da identidade ['dos outros']), mas modalidades de diferença que diferem entre si” (1999, p. 83). Isto posto, o intuito é explorar as possibilidades que se encontram além das partilhas. No nosso caso, não são tópicos efetivamente equiparáveis porque partem de dados com profundidade distintas. Assim, a inteligibilidade que a comparação proporciona deve ser entendida como relacional e não como uma forma de definição dos atributos daquilo que é comparado.

Cotejar esses saberes é uma abordagem metodológica que apresento para elucidar os modos yanomami em si mesmos, como uma tecnologia de visualização. Não que fosse impossível fazer isso de outra forma, mas é um risco que assumo, apostando nas potências do diálogo. Goldman e Lima (*idem*) apontam que por mais que a produção antropológica tenha desempenhado um papel importante na própria criação dessa oposição “nós” *versus* “eles”, que lhe é constitutiva, cabe a nós evitar que sua simples manutenção seja o fim último das nossas reflexões.

Por fim, gostaria de mencionar algumas questões importantes. Ao longo de toda a dissertação, há de se notar o uso considerável de desenhos, mapas e outras imagens, parte de um desejo meu em ilustrar da melhor maneira possível aquilo que estou tentando dizer. Mas, entre os Yanomami, imagem é um assunto bastante sério (que será tema do capítulo seguinte). Uma fotografia pode representar a captura do princípio vital daquele que é retratado, criando vínculos bastante profundos entre a foto e a pessoa. Quando alguém morre, é preciso destruir tudo que lhe pertencia ou que lhe faça alusão, para que a alma possa se desprender do plano dos vivos e seguir livremente em direção à aldeia dos mortos. Do contrário, talvez o falecido siga vagando pelo mundo, causando toda a

sorte de problemas e também muita tristeza aos parentes que ficam e têm que conviver com sua lembrança constante. Ainda que em Maturacá essa percepção tenha perdido força, e as pessoas peçam com naturalidade para serem fotografadas ou tirem por conta própria retratos de si e dos outros, por se tratar de um trabalho que não poderá ser simplesmente apagado ou alterado no futuro, optei por incluir apenas fotografias em que não é possível identificar a pessoa: fotos de longe, de costas, recortadas. Todas as fotos foram tiradas com o consentimento da comunidade.

Da mesma forma que é preciso apagar os vestígios de alguém falecido, entre os Yanomami tampouco se pode pronunciar o nome de alguém que partiu. Para driblar a necessidade do uso do nome em documentações oficiais que não poderão ser simplesmente extinguidas, a estratégia passou a ser a adoção de um segundo nome em português, para além do nome na língua materna. Desse modo, o nome verdadeiro poderá ser esquecido, enquanto o nome “oficial” permanece. Além disso, hoje em dia muito se discute sobre a preservação da identidade dos “informantes”. É bastante comum que as pessoas troquem os nomes reais por nomes fictícios, para que os interlocutores não corram o risco de sofrer represálias ou para que as informações não comprometam alguma luta política. Os temas aqui abordados não me parecem oferecer nenhum risco à integridade e segurança dos envolvidos, mas mesmo assim optei por privilegiar os termos de parentesco ou as posições sociais ao invés dos nomes, me referindo, sempre que possível a um “mais velho”, “filho de uma artesã”, “professor”, e assim por diante. Por outro lado, há uma visível demanda local por visibilidade e reconhecimento. Assim, mantive alguns nomes em situações em que estou segura de que as pessoas gostariam de ter sua presença registrada no trabalho.

1.4 PREÂMBULO: FIOS CONDUTORES

Para concluir esta parte introdutória, apresento algumas imagens narrativas propostas pela escritora Ursula Le Guin, que traça paralelos interessantes entre a ciência e a literatura. Em seguida, traço algumas linhas que delimitam o recorte da pesquisa, justificando a abordagem proposta que fala em termos de coleções e na questão de gênero.

Em *The Carrier Bag Theory of Fiction*, publicado originalmente em 1986, Le Guin (2019) parte dos imaginários sobre caça e coleta para discutir questões de gênero, ciência e literatura, iluminando a interrelação entre elas. Ao desvelar os mecanismos de dominação inscritos nas narrativas que contamos sobre a nossa transformação de

hominídeos a humanos ao longo do tempo dilatado da História, suas palavras nos convidam a colocar em primeiro plano uma face menos vista do desenvolvimento da humanidade: a coleta, o cuidado, os pequenos-grandes acontecimentos do cotidiano. Em vez de contar a história do Herói, do caçador de mamutes que empreende jornadas hercúleas, a autora se volta àquilo que chamou de história vital (*the life story*), a história da colheita de cereais, dos cestos que guardam coisas especiais, úteis ou belas, a história da tipoia que segura o bebê enquanto alguém trabalha e canta músicas para acalmá-lo.

Para Le Guin, a figura do caçador pré-histórico sistematicamente limita nossa percepção sobre a relação que estabelecíamos e estabelecemos com o mundo a uma parcela muito restrita da vida: se 80% do que consumíamos nessa época eram vegetais e pequenos animais facilmente capturáveis com armadilhas simples, por que a imagem que permanece é a do caçador de mamutes? Há muitas outras acontecendo para além desse tipo específico de Ação. Ao apontar, com fina ironia, que essa versão dos acontecimentos servia muito bem à sociedade que os imaginou, a autora sublinha suas faltas incontornáveis, direcionando nosso olhar ao que está além dos personagens triunfantes. É claro que a escritora falava, especialmente, em referência à literatura e ao cinema. No entanto, sua crítica também abarca a ciência, considerando que, a seu ver, a ficção científica sintetiza uma certa “mitologia da tecnologia moderna”, que repetidamente termina em alguma forma de apocalipse ou tragédia (2019, p. 36, tradução nossa).

Le Guin argumenta que se quisermos seguir para além do fim, desse tipo de fim, precisaremos de outros artefatos, tendo em mente novas imagens com as quais continuar a narrativa. Assim, é com base na Teoria da Cesta da evolução humana, defendida pela historiadora Elizabeth Fisher, que Le Guin desenvolve sua especulação. Fisher afirma que, muito provavelmente, as primeiras invenções humanas tiveram a forma de um recipiente para guardar e transportar produtos coletados — e não uma lança ou arma para matar. Um cesto, uma tipoia, uma rede: objetos com o poder de redefinir o significado não apenas do que é ser humano, mas do que pode vir a ser a nossa história, do que é o que nos torna o que somos. O que acontece se “redefinirmos a tecnologia e a ciência como primordialmente uma cesta de culturas, em vez de uma arma para a dominação” (Le Guin, 2019, p. 36, tradução nossa)?

A fim de escaparmos à empreitada heroica, na ciência e na ficção, Le Guin nos convida a reconhecer a importância de contarmos outras histórias, novas histórias, que nos permitam entrever aspectos menos conhecidos da vida, para além da linearidade progressiva do pensamento moderno, tão orgulhoso de suas tecnologias de morte e fim.

Um chamado a abriremos espaço a uma narrativa que não termina em êxtase, mas continua incessantemente na produção e atualização de sentidos, nas miudezas do cotidiano. E a personificação dessa mudança de curso é, justamente, uma cesta, uma bolsa de ficção. Um recipiente singelo, capaz de comportar

redes intrincadamente tecidas que, quando laboriosamente desatadas, contêm um seixo azul, um cronômetro imperturbável marcando o tempo de outro mundo e o crânio de um rato; [uma cesta] cheia de começos sem fins, de iniciações, de perdas, de transformações e traduções, e de muito mais truques do que conflitos, muito menos triunfos do que armadilhas e ilusões; cheia de naves espaciais que ficam presas, missões que falham e pessoas que não entendem. (LE GUIN, 2019 [1986], p. 35, tradução de Priscila Mello¹⁰)

Parafraseando a introdução de Haraway, encontrada na reedição desse texto de Le Guin (2019, p. 11): são cestos para recolher as coisas, particulares e poderosas, necessárias para nutrir o “tornar-se uns com os outros”, para os processos contínuos de viver e morrer de outras formas — as bolsas também carregam histórias e fortalecem aqueles que as fazem e utilizam.

É inspirada nessas imagens que traço, nos capítulos que se seguem, algumas possibilidades analíticas, em um exercício que visa contar uma história menos conhecida da vida yanomami. Como diz Ailton Krenak (2019), se pudermos sempre contar mais uma história estaremos adiando o fim do mundo. Assim, decompondo aos poucos os elementos do cesto, talvez tenhamos uma oportunidade de espreitar os modos de relação entre os mundos que se encontram nele e que são nele guardados. Aqui nos interessa o cesto enquanto um recipiente e o cesto enquanto aquilo que o compõe (as fibras e histórias e seres que formam um cesto de verdade), e também aqueles que compõe *com* ele, fomentando uma série de relações — mas ao mesmo tempo tudo isso sendo uma mesma e múltipla coisa, um cesto, capaz de comportar e entrelaçar, de tecer redes que conectam diferentes dimensões. Ora, os fios tem a capacidade de se emaranhar de formas incrivelmente diversas, como ilustrado na figura 7, na próxima página.

¹⁰ Tradução: Priscilla Mello. Revisão: Ellen Araújo e Marcio Goldman. Disponível em: https://www.academia.edu/44858388/A_Fic%C3%A7%C3%A3o_de_Le_Guin. Acesso: 04/10/2023.

Figura 6 – Mulher yanomami trançando



Fonte: Yanomami *et al*, 2019, p. 13.

Figura 7 – Entrelaçamentos: cesto, cipós, caranguejos e fungos



Fonte: fotografia tirada pela autora.

Grosso modo, na divisão de tarefas por gênero as yanomami são encarregadas de fazer os cestos e enchê-los com a coleta de frutas e fibras, de plantar e colher na roça, de pegar peixinhos e caranguejos nos igarapés e pegar a lenha que mantém o fogo doméstico aceso. Os homens mais frequentemente ficam responsáveis pela abertura de clareiras para novas roças e pela construção de casas e estruturas familiares ou comunitárias e, claro, pela caça, mas não é raro que eles mesmos colem vegetais para comer ou para usar como fibra e eventualmente ajudem suas esposas na lida da roça.

Pelo que pude perceber, entre os Yanomami as atribuições de gênero são mais prescritivas que proibitivas. O mesmo foi observado por Alcida Rita Ramos (1979) em relação ao contexto Sanumá. A única atividade mais restrita seria a caça, que é basicamente exercida pelos homens. Catar caranguejos e pescar, nesse sentido, não é de forma alguma considerado caça. Me lembro das risadas que provoquei em todos os presentes no dia em que fiz essa associação, que sou meio absurda aos meus interlocutores.

A especialização de atividades por gênero é recorrente entre os povos ameríndios (*cf.* Clastres, 1978; Overing, 1986; Descola, 1996; Rivière, 1987) e se configurou como um tema específico dentro do campo da etnologia, normalmente assentado sobre as noções de doméstico e público. Marilyn Strathern (2006) argumenta que o tratamento hierárquico dado às esferas público e privada está intimamente ligado às demais dicotomias que opõem sociedade e indivíduo, natureza e cultura, feminino e masculino, conferindo-lhes valores distintos. Com isso, projetou-se em outras sociedades antinomias e significados que lhe são alheios. Contudo, se por um lado o trabalho feminino foi

descrito como sendo limitado ao espaço doméstico (muitas vezes desvalorizado pelo olhar moderno), por outro, Ramos argumenta que, ao menos entre os Sanumá, a economia doméstica é a economia “em si mesma” (1979, p. 186).

Pode-se alegar que o recorte da pesquisa, baseado nas divisões do trabalho por gênero no mundo yanomami replica, em algum nível, alguns binarismos do modo de pensamento ocidental. Nossas questões e perspectivas certamente deslizam para a etnologia. Fabiana Maizza e Bru Pereira de Araujo (2022), em um artigo recente, discorrem sobre superfluidade de gênero e as limitações que certo feminismo marxista, que se voltou a pensar o contexto ameríndio, e a teoria da aliança levistraussiana impuseram nas nossas elaborações sobre as socialidades indígenas, que focam demasiadamente na divisão sexual do trabalho e na complementariedade entre homens e mulheres. Para as autoras, “a forma como a ciência, e, portanto, o Ocidente, desenvolveu a questão de gênero se assenta amplamente no conceito de reprodução sexual, que, como sabemos, é trazida à discussão muitas vezes através do termo ‘natureza’” (*ibidem*, p. 3). Ou seja, que normaliza a heterossexualidade e apresenta o corpo como sendo algo da esfera do “dado” e não do “construído”. Aqui, não caberia aprofundar esse assunto, mas penso que é importante apontar essa crítica e ficar com ela.

Apesar das objeções, optei por partir dessa perspectiva por entender que um olhar mais atento aos saberes especializados por gênero poderia contribuir com o conhecimento de aspectos marginalizados dentro da etnologia yanomami. Especialmente considerando que muitos dos pesquisadores são homens que têm pouco ou nenhum acesso ao cotidiano feminino, porque são convidados a acompanhar os homens em suas caças e outras atividades. Nesse sentido, o meu gênero enquanto pesquisadora abriu possibilidades de me aproximar mais facilmente desse universo, e as Yanonami parecem ter se sentido confortáveis para compartilhar seus saberes comigo.

*

Em suma, nesse capítulo introdutório, busquei demonstrar e justificar um pouco das minhas escolhas teóricas, metodológicas e temáticas ao longo da pesquisa, bem como apresentar um pouco da história dos Yanomami e os Yanonami de Maturacá. O contexto — das relações de onde parte a dissertação, das concepções críticas sobre a produção de conhecimento científico e, claro, dos Yanonami — é importante para entendermos o que virá em seguida, para que tenhamos uma base comum mais ou menos estável por onde desenvolver os tópicos dos próximos capítulos. Feito isso, sigamos adiante.

2. MODOS DE CONHECER

Neste segundo capítulo, antes de adentrarmos as minúcias relativas aos cestos e às demais práticas de conhecimento femininas (temas dos capítulos seguintes) gostaria de abordar alguns aspectos de uma discussão maior, que trata da interlocução entre diferentes formas de conhecimento. Tal prelúdio se faz oportuno uma vez que, ao longo desta dissertação, buscarei entrelaçar saberes antropológicos, saberes yanomami e saberes ecológicos, cujos procedimentos envolvem noções particulares, frequentemente divergentes. No exercício desse diálogo, existem tanto limites quanto possibilidades, os quais acredito que valem a pena ser explorados. A intenção não é uma revisão exaustiva de toda a trajetória desse debate, que envolve os estudos feministas, os estudos sociais da ciência (*science studies*), vertentes da ecologia histórica e a própria etnologia, mas uma aproximação a certos conceitos, autores/as e trabalhos, que nos possibilitarão apreciar de diferentes maneiras as paisagens descritas, as sutilezas das práticas e, sobretudo, as teorias que informam essas práticas.

Para tanto, começo pela descrição da floresta partindo da noção yanomami de pessoa, visto que um de seus componentes, a noção de imagem vital, se aplica também a plantas, animais, espíritos e mesmo a certos objetos. Assim, passo brevemente pelo tema do perspectivismo ameríndio, que trata das disjunções entre aquilo que chamamos de natureza e aquilo que chamamos de cultura, para então apontar a relevância de uma abordagem que vá além do sentido usual do xamanismo. Em seguida, apresento uma descrição geral da vegetação regional, marcada pela diversidade.

Na seção posterior, trago duas maneiras possíveis de entender as relações imiscuídas na paisagem, a ecologia histórica e as abordagens multiespécies, fazendo um contraponto entre elas em diálogo com as teorias yanomami. Depois, proponho uma reflexão a partir da experiência de pesquisa intercultural levada a cabo, em 2018, pelas mulheres yanomami de Maturacá ao lado de dois pesquisadores do INPA, uma das inspirações dessa dissertação, em uma tentativa de perscrutar as potencialidades dessa aliança. Por fim, trago alguns exemplos de como a cosmologia se relaciona aos processos sensoriais, sugerindo a importância do cheiro como uma forma de conhecer e se relacionar, com desdobramentos cosmopolíticos.

2.1 URIHI A, IMAGENS DA FLORESTA

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

Nesta parte, apresento duas visões sobre a floresta, a yanomami e a científica, com o objetivo de cotejar as elaborações e percepções em jogo para uns e outros. Feito isso, falo sobre a relevância de estudarmos as plantas: não só as encontradas na roça, mas também as plantas silvestres, visto que, no desenvolvimento da etnologia das Terras Baixas, os vegetais acabaram ficando em segundo plano. Nesse sentido, a intenção é que possamos ir além dos modelos teóricos relativos à caça e à animalidade, que fundamentam o xamanismo, para perscrutarmos outras corporalidades e formas de ação, que, apesar de intimamente relacionadas ao universo xamânico, não se limitam a ele.

Assim, para que possamos adentrar a floresta yanomami, é preciso antes apreender a noção de pessoa que lhe informa. No capítulo V de sua tese, intitulado “Constituants de la personne”, Bruce Albert (1985, p. 139-163) explica que a pessoa yanomami é composta por diversos componentes, materiais e imateriais, compreendidos através de conceitos de corpo (*pei a*), que vão além de uma simples oposição entre interior e exterior. Contudo, apesar da descrição detalhada que Albert oferece, ao considerar as particularidades regionais dos diferentes grupos Yanomami, me volto às definições propostas por Jacques Lizot (2004) em seu dicionário enciclopédico. Lizot trabalhou junto aos Yãnomãmi da Venezuela, que tem maior semelhança linguística com as comunidades de Maturacá.

De acordo com Lizot, o corpo biológico, *pei siki* (2004, p. 366), “pele”, é um envelope corporal, a forma e a aparência dos seres, contrário ao corpo imaterial, chamado de *pei mi ãmo* (*ibidem*, p. 334), “centro”, força vital, que quando roubado ou devorado por um ser sobrenatural resulta em morte. O *pei mi ãmo* é formado por um conjunto que inclui 1) *pei puhi*, “o rosto”, que metaforicamente corresponde ao pensamento, às emoções e à vontade; 2) *pei no uhutupi* (*ibidem*, p. 275), “reflexo”, “imagem”,

“emanação”, o princípio vital fundamental de tudo que existe; quando alguém morre, sua imagem se transforma em *pore* (“espectro”, “fantasma”), que pode atacar ou roubar o *pei mi ãmo* dos humanos; e, por fim, 4) *noreshi* (*ibidem*, p. 270), “sombra”, duplo animal com características idênticas as da pessoa, com quem divide um destino paralelo, pois nascem, adoecem e morrem juntos; o autor indica que, ao menos entre os Yãnomãmi centrais, a noção de duplo têm perdido força.

Para os fins do que será discutido aqui, nosso foco se volta ao *no uhutupi*, a imagem vital, fundamental para entender as relações que as mulheres tecem durante a coleta e na feitura dos cestos. Uma das formas de se referir às imagens das coisas e dos seres é falando em “espírito”, pois a conotação é semelhante, ainda que guardem particularidades. Como veremos adiante, além do xamanismo, a magia é uma das mediações possíveis entre o mundo dos “espíritos” e o mundo dos humanos ou apenas entre humanos, acionada para se proteger, atacar, seduzir, influenciar a ação de outrem. E tanto a magia quanto o xamanismo atuam por meio das imagens vitais, que afetam ou são afetadas inclusive à distância.

Albert (1985) explica que, para os Yanomae, a imagem vital, em sentido lato, tem a ver com formas de reprodução: a sombra projetada, o modelo reduzido de um objeto (o eco, por exemplo, é a imagem do som). Por isso, em alguns contextos, a expressão designa por extensão as fotografias, desenhos e vídeos dos brancos, bem como os brinquedos. A imagem é a sede do princípio vital da pessoa, que se manifesta nos sonhos, nas doenças e durante o uso de substâncias xamânicas psicoativas. Na linguagem, a imagem vital dos seres não humanos aparece com o acréscimo de “ri” ao nome: *kurathari* é a imagem vital da *kuratha*, a banana-da-terra (Albert, 1985, p. 148). Certo dia, em uma conversa em Maturacá, um Yanonami se referiu aos seus antepassados como “avóris”, uma corruptela de “avós”, indicando que falava da *imagem* dos seus antepassados.

As descrições de Kopenawa e Albert (2015) nos oferecem muitos detalhes sobre a complexidade dos espíritos *xapiri pë*, conhecidos em Maturacá e outras regiões como *hekura*. Estes espíritos são, ao mesmo tempo, a imagem ou princípio vital de animais e plantas e a imagem dos ancestrais humanos dos Yanomami, pois remetem ao tempo mitológico, no qual não havia diferença entre uns e outros.

Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nome de animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cotia viraram cotia. [...] Os ancestrais do primeiro tempo não desapareceram, portanto. [...] Continuam tendo seus nomes de animais,

mas agora são seres invisíveis. Transformaram-se em *xapiri* que são imortais. [...]. É verdade. No primeiro tempo, quando os ancestrais animais *yarori* se transformaram, suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos *xapiri*. Por isso estes sempre consideram os animais como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam. Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 117)

De acordo com Eduardo Viveiros de Castro, “o conceito de *xapiri pë*, menos ou antes que designando uma classe de seres distintos, fala assim de uma região ou momento de indiscernibilidade entre o humano e o não humano” (2006, p. 321), comum a outros povos da Amazônia. A mitologia, nesses contextos, se debruça particularmente sobre temática da diferenciação entre as espécies, partindo de um fundo de humanidade compartilhada entre todos os seres, que se transformam até assumirem a corporalidade atual, sempre em potencial de continuar a transformação. O corpo, animal e humano, é como uma roupa, que ofusca (aos não xamãs) uma substância comum a todos (a humanidade). Trata-se da passagem do contínuo ao discreto, na qual “cada ser mítico, sendo pura virtualidade, ‘já era antes’ o que ‘iria ser depois’” (*ibidem*, p. 324).

Em um contexto onde os seres guardam um fundo de humanidade compartilhada, a relação com a floresta é atravessada por perigos. A imagem dos ancestrais, isto é, seu centro de volição, permaneceu mesmo após a transformação em outros. Por isso, durante uma caçada, a imagem dos animais pode reagir à predação humana e roubar ou devorar o *pei mi ãmo* dos humanos, seu corpo imaterial, produzindo a morte (Lizot, 2004, p. 214). Assim, o trabalho dos xamãs é também negociar com os espíritos, para que eles não se vinguem daquele que os caça. O xamã tem essa capacidade porque compartilha com eles a mesma condição: tornar-se xamã é, de certa maneira, morrer e tornar-se espírito. Com efeito, o termo *xapiri* ou *hekura* faz referência a ambos.

Aqueles de nós que não são xamãs, do mesmo modo que os brancos, não percebem nada disso. Os espíritos são invisíveis para seus olhos de fantasma [...]. Apenas os xamãs são capazes de contemplar os *xapiri*, pois, tornados outros com a *yakōana* [substância psicoativa], podem também vê-los com olhos de espíritos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p. 118)

Figura 8 – “*Xapiripruu*” (tornando-se *xapiri*), de Orlando Yanomami



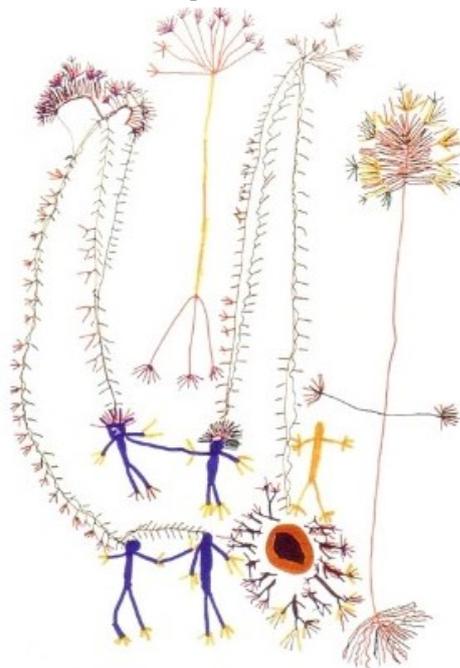
Fonte: Santos, 2013. Disponível em: <https://www.laymert.com.br/yanomami/>

Todos os seres da floresta possuem uma imagem, que os xamãs fazem descer quando tomam a *yakōana* (uma substância que permite aos xamãs ver os espíritos, ao mesmo tempo que lhes serve de alimento). Os desenhos das figuras 9 e 10, feitos pelo artista Orlando Yanomami, mostram essas cenas. Os espíritos têm imagens lindas, adornadas, incrivelmente brilhantes e perfumadas, que fazem sua dança de apresentação aos xamãs. Durante a iniciação xamânica e em momentos rituais, os Yanomami acionam essas imagens através de seu próprio corpo adornado e cheiroso, que dança, como podemos ver na figura 8. Tais imagens vitais sintetizam uma série de relações que simultaneamente conectam e separam aquilo que chamamos de corpo-espírito, vivo-morto, humano-não humano, atual-virtual, presa-predador, natureza-cultura.

Figura 9 – Desenho do Mutum, a noite, ou da descida dos *Xapuri*, por Orlando Yanomami



Figura 10 – Desenho das árvores da *ñakoana*, do *curare*, dos *xapiri hekurap* e seus caminhos, por Orlando Yanomami



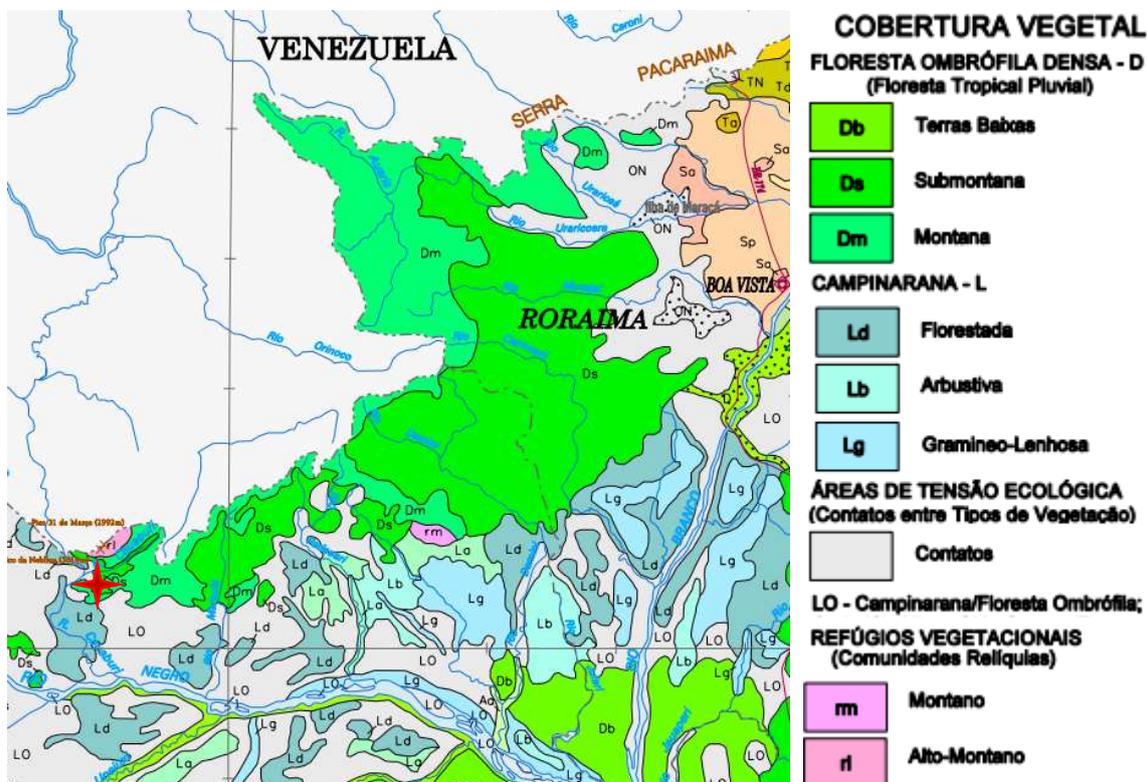
Fonte: Santos, 2013. Disponível em: <https://www.laymert.com.br/yanomami/>

Isso nos leva à discussão sobre o perspectivismo ameríndio elaborado inicialmente por Tânia Stolze Lima (1996) e Eduardo Viveiros de Castro (1996). Para este último, um aspecto central da teoria perspectivista reside na noção de multinaturalismo, em oposição ao multiculturalismo. Se o último fala sobre as diferentes formas de pensar uma mesma realidade (múltiplas culturas que simbolizam uma natureza única e universal), o primeiro, ao contrário, versa sobre os diferentes mundos, em sentido literal, vistos todos pela mesma cultura (a perspectiva humana subjacente a todos os seres). No multinaturalismo, as *naturezas* (os corpos) é que são múltiplos. Em suma, animais, plantas e espíritos são gente, ou ao menos se entendem e vivem assim, através de suas próprias relações de parentesco, guerra, festa. No entanto, ao se encontrarem com outros sujeitos que povoam o mundo, aqueles que são humanos para si não podem ser simultaneamente humanos para os outros, uma vez que a troca de perspectivas, enquanto continuidade da transformação, acarreta diversos perigos, incluindo a doença e a morte.

Em *A queda do céu* (Albert, Kopenawa, 2015), vislumbramos as imagens da floresta yanomami, bela, exuberante, povoada de seres e espíritos. É através da prática xamânica e do sonho, atividades intimamente relacionadas, que Kopenawa e outros pajés podem viajar longe no tempo e no espaço para adquirirem conhecimento sobre o mundo e os diferentes seres que o compõe (*cf.* Limulja, 2022, p. 47). Tal profusão é também retratada, embora com outros olhos, em inúmeras pesquisas científicas realizadas por antropólogos, biólogos, geógrafos e outros profissionais. Os *napë pë*, no entanto, dispõem de diferentes tecnologias de visualização, cujas imagens, inversamente, quase sempre são inanimadas. Levando em conta essas múltiplas visões, a intenção é propiciar um encontro entre as narrativas sobre a floresta.

O vasto território onde hoje vivem os grupos Yanomami é considerado um importante enclave de diversidade da floresta amazônica, especialmente devido à variação de altitude (entre 100 e 1600m acima do nível do mar), fator que desempenha um papel direto e importante na variedade florística. As vegetações encontradas variam de arbustos e matas rasteiras típicas de afloramentos rochosos, a Florestas de Altitude (acima de 1000m), de tipo Montana (faixa dos 1000m), Florestas de Terra Firme Submontanas (entre 600m e 1000m), Florestas Ombrófilas Densas de Terras Baixas Inundáveis, Campinaranas e áreas de Savana (Huber *et al*, 1984).

Figura 11 – Mapa de Vegetação da região da Terra Indígena Yanomami, no Brasil



Fonte: Adaptado de IBGE, 2004. A rosa dos ventos em vermelho foi acrescentada pela autora para sinalizar a localização aproximada de Maturacá.

Na figura 11, acima, vemos que a região que abrange as comunidades de Maturacá pode ser descrita como uma área de encontro entre diferentes formações. Assim, as vegetações mais presentes são a Campinarana e a Floresta Ombrofílica Montana e Submontana— o nome Campinarana vem do Tupi antigo e significa “falso campo”; Ombrofílica, de origem grega, quer dizer “amiga das chuvas”.

Resumindo, a Campinarana é um tipo de vegetação típica das Bacias dos rios Negro e Orinoco e se caracteriza pelo solo arenoso e pela vegetação mais baixa e menos adensada que as Florestas Ombrofílicas. Os tipos de Campinarana encontrados na região de Maturacá possuem um dossel mais uniforme e contínuo, que atingem alturas de 20 a 30 metros, com abundância de cipós (Nogueira, 2014). Apesar do solo ser ligeiramente pouco fértil, a Campinarana caracteriza-se por uma camada espessa de serrapilheira que provê as plantas com os nutrientes necessários. O solo é composto por maior proporção de areia grossa, facilitando a drenagem da água das chuvas, que podem chegar a 4.000mm por ano (*idem*). O escoamento da matéria orgânica em decomposição, através da drenagem, é o que dá origem às águas de tonalidade escura da bacia do Negro, tornando-

as levemente ácidas. No mais, em comparação com outros tipos de campinas amazônicas, essas áreas têm um período mais curto de encharcamento do solo, que favorece a diversidade de espécies de cipós, uma vez que há menor nível de estresse por alagamento.

As Florestas Ombrófilas Densas, por sua vez, apresentam grande diversidade e intensidade de espécies em todos os extratos, incluindo cipós, arbustos, epífitas e árvores de diversos portes. São matas mais fechadas e mais altas, que podem atingir 50 metros de altura, mas que também apresentam pouca fertilidade no solo. Nesse sentido, sua manutenção igualmente depende da camada grossa de serrapilheira para disponibilização dos nutrientes para as raízes das plantas. Além disso, em áreas de terra firme, existe uma expressiva quantidade de palmeiras, como o açai-do-mato (*Euterpe precatoria*) e o buriti (*Mauritia flexuosa*), muito apreciadas regionalmente.

O intuito desse rápido passeio pela fisionomia florestal é aproximar o leitor tanto do vocabulário científico quanto da diversidade de paisagens e formações do território yanomami, que abarca uma multiplicidade riquíssima. A abundância e variedade de cipós e outras fibras, junto aos corantes naturais, se expressam nos cestos singulares e coloridos feitos pelas mulheres yanomami, com espessuras, usos e durabilidade diversos. Contudo, diante do exposto, cabe ressaltar que quando falamos em “floresta”, entre tantos outros termos cuja existência é para os Yanomami muito distinta de seu significado para os não indígenas, nos encontramos no campo do equívoco, que é pressupor que, ao usar a mesma palavra, estamos falando das mesmas coisas (Viveiros de Castro, 2004). Esse tópico também será abordado na seção sobre a pesquisa intercultural sobre o *përisi*.

Para os Yanomami, é o valor de fertilidade (*në rope*) que dá origem à fartura e beleza da floresta. Kopenawa conta que “as folhas e as flores das árvores caem e se amontoam no solo sem parar. É isso que dá à floresta seu cheiro e seu valor de fertilidade” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 471). Note-se, aqui, um nexos interessante com o argumento de que tanto as Campinaranas quanto as Florestas Ombrófilas possuem baixo teor de fertilidade no solo, compensado pela espessa camada de serrapilheira que disponibiliza os nutrientes. Mas, nesse caso, a imagem da fertilidade se parece com um ser humano, invisível à gente comum: chamada de *në roperi* ou *në ropeyoma*, é a dona generosa e perfumada da floresta, que só os xamãs podem ver. Para além do olhar, a importância dos aromas será abordada mais adiante.

De qualquer forma, o conteúdo desses equívocos é ontológico. Cunhado pelos filósofos da Grécia Antiga, o conceito de ontologia tem sido empregado em diversos contextos antropológicos e etnográficos, nos quais versa sobre o descompasso entre

enunciados oriundos de mundos diferentes. Mauro de Almeida sustenta que “ontologias são o acervo de *pressupostos sobre o que existe*”, aquilo que organiza e dá sentido ao que é observado empiricamente (2013, p. 9, grifo no original). Questionando a hegemonia da explicação científica sobre todas as outras, alguns autores fazem uso do conceito como parte do compromisso de levar a sério a palavra de seus interlocutores. Marisol de la Cadena (2015) argumenta que a ontologia do conhecimento moderno autoriza suas próprias questões e desautoriza como desnecessário ou irreal tudo aquilo que excede seu alcance. Para ela, na medida em que tanto a história quanto a ciência outorgam-se o poder de negar os termos de existência de outros povos, cria-se um conflito ontológico. Entretanto, como alega Almeida, apesar dos conflitos há encontros pragmáticos possíveis.

Tomando um pouco de distância, gostaria de trazer alguns contrapontos relevantes ao que foi apresentado até aqui. Joana Cabral de Oliveira (2016) argumenta que, ainda que tenham apontado para a necessidade de abarcar múltiplos sujeitos, sobretudo aqueles aparentemente não humanos, na compressão das socialidades das Terras Baixas, os debates ontológicos deixaram lacunas no que tange às relações e elaborações ameríndias sobre as plantas. De fato, a prática etnográfica tem se debruçado sobre temas de guerra, mitologia, caça e xamanismo, que afinal forneceram os subsídios para a elaboração do perspectivismo ameríndio. Nesse cenário, destaco o trabalho de Luísa Elvira Belaunde (2019), que oferece contribuições valiosas para a teoria perspectivista, especialmente com a inclusão das relações de gênero, tal como mobilizadas pelos grupos Airo-pai. Por sua vez, Karen Shiratori (2019) desloca um pouco a centralidade animal, pensando o ponto de vista das plantas nos termos de um xamanismo *vegetal*, de acordo com os Jamamadi do rio Purus. No entanto, em grande parte, no perspectivismo o que se destaca é a relação entre homens e animais (e seus respectivos donos e mestres) e os espíritos.

Mais recentemente, algumas pesquisas tem voltado atenção às roças e à relação entre mulheres e plantas para pensar os mundos ameríndios. Phillipe Descola (1996) foi um dos primeiros a se dedicar ao estudo das roças, em sua monografia sobre os Achuar do Peru e Equador. Descola descreve a roça achuar como um espaço civilizado por excelência, uma anti-floresta, onde predomina o idioma da consanguinidade, no qual as plantas replicam as relações humanas.

No Brasil, a crescente relevância das relações vegetais pode ser encontrada em trabalhos atuais como o de Ana Gabriela Morim de Lima (2017), que nos conta sobre a “cultura da batata doce” entre os Krahô do Brasil Central, na qual plantas e humanos são

parentes de verdade e o trabalho na roça é uma espécie de caçada feminina. Fabiana Maizza (2014) também fala sobre a especificidade do vínculo que os Jarawara do rio Purus estabelecem com as plantas cultivadas, conectando vivos, mortos, cônjuges e filhos — para eles, a própria existência humana é um devir-planta.

Diante disso, Cabral de Oliveira (2016) assinala que se a agricultura tem despertado mais interesse, a mesma atenção não parece ser dada às plantas da floresta e da capoeira. Assim, sugere um olhar que se volte não só para a roça, mas também para os outros domínios da vida, como a floresta, onde a relação com os seres não se limita ao idioma do xamanismo. Em um artigo recente, a autora argumentou:

Se as plantas receberam menos espaço nos debates sobre as relações entre humanos e não humanos na antropologia, sugiro que isso se deve em grande parte à diferença corporal (para usar um idioma essencial nas ontologias amazônicas) entre os vegetais e o animal humano. Essas diferenças se referem também às temporalidades dos ciclos de vida e do amadurecimento das espécies botânicas, que são marcados por uma aparente falta de movimento e capacidade de vocalização que evoca, para nós, a essência da comunicação. Na verdade, essas funções não estão completamente ausentes nos vegetais, mas são difíceis de perceber devido aos nossos modelos animais de movimento e circulação de informações. No entanto, certos estudos botânicos seguiram outras direções, possibilitando que ampliássemos nossos filtros centrados em humanos e animais. Meu argumento é que mais do que descentrar a humanidade, é preciso descentrar a animalidade. (CABRAL DE OLIVEIRA, 2022, p. 22)

A intenção da presente dissertação é, então, “caminhar nas bordas das ações xamânicas” (*ibidem*, p. 20), como bem colocado pela autora. Especialmente porque os saberes femininos (tema central da investigação) pertencem ao cotidiano daquelas que não praticam o xamanismo, isto é, que veem o mundo como gente comum, e não como espírito. O xamanismo, entre os Yanomami e em diversos outros lugares, é uma prática majoritariamente masculina, salvo exceções. Mais do que os vínculos entre mulheres e plantas na roça, me interessa pensar a relação das mulheres com a floresta. Assim, incluo (para além do mundo vegetal dos cipós) a coleta de fungos e a captura de caranguejos, atividades marcadamente femininas, visto que não fazem parte daquilo que é entendido como “caça”. Essas atividades, ao contrário, se situam no âmbito daquilo que designamos por coleta. Mas as práticas relacionadas à coleta influenciam a quantidade, variabilidade e distribuição das espécies na floresta, de maneira que precisaremos ampliar seu significado para fazer jus ao manejo yanomami. Sem dúvida, a roça é o local onde mais facilmente são percebidas as transformações da paisagem ao longo do tempo, mas estas podem abarcar um território muito mais amplo, com distintos graus de interferência.

Até aqui, busquei explicar a noção de *no uhutupi*, fundamental para entendermos a relação dos Yanomami com o ambiente. A imagem vital diz respeito tanto ao componente imaterial das pessoas humanas quanto de tudo que existe, inclusive dos antepassados. Devido a esse fundo de humanidade compartilhada, há diversos perigos associados ao espaço florestal, nos termos do perspectivismo ameríndio, que supõe que tudo é, foi ou pode ser gente. Nesse cenário, existem também os donos/mestres das espécies e de alguns conhecimentos e práticas, que protegem as coletividades em seu domínio diante da predação humana. O xamanismo, entre outras coisas, é uma negociação com tais donos.

Além disso, vimos o mapa de vegetação do território yanomami no Brasil, um lugar repleto de diversidades de todo o tipo. As definições de Floresta Ombrófila Densa e de Campinarana foram cotejadas com a noção de imagem da fertilidade (*ně ropeyoma*), mostrando como há diferentes ontologias em jogo quando falamos de floresta. Por fim, argumentei como os debates cosmológicos destacaram as relações associadas à caça, deixando as plantas em segundo plano. Ainda que a roça tenha ganhado mais espaço nas discussões recentes, falta ainda um olhar mais voltado às plantas e espécies silvestres, lacuna que esta dissertação visa ajudar a preencher. Feito isso, podemos nos voltar às relações impressas na paisagem, que nos ajudarão a entender o manejo yanomami em outros sentidos.

2.2 PAISAGENS NA AMAZÔNIA: AGÊNCIAS HUMANAS E OUTRAS ESPÉCIES

Tendo abordado aspectos gerais da floresta, em termos yanomami e científicos, nessa seção abordo um pouco a questão do manejo e das relações das e nas paisagens. Para tanto, começo com duas perspectivas possíveis para pensarmos a relação entre a ação humana e a conformação da paisagem na Amazônia: a ecologia histórica e a abordagem multiespécies. Ambas sublinham os efeitos do manejo humano ao longo do tempo e as transformações dos ambientes, que são pensados em seus movimentos. Todavia, ao passo que a ecologia histórica dá centralidade à constituição antropogênica da floresta, onde as populações atuam não só enquanto mantenedoras, mas como efetivamente criadoras de diversidade, os estudos multiespécies apresentam a agência humana concatenada a das demais espécies. Os humanos são apenas um entre diversos fatores. Por fim, sem desconsiderar as contribuições da ecologia histórica, e em diálogo com as teorias yanomami, busco argumentar que o ser humano não é o único criador da floresta.

Com efeito, a Amazônia é uma das regiões com maior biodiversidade do mundo e tornou-se cenário de um vivo debate envolvendo o passado, o presente e o futuro da floresta e dos povos que ali habitam, bem como do planeta como um todo. Nesse contexto, pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento vêm constatando que o bioma amazônico é diverso por várias razões, que não só a influência do relevo e das cheias e vazantes dos rios, ressaltando as transformações humanas da paisagem. Charles Clement e André Junqueira (2010), argumentam que a imagem da Amazônia como uma floresta primária, quase vazia e aparentemente intocada, propagada por naturalistas europeus como Alexander von Humboldt, Karl von Martius e Alfred Wallace, é o que ainda hoje faz muitas pessoas defenderem sua conservação. No entanto, esse “mito prístino” falha em reconhecer que “a biodiversidade atual existe dentro de uma ecologia histórica criada pela própria empresa humana” (*ibidem*, p. 534).

William Balée (1993, 2013) foi uma das vozes pioneiras que nos chamou atenção para a constituição antropogênica da Amazônia e de diferentes paisagens florestais de transição. Boa parte de sua pesquisa dedicou-se a pensar os contrapontos entre sociedades horticultoras, como os Ka'apor, e de caçadores-coletores, que não derrubam e queimam porções de floresta para abrir novas roças, como os Guajá (Balée, 2013). O autor atentou para o aspecto diversificador da interferência realizada pelos povos tradicionais que ali vivem e viveram, em contraposição àquela realizada pelas sociedades-Estado, diretamente associadas por ele às perdas biológicas do nosso tempo — extinções de espécies, aquecimento global, envenenamento dos rios com mercúrio, etc.

Questionando a descrição da floresta como uma comunidade clímax¹² decorrente da sucessão ecológica, Balée (2013) pensa em termos de desequilíbrios e perturbações causadas pelo homem durante milhares de anos, nos trópicos e em outros lugares. Segundo o autor, se por um lado alguns povos indígenas pré-colombianos e atuais modificaram e continuam a modificar o ambiente “natural”, por outro essa modificação resulta num incremento significativo da biodiversidade. Isto pode ser comprovado através da análise das capoeiras antigas, das florestas de babaçu, de liana ou de bambu, entre outras formações florestais, observando-se o adensamento de espécies úteis característico

¹² O processo de sucessão ecológica ocorre, *stricto sensu*, em etapas consecutivas, nas quais os ambientes sem vegetação são inicialmente ocupados por plantas pioneiras. Posteriormente, outras espécies aparecem (chamadas de secundárias ou intermediárias), e a paisagem se desenvolve até que se alcance o estágio clímax. Nesse sentido, as comunidades clímax são as mais complexas e estáveis, com maior biodiversidade, como uma forma adulta e madura da paisagem. Credita-se ao botânico Frederic Clements (1916, 1936 *apud* Martins; Martins, 2020) as primeiras definições dos conceitos de sucessão e clímax. Para ele, o clima seria o fator mais importante de transformação da vegetação.

de zonas perturbadas. Essas áreas registram uma enorme diversidade florística, “resultado de práticas agroflorestais indígenas, intencionais ou não” (*idem*, 1993, p. 391).

Balée argumenta que, diante da dinâmica ecológica ao longo do tempo, precisamos de uma abordagem que substitua o conceito de sucessão ecológica pelo de “transformação da paisagem, em reconhecimento explícito dos mecanismos culturais, históricos e humanos que atuam na alteração da composição das espécies em localidades específicas” (2013, p. 159, tradução nossa). No campo da ecologia, a sucessão primária é um conceito geralmente restrito ao processo inicial de colonização terrestre feito por plantas pioneiras em ambientes sem vegetação. No entanto, para Balée, não basta pensar que as populações locais atuam na sucessão secundária da floresta, mas que os humanos são “agentes potenciais de sucessão primária” (*ibidem*, p. 175, tradução nossa). Além disso, a diversidade promovida pelo manejo indígena seria como a própria seleção natural, porque atua reorganizando a variabilidade existente no ambiente (*ibidem*, p. 160).

Ao apontar a influência humana na conformação da floresta, pensando o tempo espaçado, a ecologia histórica, que tem em Balée um de seus expoentes, questiona a imagem da Amazônia como floresta inalterada, demonstrando seu caráter eminentemente construído. Assim, vemos aos poucos serem borradas as fronteiras entre o *natural* e o *social*. Para Laura Rival (1998), longe de serem limitados pelos recursos escassos, como defendia a ecologia cultural, os indígenas formaram nichos bióticos, desde a pré-história até o presente.

Em sua dissertação de mestrado, Júlia Verdum (2018) argumenta que o *sistema de agricultura yanomami* inclui não só caça, pesca, roça e coleta, mas também um certo modo de caminhar pela floresta. Seu trabalho reúne pesquisas de outros autores às suas próprias observações etnográficas e ao relato biográfico de Helena Valero. No livro de Valero (1984), o território e a vida yanomami são apresentados “a partir do chão, por entre árvores, igarapés, montes e pedras” (Verdum, 2018 p. 67). A riqueza de detalhes sobre o cotidiano é o que permite que o relato elucidie as relações que os yanomami estabelecem com o ambiente. Um outro ponto importante é que Valero tece sua narrativa a partir do universo feminino, complementando a bibliografia existente. Fazendo coro à observação feita por Maryelle Ferreira (2017, p. 99), Verdum nota que as atividades e conhecimentos das mulheres yanomami são pouco descritas na literatura, talvez porque grande parte das pesquisas tenham sido realizadas por homens que, devido ao funcionamento das atividades cotidianas, têm menos acesso ao universo feminino.

Verdum fundamenta sua análise em um estudo feito por Bruce Albert e Françoise Michel le Tourneu (2007) que apresenta o modo de ocupação yanomami do território como uma estrutura reticular composta por trajetórias (linhas) e locais (pontos), em contraste ao modelo anterior, que representava o território em zonas de exploração de superfície fechada (círculos concêntricos). Partindo dessas imagens, Verdum defende que o uso yanomami da floresta se dá através de uma complexa rede de caminhos e lugares de uso coletivo, que abrange locais mais próximos e frequentados, além de trilhas que conectam às comunidades vizinhas e rotas de expedições coletivas de longa distância, que levam aos acampamentos temporários no mato. Somam-se a estes os espaços de floresta fechada, definidos pela ausência de uso e pela possibilidade de encontros perigosos com os espíritos *ně wãripe*, que caçam humanos — “essas áreas provavelmente desempenham um papel ecológico significativo como área de refúgio de caça” (Verdum, 2018, p. 63).

Assim, a autora retoma alguns dos argumentos da ecologia amazônica para refutar a oposição entre caçadores-coletores e agricultores a partir do estudo das práticas de manejo yanomami. De acordo com Verdum, “concentrar a atenção no roçado como locus e motor de transformação e produção da paisagem bloqueia a percepção de que estamos diante de uma maneira mais complexa e diversificada de ação antrópica” (*ibidem*, p. 32). Apesar de haver lugares específicos destinados à roça, a intervenção na composição da floresta é amplamente distribuída no espaço e tem relação com a organização sociopolítica, considerando o hábito de visitar as comunidades aliadas a pé.

Durante o *wayumi*¹³, ao comer frutos e descartar as sementes, os Yanomami vão criando agregados de espécies ao longo das trilhas e nos acampamentos temporários. O adensamento de espécies “úteis” acaba favorecendo o retorno dos grupos para o mesmo local, visto que facilita a alimentação durante os períodos longe de casa. Além de também atrair caça — e os Yanomami o fazem conscientemente, uma vez que possuem um vasto conhecimento das relações ecológicas. De acordo com Milliken e colaboradores (1999, *apud* Verdum, 2018), é comum que saibam de qual planta cada animal se alimenta, a distribuição dessas plantas no território e a relação entre os ciclos biológicos e o clima.

Com efeito, ao analisar inventários de árvores na bacia amazônica, um grupo de pesquisadores observou um padrão de concentração de espécies, no qual um número reduzido aparece sobre-representado (Steege *et al*, 2013). As estimativas dão conta de uma variedade de cerca de 16.000 espécies de árvores na Amazônia, mas metade da

¹³ O *wayumi* é um termo amplo que faz referência a diversos tipos de deslocamentos e acampamentos na mata. Este tópico será abordado em maior detalhe no capítulo 4.

floresta está composta por apenas 227 dessas espécies — ou 1,4%. Estas, chamadas de hiperdominantes, incluem muitas variedades econômica e simbolicamente importantes para as populações tradicionais da região, e atestam a existência de um manejo humano significativo que levou à concentração dos recursos.

Outro exemplo desse amplo sistema de manejo está no uso das roças antigas, que continuam a fornecer alimento durante vários anos após seu abandono. Isso ocorre não só devido ao longo ciclo de vida de frutas e raízes, mas também porque a caça visita as capoeiras para se alimentar. À vista disso, Verdum argumenta que faz pouco sentido opor caça e coleta à agricultura, já que o cuidado com as plantas não se limita às roças: a intervenção na paisagem é amplamente distribuída no espaço e abarca também as relações interespecíficas com os animais. Do mesmo modo, Darrell Posey (1986) demonstra que, no cotidiano Kayapó, as roças adquirem uma vida renovada com crescimento da capoeira, e não são de forma alguma abandonadas após as colheitas. Há toda uma história compondo a paisagem, que recorrentemente serve de guia aos grupos atuais no momento de escolher bons lugares para plantar, caçar, pescar, acampar, construir novas casas.

A antropóloga Marta Amoroso (2020) desenvolve esse ponto, a partir do estudo do *manhafã* junto aos grupos Mura do Rio Madeira, no Amazonas. O *manhafã* (*Casimirella sp.*) é um cipó não cultivado muito antigo, cuja raiz tuberosa fornece uma batata gigante usada na fabricação de gomas e grolados apreciados pelos Mura mais velhos. Esse alimento remete à fartura encontrada durante os grandes deslocamentos do passado, oferecendo uma narrativa que valoriza as espécies situadas além do limite da agricultura sedentária imposta pelo projeto colonial. De acordo com Amoroso, a presença da batata-mairá, como também é conhecida, indica os caminhos percorridos pelos antigos e a existência de Terra Preta de Índio, um solo fértil associado às ocupações humanas pregressas. Para ela, os estudos sobre essa liana vão “destacando tecnologias de interações dos povos amazônicos com a floresta, estimulando a imaginação científica a perscrutar os caminhos dos grupos forrageiros” (Amoroso, 2020, p. 170).

Os trabalhos de Verdum e Amoroso reforçam um ponto levantado por Eduardo Neves e Michael Heckenberger (2019), desde a perspectiva da arqueologia: o modelo interpretativo da “revolução neolítica”, que trata da transição histórica de um sistema de caça e coleta para um modelo de agricultura focada em poucas espécies domesticadas, não se adequa ao caso da Amazônia. Os autores nos mostram que, nessa região, a maior parte das plantas cultivadas não são domesticadas, se o que entendemos por domesticação for a substancial mudança genética e fenotípica em relação às variedades ou espécies

selvagens. Ao contrário, muitas árvores e tubérculos ocupam um estágio intermediário entre esses dois polos e podemos encontrar tanto o cultivo sem agricultura (isto é, um manejo fora do espaço da roça), como a agricultura sem domesticação (plantando espécies silvestres). Para os autores, a combinação entre plantas domesticadas, semi-domesticadas e não domesticadas, com diferentes ciclos e temporalidades, produz uma hiperdiversidade intimamente relacionada aos fatores históricos, econômicos, políticos e socioculturais que variam no tempo e no espaço.

Pelo que pude perceber, da perspectiva yanomami a distinção entre aquilo que poderíamos chamar de plantas domesticadas e selvagens inclui aspectos espaciais. Durante as caminhadas no mato, quando tentava perguntar o nome de alguma planta, muitas vezes escutava “mas isso não é planta, é natureza!”. Demorei para me adaptar a perguntar de outra forma, e as pessoas voltavam a me dizer o mesmo, porque planta é outra coisa, planta é o que tem na roça. Essa associação entre o substantivo “planta” e verbo “plantar” é comum em outros contextos. Posey (1992) relata algo parecido quando conta que grande parte das árvores frutíferas e das plantas medicinais que o pesquisador descreveu como sendo plantadas pelas pessoas da comunidade, na verdade, eram, para os Kayapó, pertencentes a uma categoria natural e, portanto, não eram espécies cultivadas. Laura Rival (1997) relata que entre os Huaorani do Equador a distinção é temporal: plantas de crescimento rápido e de crescimento lento.

Fui entender um pouco melhor essa questão quando pedi que me falassem os termos em Yanomami. As palavras usadas faziam referência ao lugar onde os vegetais vivem: se é na floresta, então pode-se dizer que é natureza, *urihitherimi* (*urihi* = floresta, *theri* = comunidade), ao passo que se estiver perto de casa, na roça e no quintal é planta, isto é, *yahitherimi* (*yahi* = casa). No dicionário de Lizot, vemos que *yahitherimi* é uma palavra usada para designar o conjunto de corresidentes que formam uma comunidade. Há uma extensão de significado às plantas de um termo geralmente usado para falar de pessoas, indicando uma relação entre os espaços das roças e os espaços da comunidade.

Ainda que a oposição entre *urihitherimi* e *yahitherimi* não seja o mesmo que a oposição entre plantas domesticadas e selvagens, elas se aproximam, de certa forma. Poderíamos dizer que existe em ambas uma diferença expressa entre aquilo que é cultivado na roça/ é planta e aquilo que vive sozinho na floresta/ é natureza. Entretanto, a oposição expressa pelos termos em Yanomami costuma ser situada e parcial — uma mesma espécie pode ser *yahitherimi* ou *urihitherimi*, a depender do lugar onde brotou.

Como vemos, inúmeros trabalhos têm demonstrado os limites das Grandes Narrativas, como aquela da Revolução Neolítica, colocando questões importantes para superarmos abordagens etapistas, que postulam a história como um processo unidirecional, a qual teria início com a caça e a coleta e posteriormente evoluído em direção à agricultura, à pecuária e ao Estado, supostos ápices da civilização humana (cf. Scott, 2017). Ao que parece, as fronteiras entre aquilo que é considerado coleta e agricultura, selvagem e domesticado, natural e social, etc. podem ser bem fluidas, especialmente quando nos voltamos às paisagens com um olhar que se estende no tempo — arqueológico, histórico, evolutivo, mitológico.

Ecoando o trabalho de Lévi-Strauss, Cabral de Oliveira (2022) associa as teorias evolutivas de Darwin às explicações mitológicas de Lévi-Strauss, pois ambas falam da perpetuação por meio da mudança contínua. No caso dos organismos, a continuidade se relaciona à plasticidade dos seres diante da seleção natural ou em processos adaptativos. No caso dos mitos, a continuidade no tempo se dá por sua potência de transformação incansável, por seguir se atualizando ao longo das gerações. “Nesse jogo entre vida e morte, um fator fundamental é a capacidade de transformação” (*ibidem*, p. 18).

Em suma, os estudos mais recentes acerca das relações entre humanos e ambiente no contexto amazônico expõem a fragilidade de algumas dicotomias. De certa forma, ao mostrar os limites desses antagonismos, os debates atuais possibilitam uma compreensão mais refinada e fecunda sobre as inter-relações entre aqueles que compõem a floresta. No entanto, ao descrever a Amazônia enquanto floresta antropogênica, talvez coloquemos demasiada ênfase no humano. Nesse sentido, pode ser interessante abarcar outros pontos de vista sobre o funcionamento do mundo, incluindo múltiplos modos de conhecer e se relacionar com ele.

Como pensar a agência antrópica em coordenação com as particularidades dos outros seres? Como trazer a perspectiva das plantas, fungos, animais e espíritos para o interior das nossas discussões? Essas foram perguntas norteadoras para mim ao longo de todo meu trabalho. Sem desconsiderar a importante contribuição desses autores e da ecologia histórica, proponho um contraponto à noção de florestas culturais (Rival, 1998; Balée, 1993, 2013) a partir da ideia de paisagens multiespécies (Tsing, 2015). Anna Tsing descreve as paisagens enquanto emaranhados relacionais que emergem pelo cruzamento das linhas de vida de muitas espécies e seres diferentes, onde o humano é um entre outros.

Em seu trabalho, Tsing faz uma crítica à Síntese Moderna da biologia do século XX, uma abordagem neodarwiniana classificada como formalista, que combinou as

teorias da evolução e da hereditariedade, afirmando que os organismos são unidades autômatas em constante competição para maximizar seus interesses. De maneira oposta, a abordagem substantivista defendida pela autora afirma que os organismos individuais não são autômatos: é “como se todos os organismos precisassem de outros organismos para seu próprio desenvolvimento e, em muitos casos, organismos de outras espécies” (*ibidem*, p. 97). De acordo com Tsing, as pesquisas da biologia substantivista mostram que a simbiose não é uma exceção, mas um atributo básico do processo evolutivo. Os organismos emergem *das* relações. Em qualquer escala, a evolução seleciona relações, não unidades. Por conta disso, Tsing abandona um pouco o uso do termo “agência” na descrição dos emaranhados de vidas. Ao invés disso, emprega a noção de coordenação, dando ênfase ao aspecto relacional das paisagens, onde “pessoas sociais de muitas espécies interagem, moldando a vida uns dos outros de forma variada” (*ibidem*, p. 66).

No meu penúltimo dia em campo, ao contar a um professor como tinha sido o *wayumi* do qual acabava de retornar, comentei sobre a enorme correição de formigas que vimos passar por debaixo de nossas redes. Na última noite, o filho caçula da Júlia me acordou para mostrar aquela cena e ficamos um bom tempo observando e comentando. As formigas legionárias (*Eciton bruchelli*) são bravas, com picadas ardidadas, e tivemos que estar atentos para não sermos atacados ao levantar. O professor, vendo meu entusiasmo em contar a história, me explicou que as *suri napë*, quando migram, estão trabalhando para seu dono, o pássaro *suri kana* (ave da família *Formicariidae*). Ao migrar, as formigas enxotam outros insetos (aranhas, baratas, etc.) para o passarinho poder comê-los. *Napë* quer dizer inimigo, forasteiro; e *kana* significa “forçar alguém a fazer algo” (*ibidem*, p. 149). Há uma relação entre os nomes que também expressa uma relação entre as espécies: *suri kana* força a formiga forasteira *suri napë* a trabalhar.

Um artigo publicado na revista online *Insectes Sociaux* afirma que mais de 200 espécies de pássaros foram observadas forrageando durante os movimentos migratórios das formigas *Eciton bruchelli*, que podem chegar ao impressionante número de 500.000 operárias por colônia (Rettenmeyer *et al*, 2011). As formigas atacam em grandes grupos, conseguindo dominar artrópodes muito maior que elas. Paradoxalmente, a fauna associada a essa formiga é admiravelmente diversa, incluindo desde ácaros que usam a correição para se transportar até borboletas, vespas e aves, classificados como seus comensais. Durante a fase nômade, as formigas expulsam milhares de artrópodes e pequenos vertebrados que vivem escondidos na serrapilheira, facilitando sua captura por outros animais. É um importante serviço prestado às aves, especialmente da família

Formicariidae, cujo nome remete ao termo em latim *formica* (= formiga). Aqui também vemos a relação entre as espécies expressa na taxonomia científica.

Como vemos, muitas relações são significativas na manutenção da floresta viva, e meu ponto é que existem várias maneiras de as acessarmos: por meio das imagens vitais, histórias, mapas, mas também considerando a interferência humana e o entrelaçamento dos hábitos de entes distintos. Um dos pilares dos estudos ecológicos pode ser encontrado na taxonomia, que define as espécies em um sentido evolutivo, mas cujas relações atuais são exploradas mais a fundo pela ecologia. Ainda que uma das propostas iniciais deste trabalho fosse investigar mais profundamente de que maneira a taxonomia yanomami se organiza, o curto período em campo tornou essa tarefa impossível. Mas cabe, ainda, um apontamento mais geral: na classificação Yanomami, os nexos relacionais parecem quase sempre tomar o primeiro plano.

As formas de sistematização não tratam necessariamente da divisão em reinos (vegetais, animais e fungos), mas privilegiam aspectos distintos como cor, cheiro, forma, os locais onde nascem, bem como as relações que estabelecem com outros entes. Emilio Fuentes (1980), que trabalhou com comunidades na Venezuela, relata que um grupo importante de árvores é batizado a partir da nomenclatura animal, seja indicando o nome do bicho ou partes de seu corpo. Para ele, tal característica manifesta a profunda relação que esses grupos têm com o ambiente — os mundos minerais, vegetais e animais se misturam em uma visão cosmológica mais ampla, retrata em detalhes nos mitos.

Quando Tsing escreve sobre o cogumelo Matsutake, a autora nos estimula ao exercício daquilo que chama “artes de notar”, uma postura que nos faz “olhar ao redor ao invés de olhar adiante” (2015, p. 22, tradução nossa). Inspirada pelos seus interlocutores, Tsing define o forrageio como uma dança, um modo específico de conhecer a floresta que inclui formas locais de estética e orientação (*ibidem*, p. 241). A procura por alimentos e outros recursos envolve, no forrageamento, a atenção às linhas de vida entrelaçadas que compõem a paisagem: solo, animais, pegadas, pedras. Tudo isso são indicadores para os coletores de matsutake e tal estado de alerta aos detalhes é uma forma de conhecimento que experiencia de outra forma a diversidade, estendendo-se além da classificação taxonômica. A memória é também um fator importante, ao sinalizar bons lugares para buscar cogumelos, algo que inspira um conhecimento histórico, afinal a história está na paisagem (*ibidem*, p. 244). Essa é uma dança que os yanomami sabem dançar muito bem.

Tsing nos impele a “seguir seres humanos e outras espécies reunidos à medida que geram conjuntamente paisagens multiespécies” (2019, p. 29) — as histórias dos

humanos, fungos, plantas e animais são emaranhadas. Assim, a autora propõe que descentralizemos o humano, possibilitando uma narrativa que reúna etnografia e história natural. E para fomentar esse tipo de colaboração, ao invés de “simplesmente catalogar diversidade, precisamos narrar as histórias em que a diversidade emerge — isto é, admitir suas formas animadas e, portanto, contaminadas” (*ibidem*, p. 24). Considerando a destruição que o capitalismo e as mudanças climáticas criam, a possibilidade de vivermos nas ruínas (que se multiplicam a cada dia) envolve ir “além da cerca que isola os estudos sobre os humanos dos estudos sobre as demais espécies” (Tsing, 2019, p. 67).

Diante disso, passo agora a mais um exemplo de como podemos pensar a articulação entre os humanos e outros seres, incluindo aqui os espíritos. Retomo a imagem da fertilidade da terra, que provê toda a abundância da floresta, através da história de como os Yanomami começaram a fazer roça.

Kopenawa e Albert explicam que “as árvores da floresta e as plantas de nossas roças também não crescem sozinhas, como pensam os brancos. Nossa floresta é vasta e bela. Mas não o é à toa. É seu valor de fertilidade que a faz assim. É o que chamamos *nē rope*. Nada cresceria sem isso” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 207). Eles contam que “*nē roperi*, a imagem da riqueza da floresta, se parece com um ser humano, mas é invisível à gente comum” (*ibidem*, p. 208). Na seção sobre as imagens da floresta, ao falar da baixa fertilidade do solo no Alto Rio Negro, argumentei sobre o nexo entre a função da serrapilheira na disponibilização de nutrientes e a imagem de fertilidade que vêm das folhas caídas e cheirosas no chão.

Essa fertilidade é o que permite os Yanomami plantarem e colherem alimentos. Em um mito relatado logo em seguida, vemos a história de *Koyori*, a ancestral saúva (*Atta spp.*), que descobriu o valor de fertilidade da floresta ainda no primeiro tempo mítico e os transmitiu aos Yanomami. Antes dele, não existiam roças, as pessoas só comiam os frutos da floresta. Foi *Koyori* quem pediu ao ser da fertilidade que lhe desse as plantas cultivadas, e assim tornou-se o primeiro a fazer crescer milho, banana, mandioca, taioba e cará. A ancestral saúva ensinou esse trabalho aos Yanomami, e sua imagem renova as energias para a lida na roça.

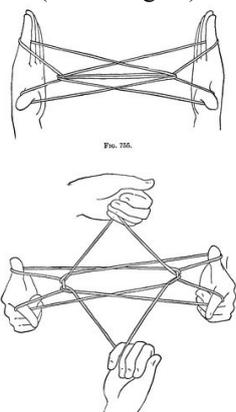
Albert afirma, em nota (*ibidem*, p. 632), que *Koyori* é um incansável abridor de roças, dono de imensas plantações de milho e observa, ainda, que o milho é a única planta que escapa aos ataques das saúvas. As saúvas, formigas do gênero *Atta*, são conhecidas por serem “cortadeiras”, isto é, por serem exímias destruidoras de plantas, as quais cortam e levam em pequenos pedacinhos para o interior do ninho. Ali, folhas, flores, fragmentos

de galhos e sementes servirão de substrato para um “jardim de fungos”¹⁴. Ao contrário do que se poderia imaginar, essas formigas se alimentam dos fungos, e não das plantas, em um sistema mutualista que beneficia as duas espécies. Estima-se que desenvolveram a fungicultura há mais de 50 milhões de anos. Uma história de coevolução e de relações multiespécies. Seriam os fungos a roça da saúva?

Narrar essas histórias de emaranhamentos também interessa a Donna Haraway (2016). No seu livro *Staying with the trouble*, a autora conta histórias reais que seriam, ao mesmo tempo, fabulações especulativas e realismos especulativos, porque são histórias nas quais múltiplas espécies estão enredadas através da diferença e, assim, conectadas por meio de falhas e traduções parciais. Para ela, importam as histórias situadas, a forma como apresentamos as teias, os nós, as ligações, a materialidade dos corpos. Ecoando o trabalho do filósofo Thom Van Dooren, Haraway afirma que “ninguém vive em todo lugar, todo mundo vive em algum lugar. Nada está conectado a tudo. Tudo está conectado a algo” (*ibidem*, p. 31, tradução nossa), o que faz com que as conexões específicas sejam importantes.

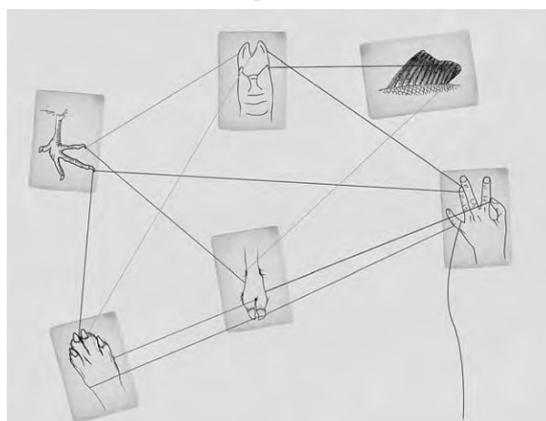
Brincando com as palavras e com a imaginação, Haraway (2016) faz uso do termo *sympoiesis* para tratar de histórias coevolutivas de vidas emaranhadas. *Sympoiesis* significa “fazer junto”: também se opondo à ideia de Indivíduo, a autora argumenta que as criaturas não precedem suas relações, elas tornam-se umas *com* as outras, em arranjos complexos e dinâmicos. Sua proposta é pensar e agir como em um “jogo de cordas” (ou *string-figures*, no original em inglês) que dê conta, ao mesmo tempo, das ecologias

Figura 12 – Exemplo de *String Figure* (cama de gato)



Fonte: “String Figures and how to make them”, Jayne, 1962, p. 334.

Figura 13 — Brincando com espécies companheiras



Fonte: desenho de Nasser Mufti, 2011, *apud* Haraway, 2016, p. 9.

¹⁴ Ver matéria de jornal “Pesquisadores da Unesp investigam hábitos alimentares das formigas”. 2018. Portal do Governo de São Paulo. Disponível em: <https://www.saopaulo.sp.gov.br/ultimas-noticias/pesquisadores-da-unesp-investigam-habitos-alimentares-das-formigas/>.

humanas e não humanas, incluindo aí afetos, performances, arte, para além de evolução, desenvolvimento e história.

Também conhecidos no Brasil como “cama de gato”, esses jogos de cordas são brincadeiras populares em várias partes do mundo, nos quais cada jogador faz um padrão e repassa para o próximo que, a partir deles, desenvolve um novo padrão, e assim sucessivamente. Esse conceito é bastante emblemático sobre as propostas de Haraway: primeiro pelo fato de que, no fazer científico, fazemos uso dos nós feitos por outros autores para criar os nossos próprios; além disso, a importância da imaginação e do lúdico para pensarmos maneiras de resistir às mudanças climáticas e outros problemas da globalização; e, por fim, em alusão à necessidade de sermos responsáveis, no sentido de sermos capazes de responder (a brincadeira gira em torno da habilidade de reposta daquele que pega as cordas da mão de outrem, como vemos na figura 12).

Em si mesmo, o jogo de cordas representa o esforço de convergência entre arte e ciência, e representa as relações intrincadas, os nós, que todos os seres estabelecem uns com os outros, na teoria e na prática. Para Haraway, a *responsa-abilidade*, a capacidade de nos tornarmos envolvidos na vida de outros, de formarmos alianças entre mundos de maneira não inocente, arriscada e comprometida, é fundamental para que sejamos também capazes de fazer ressurgir a vida em face aos extermínios, humanos e/ou outros. Assim, como Tsing, faz uma crítica à Síntese Moderna da biologia, que equaciona os emaranhamentos de seres em termos, sobretudo, de competição, reproduzindo na narrativa evolutiva algumas noções modernistas de progresso. Haraway propõe que joguemos não só entre humanos, mas também com nossas espécies companheiras, na forma de uma brincadeira multiespécies, como podemos ver na figura 13. No capítulo 4, apresento alguns aspectos dessas relações nas práticas de conhecimento femininas.

Ao longo dessa seção, busquei apresentar os aspectos principais das abordagens da ecologia histórica e dos estudos multiespécies para pensar a relação entre humanos e o ambiente, em diálogo com as teorias e práticas yanomami. Para isso, falei um pouco sobre as disjunções coleta e cultivo, doméstico e selvagem, antropogênese e paisagens multiespécies, história e ambiente. Para ilustrar, também trouxe dois exemplos de relações ecológicas envolvendo formigas, articuladas às formulações yanomami: um que expressa as articulações entre as formigas legionárias e suas aves comensais em termos taxonômicos, ou seja, nos nomes das espécies envolvidas (tanto em Yanomami quanto em Latim); o outro, que faz paralelos entre o mito de aquisição das plantas cultivadas e a ecologia das formigas cortadeiras. Com isso, o intuito foi mergulhar um pouco no

universo de relações que compõem a floresta, para além da agência humana, abrindo espaço para explicações yanomami. Após um contorno inicial dos significados de floresta, na seção 2.1, e das possíveis formas de entender seus movimentos, nesta seção, agora passemos à pesquisa intercultural sobre o *përisi*, abaixo, que dará uma dimensão mais profunda sobre os limites e potencialidades do encontro entre saberes distintos.

2.3 EMARANHAMENTOS DO *PËRISI*¹⁵

Retomando um pouco o desenvolvimento do argumento, nesse capítulo estamos explorando as articulações possíveis entre diferentes modos de conhecer, para que possamos, mais adiante, pensar as práticas femininas yanomami desde um lugar mais bem situado, isto é, que considere as múltiplas relações implicadas tanto nas paisagens quanto nos cestos, bem como as relações entre os conhecimentos concatenados ao longo da dissertação. Ora, o *përisi*, atualmente, compõe a maior parte dos cestos feitos em Maturacá e foi quem motivou uma aproximação muito interessante entre os interesses acadêmicos e os interesses yanomami.

Assim, para pensarmos nas alianças possíveis entre ontologias divergentes em termos mais concretos, faço agora uma reflexão acerca da pesquisa intercultural entre as mulheres associadas à AMYK e micólogos do INPA e a consequente publicação do livro *Përisi: o fungo que as mulheres yanomami usam na cestaria* (Yanomami et al, 2019). Motivada por um desejo de valorização da cestaria, a pesquisa possibilitou, através de múltiplas traduções, a visibilidade dos conhecimentos yanomami em um contexto mais amplo, incrementando a venda dos cestos e a geração de renda familiar que, por sua vez, contribuem para a segurança alimentar da comunidade. Ora, esse foi o objetivo inicial não só da pesquisa, mas da criação da associação: valorizar os conhecimentos das mulheres, simbólica e materialmente, para que elas continuem fazendo cestos, fazendo coleta, em um contexto onde os jovens não querem mais “trabalhar” como os antigos.

Em Maturacá, o trabalho assalariado é relativamente mais comum que em outras partes do território, devido, entre diversos fatores, ao arranjo local, no qual nota-se a forte presença de instituições não indígenas. Assim, os Yanomami têm cada vez mais se inserido na economia regional, principalmente no cenário de São Gabriel da Cachoeira,

¹⁵ Uma primeira versão dessa reflexão foi desenvolvida e apresentada na VIII Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, realizada pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) em novembro de 2021. Cf. Furtado, 2022.

um processo que, de certa forma, é acompanhado por um declínio palpável das atividades produtivas relativas à caça, à roça e à coleta. Efetivamente, a relação com o mundo não indígena começou como uma imposição, decorrente da atuação missionária, dos projetos desenvolvimentistas do Estado e das invasões ao território, que trouxe consequências muito duras às populações, assoladas pelas doenças dos brancos. Contudo, nos últimos anos, as comunidades da região têm se apropriado das ferramentas institucionais para pensar projetos e parcerias frutíferas desde o seu ponto de vista.

Uma das principais motivações para realização da pesquisa intercultural foi ajudar na venda dos cestos. Apenas um número reduzido de *artesãs*¹⁶ obtia de fato algum retorno financeiro pelo seu trabalho. Floriza Yanomami, a primeira presidenta da AMYK e uma das principais articuladoras da pesquisa, relata¹⁷ que muitas vezes as mulheres tentavam vender os cestos na cidade, mas só conseguiam trocá-los por coisas simples e de pouco valor, como panelas e roupas usadas. Muitos dos potenciais compradores argumentavam que o plástico preto que formava os grafismos diminuía a qualidade do material restante. Surpresas, as Yanomami respondiam que o fiozinho preto (o *përisi*) não era plástico, mas uma fibra natural, que elas mesmas pegavam no mato. As pessoas então lhes perguntavam o que, afinal, era esse material, que ninguém por ali conhecia, mas a única resposta possível era dizer que se chamava *përisi*, e que era assim e assado. Floriza conta que a ideia de fazer uma pesquisa científica

Foi uma coisa que surgiu pra gente poder responder essa pergunta. Os brancos, vocês, sempre são curiosos né, para saber o que que é, de onde vem, como é como é feito. [...] E... por que não fazer uma pesquisa? Mas só que pra isso [a gente] precisava de parceiros.

. Ora, a pesquisa poderia contribuir com a valorização dos conhecimentos yanomami aos olhos dos compradores *napë pë* e, sobretudo, diante da juventude, desinteressada nas histórias e nos afazeres dos mais velhos. Essa tem sido uma queixa constante: os jovens não se interessam mais. Nesse caso, “fazer uma pesquisa” exige o subsídio da ciência moderna — ao menos para atingir o objetivo proposto, isto é, descrever o *përisi* no registro dos *napë pë*. Nesse sentido, a busca pela parceria também

¹⁶ Utilizo o termo “artesãs” por ser a forma como minhas interlocutoras se referem a si mesmas. Estou ciente da crítica feita ao termo “artesanato” em contraposição à “arte”, e acredito que a cestaria se trata, sim, de um fazer artístico em sentido pleno.

¹⁷ Em vídeo exibido durante a mesa “Mulheres Yanomami: Novos Espaços e Desafios” do evento *online* “A luta Yanomami: cinema como aliado”, realizado pelo SESC São Paulo em agosto de 2021. A gravação ficou temporariamente disponível no canal do SESC no Youtube, mas já saiu do ar.

diz respeito ao que o INPA representa, ou seja, a autoridade de um saber científico capaz de reconhecer a validade, para si mesmo, daquilo que os Yanomami já sabem por outros meios e com outras explicações. Ademais, representa os obstáculos da participação no mundo *napë pë*, que poderiam ser sintetizados pela necessidade de dinheiro em um local onde é muito difícil fazer dinheiro. Por mais que essa relação parta de uma situação de desigualdade, não é de se ignorar que foram as mulheres yanomami que se interessaram por construir essa ponte, apostando que isso seria interessante para si.

A cestaria aparece, então, como um possível elo de conexão entre o mundo do *xapono* e o mundo das cidades: não apenas como fonte de geração de renda em um contexto onde faltam opções econômicas, mas também por envolver parcerias entre os saberes científicos e os saberes ditos tradicionais. Outro elo importante seria o turismo de base comunitária realizado no projeto Yaripo. Em sua dissertação de mestrado, Leon Goulart (2020) aponta que, um dos propósitos do turismo é colocar os jovens em contato com os mais velhos, fazendo-os aprender histórias e práticas que em tempos passados eram transmitidas na convivência cotidiana e agora parecem demandar novos espaços para sua difusão — a contação de histórias é parte importante da programação das expedições ao Pico da Neblina, na qual alguns jovens estão envolvidos.

A articulação entre as mulheres de Maturacá e os pesquisadores do INPA foi feita especialmente através da assessora Marina Vieira, do ISA, que relata¹⁸ que durante a pesquisa acompanhou as Yanomami até o campus do INPA em Manaus para que elas conhecessem o modo de trabalhar dos pesquisadores não indígenas, o ambiente do laboratório e do herbário de fungos. Em um segundo momento, foi a vez dos pesquisadores entrarem com elas na floresta, onde elas mostraram seu modo de trabalhar e o que é o *përisi* desde a perspectiva yanomami. Os dois micólogos envolvidos no projeto são a dra. Noêmia Ishikawa e o dr. Jadson Oliveira, os quais entrevistei nas minhas passagens pela capital amazonense.

Noêmia já havia trabalhado com grupos Sanöma de Roraima, na publicação sobre cogumelos comestíveis (ver Sanuma *et al*, 2016), e desenvolvido uma série de outros trabalhos em parceria com populações indígenas e com caráter de divulgação científica. Após um contato inicial, surgiu a hipótese de que o *përisi* fosse um fungo do gênero *Marasmius*. Para ela, o momento foi perfeito pois Jadson, um dos maiores estudiosos desse gênero de fungo, estava no INPA bem na época: “se fossem procurar um

¹⁸ Em uma fala no mesmo evento da nota anterior.

especialista no mundo todo para ajudar a identificar essa espécie, provavelmente chegariam nele. Seu doutorado é todo sobre o *Marasmius*”, disse. E conclui: essa coincidência deve ser “ação dos encantados”. Jadson conta que, desde o começo, se sentiu entre seus iguais, pois compartilha com os Yanomami um enorme interesse pela natureza. As mulheres envolvidas na pesquisa deram-lhe o nome de Urihiwë, por reconhecerem nele uma pessoa ligada à floresta (*urihi*).

Em julho de 2018, o grupo envolvido no projeto participou de uma expedição com as Yanomami à região do Igarapé Batatal. Na ocasião, elas mostraram onde o *përisi* nasce, como o encontram e manejam. Após a coleta de holótipos¹⁹ para amostragem botânica, foi feita em Manaus a análise morfológica com auxílio de microscópios²⁰. Considerando as especificidades do *përisi* em relação às outras espécies de *Marasmius* (bem mais espesso, resistente e visível), os pesquisadores concluíram que o *përisi* é uma espécie “nova”, nomeada *Marasmius yanomami* para destacar a contribuição desse povo na produção de conhecimento sobre a floresta. A composição dos nomes das espécies se dá pelo acréscimo de um epíteto ao nome do gênero. Ambos podem remeter a quem fez a descoberta, a alguma característica peculiar como cheiros, cores, etc. Em sua tese, Jadson explica que o gênero *Marasmius* Fr., “é a forma latinizada da palavra grega *marasmó* (*μαρασμός* = que murcha, marcescente)” (Oliveira, 2014, p. 17).

Além disso, por envolver muitos autores, a referência ao livro deve ser feita pela abreviação “Yanomami *et al*”. É significativo que a citação acadêmica e o nome da espécie em si remetam ao etnônimo, reiterando a relevância dos conhecimentos yanomami em um contexto público que frequentemente desdenha de práticas que não seguem critérios de objetividade exigidos pelas instituições científicas. Se, por um lado, as práticas de manejo indígenas têm sido cada vez mais reconhecidas por sua eficácia e produtividade no tempo, por outro, as teorias que informam essas práticas nem sempre são levadas a sério.

No escopo dessa discussão, Marisol de la Cadena é uma antropóloga que desenvolve análises fecundas (em diálogo com os trabalhos de Isabelle Stengers, Marylin Strathern, Jacques Rancière, etc.) as quais gostaria de apresentar aqui, brevemente. Em seu trabalho junto aos Runakuna, um povo Quéchua dos Andes peruanos, a autora se

¹⁹ Espécime único, fragmentado ou ilustração feita a partir desse espécime usado pelos taxonomistas para a descrição original de uma espécie.

²⁰ Microscópios estéreos, para sermos mais exatos. Este instrumento óptico possibilita uma visão tridimensional dos espécimes, permitindo que o observador veja as estruturas em detalhes.

dedicou a pensar as conexões entre mundos indígenas e não indígenas discutindo, entre outros tópicos, a autoridade conferida a certas práticas para distinguir o real do irreal (Cadena, 2015). Para ela, a ciência e a história, entendidas como chave de tradução universal, desautorizam diversas narrativas qualificadas como “crenças”, outorgando legitimidade apenas ao que obedece aos seus próprios parâmetros de verificação. A diferença torna-se, então, apenas o que o conhecimento hegemônico pode reconhecer como “outro”, isto é, a cultura como interpretação e não como realidade. O que vai além dos critérios de objetividade impostos é frequentemente perdido ou ignorado: aquele que não é capaz de produzir evidência sobre sua própria existência não pode ser considerado real. Extrapolando o argumento de Cadena: nas vezes em que não for possível identificar “encontros pragmáticos” (Almeida, 2013), devemos por isso descartar as teorias?

Ademais, a autora conta que grande parte dos Runakuna não tomam parte no mundo da escrita, criando um espaço de assimetrias ainda maior. Contudo, ainda que a colaboração com cientistas e historiadores seja assimétrica, Cadena afirma que os Runakuna, quando precisam se valer desse tipo de autoridade em sua luta política, assumem parcialmente uma relação com aquilo que chama de modernidade — participam dela ao mesmo tempo que a excedem. Ao entrelaçarem política e história às relações subjetivas com o território e seus entes, performam para além dos limites dessa modernidade. A autora descreve, então, as conexões parciais, nos termos de Strathern (1991 *apud* Cadena, 2015), criadas entre práticas distintas, que possibilitam a aliança entre mundos radicalmente diferentes e parcialmente conectados. As estratégias da política indígena não precisam simplesmente obedecer às lógicas dicotômicas hegemônicas, que separam natureza de cultura, mas podem compor com elas, criando uma simultaneidade caleidoscópica de semelhanças e diferenças.

Trazendo essa perspectiva para o nosso contexto, ao longo do livro sobre o *përisi* vemos a composição de uma descrição que coloca as explicações yanomami e científicas sobre um mesmo plano: a princípio, somos apresentados ao *përisi* através da perspectiva científica, mas com uma linguagem coloquial que demarca uma distância das definições acadêmicas (“segundo os biólogos...”); em seguida, é a perspectiva yanomami que toma a frente (“para nós Yanomami...”). No decorrer do texto, as descrições mantêm a centralidade da voz das Yanonami: a narrativa é construída principalmente na primeira pessoa do plural, em alusão a elas. Por isso, as explicações aparecem primeiro na língua Yanonami e depois na tradução em Português.

A seção “Nós apresentamos o *përisi* aos cientistas” (Yanomami *et al*, 2019, p. 56) deixa explícito o protagonismo. As Yanomami relatam que “os cientistas perceberam que o *përisi* possui características únicas que indicam ser uma espécie ainda desconhecida pela ciência” (*ibidem*, p. 56, grifo meu). Assim, é apenas no último capítulo, intitulado “Diagnose of *Marasmius yanomami* sp. nov.”, que a linguagem técnica se sobressai: escrito em inglês, com materiais, métodos, termos e argumentos estritamente acadêmicos e das ciências naturais — aspectos obrigatórios para o registro de uma nova espécie segundo as normas internacionais de catalogação, que passa pela revisão por pares.

Por um lado, “existe a protetora da floresta, cujo cabelo é o cipó *too toto* e o *përisi* são seus pelos pubianos, sendo que os insetos, as aranhas e cobras que vivem na serrapilheira são seus piolhos” (*ibidem*, p. 23). Por outro lado, o *përisi* é também “a estrutura de crescimento do fungo, que descrevemos nesse livro e chamamos de *Marasmius yanomami*. Tal estrutura é chamada de rizomorfo, usada para se espalhar entre as folhas caídas e paus podres pela serrapilheira da floresta” (*ibidem*, p. 22). O entrelaçamento das narrativas ocorre ao explicitar os termos de uns e outros, mostrando as diferenças para compor *a partir delas* uma explicação que assegura a voz das Yanomami.

Ao apresentar as relações nas quais se insere o *përisi*, as mulheres explicam que sua “mãe” (um fio parecido, porém quebradiço), ao lado de certos cogumelos não comestíveis e algumas florzinhas brancas e pequenas, são quem indicam a presença dele em uma determinada área, ajudando a encontrar o fio, que pela sua espessura delgada é difícil de ver entre tantos elementos da serrapilheira. Não obstante, a “mãe do *përisi*” pertence a outro gênero de fungo, chamado *Polyporus*. O *përisi* também é “parente distante” dos cogumelos comestíveis coletados pelos Yanomami no cotidiano e alguns “parentes mais próximos” dele igualmente produzem rizomorfos, mas são menos resistentes, e por isso não são usados na cestaria (*ibidem*, p. 23).

As relações de parentesco, nesse caso, remetem tanto aos processos evolutivos expressos na taxonomia em latim quanto aos laços afetivos entre pessoas. A hierarquia de classificações (no sentido decrescente) em reino, filo, classe, ordem, subordem, família, gênero e espécie dizem respeito aos ancestrais comuns dos seres. Entretanto, como vimos, *përisi* não é apenas um fungo, mas também o pelo pubiano da *protetora da floresta*, isto é, parte de seu corpo, do corpo de um sujeito que tem parentes, como nós.

As noções evocadas por meio de palavras como “família” e “parentesco” comunicam através da diferença, uma vez que a homonímia cria um certo terreno comum

para o diálogo. É o equívoco, tal qual definido por Viveiros de Castro (2004; 2015): quando usamos a mesma palavra para designar coisas que, de fato, não são as mesmas. O equívoco ocorre em situações onde há mais de uma perspectiva em jogo, e que são necessariamente divergentes: ele não impede a relação, mas, ao contrário, é o que permite, muitas vezes, que a relação seja feita. Não é um erro, senão o próprio fundamento da conversa intercultural na qual a diferença linguística atinge seu grau máximo. Por isso, o equívoco serve como uma ferramenta de objetificação que possibilita a comunicação entre mundos díspares, opondo-se, por isso, ao unívoco, onde há apenas um ponto de vista correto. Esse (des)entendimento abarca as multiplicidades em jogo e forja um espaço no qual a interlocução é possível.

Ao considerarmos que o *përisi* pode ser ao mesmo tempo o pelo pubiano de um ente da floresta e o fungo rizomorfo do gênero *Marasmius*, nós nos deparamos com um ponto de encontro entre duas formas de conhecimento que são amplamente distintas no modo pelo qual reconhecem e se relacionam com seus entes. Todavia, o desacordo também nos informa sobre as possíveis zonas de contato. Antes de tudo, o próprio interesse e cuidado em torno dessa questão. Mas também, em um outro sentido, a materialidade do fio-de-fungo²¹. É partindo de suas características, comportamento e socialidade que tanto as Yanonami quanto os micólogos desenvolvem um saber sobre ele. Para Noêmia, a diferença entre os saberes é uma questão de métrica: a escrita *versus* a oralidade. No entanto, acredito que a principal divergência diga respeito às ontologias.

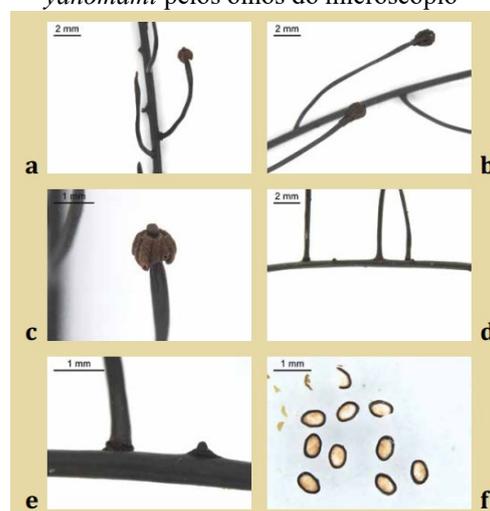
Almeida sugere que “nos conflitos ontológicos, há coalizões e há alianças possíveis” (2013, p. 22) que não deveriam implicar necessariamente na subordinação de um pressuposto ao outro. Ainda que as ontologias em questão não coincidam, elas podem ser confrontadas empiricamente através de “encontros pragmáticos” com os entes que postulam. Nesse sentido, um encontro pragmático com um ente na floresta tem o mesmo valor de um experimento laboratorial, uma vez que ambos se dão por meio de instrumentos e procedimentos adequados que possibilitam acessar certa entidade-conceito (por exemplo: um corpo preparado de xamã, que permite ver os espíritos, e um microscópio, que permite ver as hifas de um fungo).

Na diagnose da espécie, lê-se que

²¹ Nome popular sugerido para falantes de português.

a forma como o *përisi* é recolhido, as estratégias de manejo dos recursos naturais e a utilização dos rizomorfos juntamente com os mitos e desenhos trançados nos cestos, introduziram-nos um novo e excepcional conhecimento etnomicológico²² das mulheres yanomami. (Ishikawa; Oliveira *in* Yanomami *et al*, 2019, p. 58, tradução nossa)

Figura 14 — Imagem do *Marasmius yanomami* pelos olhos do microscópio



Fonte: Yanomami *et al*, 2019, p. 57.

Indo além dessa pesquisa em particular e considerando o contexto mais amplo dos embates entre modos de conhecer divergentes, podemos argumentar, com Stengers (2005) que, em um ambiente heterogêneo, reunir práticas de conhecimento pode também nos levar a uma convivência menos hostil, criando assim uma “ecologia das práticas”, uma concepção que fala também sobre nossas habilidades de fazer aliados. A diplomacia de que fala Stengers é uma “tecnologia do pertencimento” (*ibidem*, p. 193, tradução nossa), isto é, uma prática que considera as obrigações e os afetos que os protagonistas não são livres para reformular ou esquecer. Levando as fronteiras a sério, o objetivo não é a convergência (*idem*, 2018). Ao contrário, o sucesso diplomático significa a produção de uma proposição nova, que articula o dissenso entre as partes por meio de uma ligeira modificação das restrições que o pertencimento coloca. Ao questionar a proposição “ou/ou”, nos leva à proposição “e/e”. De certa forma, cada um manterá sua própria versão do acordo: *përisi*, afinal, não é bem o mesmo que *Marasmius Yanomami*.

Nas palavras de Floriza²³, esse encontro

²² Quiçá, ao utilizar termos como “etnomicologia” a posição do outro (“etno”) fique demasiadamente demarcada como se supondo que a posição “micologia” seja neutra. Talvez fosse mais interessante pensarmos em termos de micologias científicas e micologias yanomami, pelo efeito de simetria resultante. Por outro lado, micologia não parece descrever com justeza todas as dimensões desse saber. De qualquer forma, não me parece que essa seja uma preocupação das mulheres de Maturacá.

²³ Ver nota 7.

Foi muito bom, teve muita participação de jovens, de homens, mulheres. Foi muito bom pra poder sair um livro rico, cheio de informações e riquezas. Quem ver esse livro... leiam, vejam o que tem de lindo, de bonito dentro da natureza, que a gente mesmo pode descobrir! Nós, estudantes, que podemos ser pesquisadores da nossa própria cultura, da nossa própria floresta. Foi uma coisa que nós fizemos, né. Nós, mulheres, não estudadas. Elas foram as próprias pesquisadoras. As próprias artesãs que ajudaram a fazer essa pesquisa, porque elas conheciam, sabiam onde que nasce o *përisi*, qual a época. Isso daí somente elas mesmo sabem. Quem mora lá é que sabe o que tem dentro da mata.

Noêmia parece compartilhar dessa visão, quando afirma²⁴ que

Elas [as Yanomami] são cientistas da floresta e, quando somou com a nossa ciência, a gente pôde contribuir com uma pequena parte, que é dar o nome científico. E publicar esse livro aqui, que agora a gente consegue distribuir para as pessoas e ajudar na venda dessa cestaria [...]. Eu acho que é um outro momento. [...] Eu gosto muito disso, quando a nossa ciência feita aqui na cidade serve pra criar renda para essas pessoas na floresta.

Quando a visitei em sua sala no Departamento de Ecologia, Noêmia disse que se sente “uma mateira da ciência”. Os mateiros são pessoas, geralmente moradores de comunidades próximas e com extenso conhecimento da floresta, contratadas pelos pesquisadores durante expedições na floresta, para guiá-los e ajudá-los no trabalho de campo. Analogamente, a micóloga se disponibiliza a colaborar com essas pessoas no terreno que domina: as ciências. Na fala acima vemos essa disposição em “somar” com a “ciência das yanomami” para ajudá-las a valorizar os cestos no mundo não indígena. Soa quase como uma inversão momentânea da hierarquia: se o discurso científico hegemônico coloca o saber indígena como uma contribuição ao seu próprio projeto de conhecimento, aqui Noêmia fala do subsídio que a ciência pode dar para atender aos interesses Yanomami. Almeida (2013) nos lembra que existem redes contestando a pretensão de uma ontologia universal, redes que aliam a floresta e a cidade, humanos e não humanos, oralidade e fluxos digitais, multiplicando a diversidade.

Um “mundo onde caibam muitos mundos” (Blaser; Cadena, 2018) talvez não seja uma criação de uma vez por todas. Talvez seja algo como uma diplomacia que se faz a cada vez, com entes múltiplos que se encontram em momentos e lugares situados. Um diálogo com o outro que mantém a potência das relações com aquilo que nos faz ser o que somos. Haraway nos lembra que “nada está conectado a tudo. Tudo está conectado a algo” (2016, p. 32). Em tempos perigosos, contar pequenas histórias é também falar sobre o florescimento possível.

²⁴ Em uma transmissão feita no canal 500 mulheres cientistas – Manaus, que integra a rede *Women in Science*, no Instagram (@500wsmanaus), realizada em 26/06/2021, disponível no link: https://www.instagram.com/tv/CqmenkoHftX/?utm_source=ig_web_copy_link Visto em 07/11/2021.

Sem dúvida, a ciência desfruta, na sociedade geral, de muito mais prestígio do que os conhecimentos ditos tradicionais. No entanto, no microcosmos dessa pesquisa intercultural, há uma possibilidade para uma suspensão momentânea da hierarquia. Um momento de suspensão, que se, por um lado, não parece mudar muito o quadro mais amplo dessa disputa, tema de tantas reflexões, por outro acaba operando uma brecha, uma sutil redistribuição de forças. No interior desse diálogo-aliança, a natureza é entendida como separada da humanidade, mas também se mostra algo além disso, e essa é sua força. Nas palavras de Bruno Latour:

Uma das contribuições dos *Science Studies* foi incluir novamente a noção de conflito na ecologia. A ecologia era pensada como uma unanimidade. Quando lançávamos mão da noção de natureza, as pessoas concordavam umas com as outras. Agora, se pensamos em ecologia, sabemos que há conflito – guerra de mundos, guerra de seres do mundo. Quem são os seres que compõem o mundo? Não há consenso quanto a isso. É nesse momento que a diplomacia se apresenta. A diplomacia só existe a partir do reconhecimento de que não existe árbitro. Se há árbitro, não há diplomata. Há um policial. (DIAS; SZTUTMAN; MARRAS, 2014, p. 508)

Como diz Isabelle Stengers, os cientistas muitas vezes se veem como “aqueles que aceitam a difícil verdade de que estamos sozinhos em um mundo mudo, cego, mas cognoscível” (2017, p. 3). Contudo, o perigo que se corre é desautorizar os conhecimentos que não se baseiam nos mesmos pressupostos, relegando-os ao âmbito da crença, na qualidade de algo que se pode até tolerar, mas nunca tomar como pertencente à ordem da realidade. Para resistir ao poder colonizador da Ciência, que se outorga capaz de “traduzir tudo o que existe em conhecimento racional, objetivo” (*ibidem*, p. 4), devemos nos livrar da tolerância benevolente — que deixa entrever seu ar de superioridade. Stengers no convida, assim, a resistir à tentação da Verdade transcendente, para sermos então capazes de pensar as práticas através das divergências. É significativo que entre em cena o diplomata, uma figura tão comumente associada ao próprio trabalho xamânico pois, como argumenta Renato Sztutman, “constitui-se no trânsito entre mundos e no uso estratégico e cauteloso da linguagem” (2019, p. 85), em contextos onde a tradução é a regra.

Falar sobre a Ciência no singular e com letra maiúscula nos leva diretamente ao mundo desencantado por sua conquista, mas ao mesmo tempo nos impede de experimentar a multiplicidade que também lhe é constitutiva. Para Stengers, “aquilo a que se chama ciência, ou a ideia de uma racionalidade científica hegemônica, pode ser entendido em si mesmo como produto de um processo de colonização” (2017, p. 4) e é por isso que a autora separa conceitualmente a “Ciência” das “realizações científicas”. O

uso em minúsculo e no plural permite que pensemos na ciência como uma aventura, algo que ao invés de nos trazer respostas repletas de autoridade, nos abre constantemente a novas perguntas. E uma das principais consequências dessa pequena aventura foi a visibilidade dos saberes Yanomami, o aumento da venda dos cestos, resultando no incremento da renda familiar, que contribui para garantir a segurança alimentar da comunidade ao mesmo tempo em que valoriza as práticas ditas tradicionais.

Em suma, o que essa história sobre a pesquisa intercultural sobre o *përisi* nos mostra é que as alianças entre conhecimentos divergentes são possíveis e podem articular interesses distintos: do lado dos micólogos, o registro e a descrição de uma nova espécie de fungo; do lado dos Yanomami, o reconhecimento da importância de seu saber, tanto dentro quanto fora da comunidade.

2.4 DESPERTANDO OUTROS SENTIDOS

Até aqui, vimos que, no mundo yanomami, as relações entre as espécies e os espíritos podem ser observadas tanto nas narrativas como nas classificações botânicas. Contudo, para concluir esse já longo passeio pelos diferentes modos de conhecer, gostaria de explorar um último sentido de tais relações. A beleza e magnificência dos espíritos salta aos olhos, mas existem mais aspectos que presentificam os seres afora a visão de suas imagens. O que buscarei argumentar em seguida é que o cheiro também exerce um papel fundamental no mundo, indicando presenças, perigos, proteção, ajuda. Joanna Overing, ao falar das artes corporificadas, afirma que “o poder dos sentidos sempre desempenha um papel fundamental nos ‘modos de saber’ dos seres humanos” (2006, p. 25). Indo um pouco além dessa afirmação, podemos considerar que os sentidos também operam nos modos de agir no mundo.

Começamos então pelo aroma das plantas. Existem diversas substâncias mágicas (*hëri keki*) que auxiliam os Yanomami a encontrar caça, a pegar caranguejos, a se proteger da ação dos seres maléficos ou que são usadas para seduzir ou causar mal a alguém, na forma de um feitiço. Geralmente são espécies ou misturas vegetais, que atuam especialmente através de seu perfume. Conforme veremos no capítulo 4, as mulheres usam alguns tipos de *hëri* quando vão pegar caranguejo: plantas propiciadoras, cujo cheiro os atrai, facilitando que sejam encontrados nas tocas; outras que são uma espécie de veneno, distraíndo e embriagando o espírito bravo do caranguejo com seu cheiro, causando a morte do animal. As plantas cheirosas que auxiliam nas atividades nos falam

de um conhecimento que passa pelo corpo, através da pintura, da fricção, do olfato. A pinturas e os adornos corporais, belos e perfumados, também podem funcionar como proteção, como uma boa forma de se apresentar e se relacionar com os espíritos e suas imagens. Ética, estética e prática estão intimamente relacionadas.

No mundo yanomami, os eflúvios parecem ter rendimento por diversas razões: aromas percorrem grandes distâncias, deixam rastros, afastam maus espíritos e/ou atraem os bons. Por isso, são acionados na magia amorosa e para realizar uma série de outras atividades cotidianas. O *hekura* Júlio me disse um dia que “a natureza gosta de coisa cheirosa”, ela “percebe o cheiro com carinho”. Em suma, que “o cheiro atrai coisas boas porque vai longe”. No trabalho de Limulja (2022), a autora menciona que os sonhos dos xamãs se caracterizam, justamente, pela grande distância que percorrem, no tempo e no espaço: é sobretudo essa habilidade de sonhar longe que os distingue das pessoas comuns. Nesse sentido, a eficácia dos cheiros pode estar relacionada à capacidade de viajarem longe, como os espíritos e os xamãs durante o sonho e como os próprios Yanomami durante suas caminhadas.

No dicionário de Lizot, vemos diversas referências aos cheiros. Um xamã diz que “quando os *hekura* se apoderam de um espírito vital, você não pode fazer um mal diagnóstico, você sente (e reconhece) o seu cheiro” (2004, p. 476, tradução nossa). A planta aromática *Lantana trifolia*, chamada de *hekura henaki* é usada pelas mulheres nas orelhas pelo seu cheiro — como vimos, *hekura* faz referência aos espíritos; o termo *henaki* pertence à classificação vegetal e indica plantas de uso mágico, nesse caso diretamente associada ao xamanismo (*ibidem*, p. 69). Kopenawa também relata isso em *A queda do céu*, ao contar sobre o processo de virar xamã: “Assim é. Os espíritos nos observam e nos cheiram de longe antes de se aproximarem. Se nos acharem fedidos, saem correndo. [...] Por isso a primeira coisa que fazem os xamãs mais velhos que nos dão seus espíritos é nos limpar” (2015, p. 139). Os espíritos tem nojo do cheiro de caça, queimado, fumaça, pênis, entre outras coisas.

Kopenawa também conta que as ferramentas de metal dos brancos, assim como suas cidades, têm um cheiro nauseante de epidemia *xawara*, a doença que devora as pessoas (*ibidem*, p. 310). É por conta desse forte odor que os antigos da região de Watoriki associaram os metais à morte dos seus parentes após o contato: a fumaça do metal os fazia tossir e adoecer muito rápido. “O que chamamos de *xawara* são o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as doenças de brancos que nos matam para devorar nossa carne. Gente comum só conhece delas os eflúvios que as propagam” (*ibidem*, p. 366).

Para que um iniciado possa tornar-se xamã de verdade, os espíritos das folhas, dos cipós e das árvores esfregam seu corpo com água fresca de igarapé da montanha, para limpá-lo de todo fedor. É assim que o corpo começa a se preparar para receber os espíritos.

A imagem dos *xapiri* é muito reluzente. Estão sempre limpos, porque não vivem na fumaça das casas e não comem carne de caça como nós fazemos. Seus corpos nunca ficam cinzentos, sem pintura nem enfeites, como os nossos. Eles são cobertos de tinta fresca de urucum e enfeitados com pinturas de ondulações, linhas e manchas de um preto brilhante. São muito perfumados. Quando brincam com as mulheres dos seres do vento, às vezes se pode sentir no ar da floresta o cheiro do urucum e dos feitiços de caça que trazem ao redor do pescoço. A brisa de seu voo espalha odores tão intensos quanto os dos perfumes dos brancos. Mas a pintura dos *xapiri* é um de seus bens preciosos. Provém dos odores misturados das coisas da floresta e não tem o cheiro acre e perigoso do álcool dos perfumes da cidade. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 112)

Em um ensaio sobre formas de influência entre os povos das Terras Baixas da América do Sul, José Antonio Kelly (2022) associa a capacidade de afetação presente em plantas, sonhos e metáforas, citando também alguns exemplos Yanomami. Kelly argumenta que a preparação do corpo e o uso de substâncias mágicas operam como veículos de uma agência extra-humana desejada, incorporando potências externas através de imagens ou odores que alteram o aspecto imaterial de si ou dos outros. Isso se torna necessário uma vez que “a vitalidade é também vulnerabilidade: uma imagem vital torna uma pessoa vulnerável às intenções dos demais e permite incidir na vulnerabilidade dos outros” (*ibidem*, p. 97). Para o autor, é por isso que se pode afirmar que as práticas de conhecimento amazônicas são xamânicas, isto é, que o ideal de conhecimento é a personificação e não a objetivação, conforme defende Viveiros de Castro (2004).

Ademais, entre os Yanomami, a proibição do uso do nome de pessoas falecidas faz com que, durante os diálogos cerimoniais, nos quais a alegoria é a forma de comunicação por excelência, as pessoas usem diversas metáforas para se referir aos mortos. No próximo capítulo, falarei mais desse assunto, pois “cesto” normalmente sinaliza, nesses contextos, uma mulher que morreu. Diante disso, assim como as palavras e os sonhos, o aroma pode ser entendido como um veículo de afetos e agência, nos termos de Kelly (2022), capaz de afetar os outros (humanos e não humanos), transformar e atualizar relações,.

Em seu artigo dedicado aos aromas e às artes culinárias, Overing (2006) afirma que não há uma forma linear de entender a maneira pela qual os Piaroa com os quais conviveu concebem as práticas de conhecimento e seus perigos. Para ela, “o que podemos

fazer é pinçar alguns fios para revelar suas múltiplas conexões e apreender sua síntese eternamente movediça e suas harmonizações ambíguas” (*ibidem*, p. 21). Overing argumenta que os processos corporais e a vida sensorial estão intimamente entrelaçados aos modos de conhecimento. Apesar de a autora estar falando da culinária, acredito que sua afirmação sobre a importância da estética e da poética nos modos de conhecer são válidas para pensar uma série de outros contextos, incluindo aqui a coleta e o uso das fibras para cestaria no universo yanomami. Em suas palavras, trata-se de uma “concepção de inter-relação de faculdades como ‘formas de conhecimento’” (*ibidem*, p. 21).

Nesse mesmo sentido, e em diálogo com Overing, Fabiana Maizza (2012, p. 50) descreve os modos jarawara de conhecer em profunda relação com a cosmologia, afirmando que entre esses grupos os relatos míticos são imprescindíveis para a compreensão da categorização e classificação dos animais. Com efeito, no cotidiano yanomami, o discurso cosmológico guia as práticas de várias formas. É preciso ter cuidado, se proteger com adornos e pintura, fazer diálogos xamânicos, se aliar com outros seres e cheiros. Cuidar e ter cuidado. E uma das formas de fazer isso é através da Kumirãyõma, que dá nome à associação de mulheres de Maturacá e também serve de apelido às associadas, chamadas carinhosamente de *kumirãyõmas*.

A imagem da Kumirãyõma percorre muitos caminhos, e é mesmo muito famosa. Durante o campo pude ouvir mais de uma versão de sua história. Atende também por outros nomes, alguns relacionados às plantas mágicas usadas na composição substância enteógena usada pelos pajés. É uma mulher incrivelmente linda e cheirosa, o próprio espírito do cheiro da floresta. *Kumi* é o modo pelo qual certos feitiços amorosos são designados, e entra na composição do nome de duas espécies de plantas aromáticas: a *kumimamisito*, árvore conhecida como “preciosa” (*Aniba canellila*) e o *kumi toto* (*Securidata diversifolia*), um cipó muito usado como pussanga ou para perfumar as pinturas corporais. É possível fazer um chá medicinal a partir da árvore, que possui efeito abortivo. Apesar de haver outras mulheres-espírito, a Kumirãyõma é considerada a mais importante, a única que anda com os pajés, escolhida para viver com eles graças ao seu perfume. Sua imagem vital traz beleza, saúde e alegria para as mulheres e, por isso, foi indicada pelos *pata* (mais velhos) para nomear a associação.

Conta-se que viveu há muito tempo atrás, no tempo do *peripo ñyẽ* (sangue da lua), quando tudo ainda se achava em constante transformação. Foi gerada pelos “outros”, pelos espíritos, e por isso se diz que é uma *hekurayõma* (espírito – *hekura*; feminino – *yõma*). Foram os japins que engravidaram sua mãe, Mamokoriyõma, dona do curare

(*mamoko*), mas ninguém percebeu. Um moço começou a visitar a rede de Kumirãyõma, sempre trazendo pupunhas muito bonitas de presente. Ela também engravidou, dando origem aos gêmeos demiurgos Omawë e Joasiwë. Certo dia, o moço a convidou para morar na aldeia dele, que ficava na serra, onde moram os espíritos. Segundo uma das versões que ouvi, talvez essa aldeia fique no sopé da Opota, (serra “do tatu”, também chamada de Serra dos Padres), uma enorme montanha que é possível avistar desde a varanda da sede das associações, emoldurando a paisagem. Kumirãyõma aceita ir com o rapaz, mas pouco depois decide voltar para buscar sua mãe, que não parava de chorar de saudades suas. Então, a jovem aparece no *xapono* em forma de gente e chama Mamokoriyoma para se juntar a ela e seu esposo na outra aldeia:

“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 [cesto] 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*. Ela parece um aturá grande, desse tamanho. O aturá não conseguiu entrar na passagem e virou mel de abelha. (Floriza Yanomami, *apud* FERREIRA, 2017, p. 97)

Kumirãyõma andava por aí cheia de adornos, chamados de *matoya*, uma espécie de algodão vermelho bem vivo que faz parte do traje dos *hekura* (Lizot, 2004, p. 208). Érica me explicou que as contas de missanga (*topë*), os brincos de penas e flores (*pauxi*) e as pinturas corporais (*õniõni*) que vemos hoje são como as *matoya* da Kumirãyõma, que as mulheres usam para evocá-la. Talvez seja por isso que um pajé afirmou que quando uma mulher se pinta o “*hekura* dela fica muito feliz”. Desse modo, é sempre bom ir para o mato enfeitada, pois assim as mulheres ficam protegidas pela imagem da Kumirãyõma, uma vez que a presentificam e repetem.

Seu Júlio, quando me contou a história dela, conclui dizendo: “Kumirãyõma é o mesmo que Mõyenayõma, o mesmo que Ayukumayõma, Pararoyõma. É tudo uma coisa só”. *Ayukuma* e *pararo yaro* são plantas que compõem o pó enteógeno utilizado pelos pajés como passagem ao outro mundo, além de servir de alimento aos seus espíritos auxiliares. *Mõyena* é uma variedade de buriti e o *mõyena toto* (*Mimosa sp.*) é um cipó utilizado na cestaria. É comum que, numa mesma narrativa, os enunciados variem e seu nome vá mudando conforme a história avança. É possível relacioná-la às substâncias mágicas, aos alimentos dos espíritos, ao cheiro da floresta, ...

Figura 15 – Desenho do espírito feminino Parahorioma, de Joseca Yanomami



Fonte: Acervo digital do Museu de Arte de São Paulo (MASP). Disponível em: <https://masp.org.br/acervo/busca?author=Joseca+yanomami>. Visto em: 06/09/2023.

Apesar da afirmação de que os espíritos florestais sejam menos importantes ou menos poderosos (cf. Albert, Milliken, 2009; Albert, Kopenawa, 2015), são também fundamentais para atividade xamânica como um todo. Cada pajé tem em si a imagem da Kumirâyôma, pois seu feitiço é capaz de atrair os *hekura* masculinos para fazerem suas danças de apresentação aos xamãs. Kopenawa explica que

São as mulheres *xapiri* que incentivam os espíritos masculinos a dançar na nova casa de espíritos, assim como são nossas mulheres que, muitas vezes, nos convencem a comparecer a uma festa *reahu*. Quando as mulheres se entusiasmam, os homens, mesmo que sejam preguiçosos ou rabugentos, acabam também se alegrando! Acontece o mesmo com os *xapiri*. Eles só se animam quando seguem as mulheres-espírito, como eu disse. Por isso o xamã mais velho que inicia um jovem faz descer essas mulheres *xapiri* primeiro, com seus feitiços amorosos e perfumes inebriantes. Assim que elas passam diante dos homens *xapiri*, eles se apaixonam por elas e começam a segui-las, dançando com todo o ardor. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 160)

Ao notar que os espíritos masculinos estavam mais frequentemente relacionados aos animais, e os espíritos femininos mais relacionados às plantas e à floresta, perguntei aos mais velhos se era assim mesmo. Confirmando minha impressão, o *hekura* Júlio explicou que é porque as plantas produzem, dão frutos, frutificam, como as mulheres, uma possível alusão à produção de alimentos na roça ou na coleta ou ao fato de que ficam grávidas. O *hekura* Nilo falou que os espíritos femininos costumam cuidar das pessoas. Acredito que esse seja um tema interessante a ser explorado em pesquisas futuras.

Em sua etnografia da criação da AMYK, Maryelle Ferreira relata que uma liderança yanomami disse em uma reunião que “a *Kumirâyôma* é um espírito mulher e ela

está fazendo este trabalho político [da associação] com as mulheres Yanomami” (2017, p. 173), dando-lhes saúde, força e disposição para desempenhar as tarefas necessárias. Quando perguntei à Floriza como se deu a escolha do nome da associação, ela contou que

A escolha foi feita pelos caciques. Teve vários nomes, está lá na Ata da criação. Foi um nome bem específico e bem escolhido, porque a Kumirâyōma foi uma mulher escolhida pelos pajés. [...] Por ela ser assim, linda, e porque ela tem um perfume, né, do *Kumi*. Kumirâyōma. *Kumi* vem da preciosa, aquela coisa cheirosa [...] E com o cheiro dela, atrai muitas coisas boas para as mulheres. Ela dá beleza, a juventude, não deixa adoecer, entendeu? É por causa disso.

E foi graças à Kumirâyōma que as mulheres foram convidadas a participar de eventos nos Estados Unidos apenas dois anos após a fundação da associação. Floriza fala com entusiasmo sobre a influência da *hekura* na associação: “nossa, aconteceu muita coisa boa, boa mesmo! A Kumi foi tão longe, que eu digo até hoje que ela fez uma viagem lá para o outro lado do mundo”. Em 2017, Floriza, a primeira presidente da AMYK, e sua conselheira Maria, foram para Nova York para participar do *Twelve and Above: The Wisdom Council*, um evento promovido pela Fundação Le Ciel com lideranças de 12 povos do mundo. Nessa oportunidade, cada um falou sobre suas preocupações sobre o futuro e sobre os modos espirituais de proteção e cuidado, a uma audiência online que chegou a 10 mil pessoas. Além disso, as lideranças receberam apoio financeiro para impulsionar suas organizações de base. Com os recursos, as Yanomami compraram o primeiro barco a motor da associação, essencial para a realização de viagens de articulação política e para o escoamento da produção de cestos. Dizem que, ao retornar à Maturacá com o barco, foram recebidas com gritos de muita alegria.

Na mesma viagem, a convite de uma pesquisadora parceira, participaram do Painel *Beyond the Headlines* (“além das manchetes”) da Paddle School da Universidade de Boston, intitulado, em tradução livre, *Liderança Feminina no Desenvolvimento Sustentável: Uma Conversa com Líderes Indígenas e Ativistas de ONGs da Amazônia brasileira*. “Nossa, choveu tanta pergunta, mana! Foi muito bom, viu!”, conta Floriza.

Assim, pensando com Isabelle Stengers (2018), reitero seus questionamentos: quem é que determina o que pode ou não entrar na política? Ao nomear a associação de mulheres, é a própria imagem da Kumirâyōma, com seu perfume, que passa a trabalhar com as Yanomami para criar pontes com o mundo dos brancos. A cosmopolítica das plantas, dos cheiros, da beleza e das mulheres em ação.

Além da visão, o olfato é um sentido muito especial no mundo yanomami. Afastando-se de uma paisagem mais intelectualista na qual as qualidades sensíveis e a

vida sensorial são boas para pensar ou conhecer o mundo, aqui o cheiro e a estética aparecem como sendo particularmente bons para agir e se relacionar. Ao valerem-se dos adornos e aromas da Kumirãyoma, as mulheres repetem os modos de ação dessa *hekurayõma*, caracterizada sobretudo por sua beleza, perfume e influência.

As fragrâncias atraem, afastam, escondem, deixam visível, mobilizam afetos de todo o tipo, impelem os outros a agirem. Na medida em que atua à distância e articula o mundo humano ao mundo dos espíritos, o cheiro pode ser entendido enquanto um modo xamânico de ação. Ademais, poderíamos argumentar que o cheiro é comparável ao pó enteógeno, sobretudo considerando a relação entre a Kumirãyoma e os espíritos associados às plantas inaladas pelos pajés: ambos têm efeito sobre o corpo, influenciam e afetam as pessoas humanas e de outros tipos, operam transformações — e o fazem mesmo de longe, porque se associam às imagens vitais. A que nível se desenvolve essa analogia é difícil precisar, pois faltam dados mais aprofundados sobre essa questão.

*

Para resumir, no decorrer desse capítulo a intenção foi explorar os aspectos principais dos modos de conhecer yanomami, cotejando-os com algumas perspectivas científicas, para que pudéssemos também ter a dimensão daquilo que os aproxima e daquilo que os separa. De todo o modo, são saberes fundamentados em um profundo interesse pelo mundo e pela floresta, e é precisamente daí que surgem possibilidades de aliança, que podem ter reverberações potentes em diversos sentidos.

3. AS TRAMAS DA CESTARIA

Um *sipinada* [o ancestral macaco] trazia uma mochila enorme. "Vem cá! Vem cá!", diziam os antepassados ao macaco amigo. "Está bem", o macaco respondeu. Os antepassados mataram *sipina*. Atiraram-lhe muitas flechas pontiagudas: *sek! sek! sek! sek! sek! sek!* O *sipina* caiu, estava morto: *titi!* Ele trazia uma mochila grande. Olharam para dentro da mochila. Havia muitos cestos pequenos lá dentro. Havia muitas prensas de mandioca e outros cestos. Os Sanõma não sabiam como usá-los. Os Y'ekuana levaram muitos cestos e uma prensa de mandioca. Então os Sanõma pegaram um cesto também. (Colchester, 1981 *apud* Simoneau, p. 212, mito nº 117, tradução nossa).

Uma vez tendo percorrido algumas abordagens possíveis para pensar e interagir com a floresta e com os seres que nela habitam, bem como as potencialidades e limitações do diálogo entre os distintos modos de conhecer, gostaria agora de puxar de volta os fios que nos levam aos cestos. A materialidade desses objetos articula tantos elementos que torna complicada a divisão mesma entre as dimensões que chamamos de material e de imaterial. Um cesto, se olharmos bem, não é "apenas" um cesto. Um cesto pode ser e guardar muitas coisas. Ao pegar as fibras na floresta, ocupando-se delas até que virem artefatos, as mulheres yanomami engendram uma série de transformações. O que busco, neste capítulo, é tentar ampliar o significado usual que damos à cestaria.

Assim, começo argumentando pela relevância de voltarmos nossa atenção às tarefas diárias, que poderiam parecer enfadonhas se não revelassem aspectos importantes da vida comum. Em seguida, parto para uma descrição um pouco mais pragmática da diversidade da cestaria produzida em Maturacá, elencando seus usos, técnicas e formatos. Posteriormente, a partir de trabalhos da etnologia da Amazônia, traço conexões entre corpo, gênero e estética no mundo yanomami, considerando a centralidade do corpo nas teorias ameríndias. Por fim, falo um pouco das relações entre vivos e mortos mediadas pelos cestos, sugerindo sua potência transformacional.

Figura 16 – Os cestos yanomami em Maturacá



Fonte: Yanomami *et al*, 2019, p. 48.

3.1 A ARTE NA VIDA COTIDIANA E ALÉM

Nesta seção, busco mostrar o rendimento do estudo das artes e do cotidiano, não só no sentido de compreender diversos aspectos da vida de um grupo, mas também como chave para abarcar debates mais amplos no interior da antropologia. Primeiro, apresento uma etnografia que se desenvolveu integralmente a partir da cestaria, abrindo um mundo de possibilidades através do estudo e da fabricação desses objetos. Depois, aponto brevemente algumas críticas feministas ao viés masculino na etnologia, que por muito tempo deixou em segundo plano o estudo do espaço doméstico e das práticas de cuidado, por reproduzir a desvalorização desses temas em nossa própria sociedade. O crescente interesse pelo que é considerado ordinário têm reformulado diversos aspectos da teoria antropológica, tornando visível os mecanismos de dominação nela inscritos, e também propondo novas possibilidades analíticas. Por fim, apresento alguns elementos da cestaria no cotidiano yanomami, embaralhando a separação entre público e doméstico.

Em seu livro *To weave and sing*, David Guss descreve a “teia interligada de metáforas” (1989, p. 163, tradução nossa) que liga os cestos à diversas outras esferas da vida Y'ekuana. Inicialmente convidado a traduzir um mito de criação Y'ekuana para a Organização dos Estados Americanos (OEA), o autor relata que só foi possível apreender as histórias antigas a partir do momento em que começou a tornar-se um cesteiro. “A conversa simplesmente não ocorria sem que alguém fizesse uma cesta. Era a principal atividade de quase todos os homens na aldeia e, como tal, orquestrava cada diálogo” (*ibidem*, p. 2, tradução nossa). As pessoas não se sentiam confortáveis para compartilhar os conhecimentos sobre caça, magias ou rituais e a cestaria, ao contrário, rendia muito assunto. Assim, foi ao longo de um período extenso de aprendizado sobre as técnicas de trançado, a complexidade dos desenhos e o uso adequado dos diferentes cestos, que Guss veio a conhecer o que chamou de sistema simbólico Y'ekuana. “Como observador e como cesteiro, pude participar neste processo de transformação, experienciar a cultura não como a destilação de um conjunto de ideais abstratos, mas como um ato contínuo de criação” (*ibidem*, p. 4, tradução nossa).

O objetivo de seu trabalho não era, a princípio, falar sobre a cestaria. No entanto, foram os cestos que abriram o caminho para outras questões: para o autor, os cestos são capazes de conter a imagem do universo, fundindo nos símbolos dualidades conflitantes de caos e ordem, visível e invisível, ser e não ser — uma expressão da conceitualização Y'ekuana do cosmos. Assim, para Guss, além de uma forma de pensamento e

comunicação, a cultura é também um modo de transformação, em múltiplos sentidos. Como todos os objetos fabricados, os cestos também carregam as tintas protetoras da pintura corporal, tornando-os mais próximos da humanidade. Da mesma forma, são necessárias negociações rituais com as entidades relacionadas aos materiais usados na fabricação, para que o espírito dos objetos não cause mal às pessoas: o ritual desloca as plantas e matérias primas empregadas para o âmbito de familiaridade da cultura.

Argumentando que só seria possível enxergar os cestos em seu contexto após uma ampla descrição dos elementos narrativos, gráficos, técnicos e funcionais que o compõem, Guss propõe uma reflexão acerca da arte. Ao questionar a distinção clássica entre forma e conteúdo, o autor explica que a separação entre arte e artesanato faz pouco sentido fora do âmbito modernista. As definições de “belas artes” e “artes aplicadas” se alicerçam na ideia de função, muitas vezes empregada para desacreditar a validade de uma obra. Nas artes indígenas, ao contrário, a expressão artística também se mostra no uso e no material utilizado: forma e conteúdo, técnico e gráfico se unem.

Com efeito, também no mundo yanomami o cesto entrelaça diversos aspectos da vida. A cestaria é uma atividade quase diária — as mulheres tecem um pouquinho por vez, geralmente em casa, entre o trabalho na roça, a preparação dos alimentos e o cuidado com as crianças. Por outro lado, é uma atividade que depende, ao menos hoje em dia e no contexto de Maturacá, de práticas realizadas fora do espaço doméstico e comunitário, isto é, depende da coleta das fibras em locais distantes na floresta. Tanto os afazeres do dia-a-dia quanto os processos que envolvem a noção de coleta são temas que foram mais ou menos negligenciados na antropologia até os anos 1980-90. No caso dos Yanomami, há uma lacuna no que concerne esses saberes femininos, a despeito da vasta bibliografia a seu respeito. Nesse sentido, a presente dissertação também visa contribuir com informações sobre práticas pouco ou nada descritas na literatura até o momento.

Fabiana Maizza e Joana Cabral de Oliveira (2022) creditam aos britânicos Peter Rivière e a Joana Overing a aposta na complexidade do espaço doméstico enquanto algo que valia a pena ser estudado. Antes, a temática do cotidiano permanecia preterida dentro da antropologia. Tal mudança de ângulo está intimamente relacionada aos estudos feministas e à revisão crítica de alguns aspectos das teorias etnográficas. De acordo com as autoras, “o que estaria por trás da teoria da aliança e de outras teorias de arranjos matrimoniais formuladas por antropólogos é que a fertilidade feminina precisa ser controlada pelos homens, da mesma maneira que natureza precisa ser controlada pela cultura” (*ibidem*, p. 6). Ora, nas formulações etnológicas clássicas sobre casamentos, as

mulheres aparecem como um recurso a ser trocado entre uma comunidade e outra, e é esse viés masculino que está em questão.

O olhar voltado ao cotidiano, associado ao pensamento acadêmico feminista, abriu a possibilidade de uma antropologia interessada menos no controle e mais nas práticas ordinárias do cuidado, inclusive alargando seu significado. Uma guinada interessante, que oferece condições para escaparmos à centralidade do homem branco e europeu na produção científica.

Maizza e Cabral de Oliveira (2022), ao traçarem um histórico da discussão, mostram, apoiadas no trabalho de uma miríade de outras autoras, como a crítica feminista abriu caminho para a constituição das chamadas etnografias multiespécies ou da antropologia para além do humano. A constatação de que a ideia de humanidade estava, na verdade, apoiada numa noção de Homem singular, cujo modelo remete ao homem branco e europeu, fez com que se questionasse, ao mesmo tempo, a própria possibilidade de um ponto de vista universal e transcendente, isto é, não marcado. Todo sujeito é marcado, a diferença é uma questão relacional, não constitutiva. Além disso, ao interpelar os pares de oposição que conectavam mulheres à natureza e homens à cultura, as feministas acabaram por refutar a própria dicotomia entre o que seria natureza e o que seria cultura. Este movimento ilumina a complexidade da questão, possibilitando novas reflexões que desestabilizam alguns dos alicerces da modernidade (as divisões entre natureza e cultura, público e privado, ordinário e extraordinário, produção e reprodução).

De fato, o cotidiano foi por muito tempo invisibilizado dentro dos estudos etnológicos, muito em razão da associação do trabalho doméstico à monotonia e à dominação masculina. Conforme busquei mostrar no capítulo anterior, Cabral de Oliveira (2016) argumenta que as práticas xamânicas e o ideário da caça constituíram boa parte das elaborações que abarcavam as socialidades Amazônia e das Terras Baixas como um todo. Mas cotidiano aos poucos se reposiciona no interior da antropologia, pela via do trabalho na roça, onde predomina a relação das mulheres com as plantas, mas também pelo estudo das práticas de cuidado e da produção e circulação de artefatos. O trabalho de Overing oferece muitas contribuições nesse sentido. Overing escreveu diversos textos que falam das artes culinárias, do cuidado, daquilo que se faz no dia-a-dia, demonstrando como esses são, também, aspectos fundamentais da vida (1999; 2006).

A partir do entendimento de que o cotidiano atravessa diferentes dimensões, gostaria de explicitar as conexões possibilitadas pelos cestos em um sentido mais amplo. No capítulo passado, ao falar da pesquisa intercultural sobre o *përisi*, indiquei que a

cestaria incentivou a criação de alianças entre os Yanonami e os cientistas. Seguindo essa percepção, destaco agora a importância dos cestos no âmbito da política intercultural com os não indígenas. No contexto de Maturacá, tanto o doméstico quanto o político se encontram atravessados, em algum grau, pelos cestos. Para além de sua importância na vida diária, onde é utilizado para inúmeras tarefas, quando se deu a criação da associação de mulheres, a cestaria passou também a figurar como um dos elos da política yanomami, nesse caso de maneira bastante literal: a razão inicial do movimento de organização institucional feminina partiu de um desejo de valorizar a produção dos cestos. Conforme argumentei anteriormente, as mulheres não estavam conseguindo obter um retorno justo pelo seu trabalho. Antes, o mais comum é que trocassem os cestos por roupas e panelas usadas no posto da Funai, no Pelotão ou na missão. A venda dos cestos nas cidades foi sendo incrementada, através de parcerias com lojas especializadas e compradores ao redor do Brasil e de outras partes do mundo. E, assim, aos poucos elas começaram a se apropriar das ferramentas e narrativas não indígenas para compor arranjos políticos mais amplos.

Atualmente, a AMYK tem se tornado cada vez mais relevante no contexto local e regional, estimulando debates e ações e servindo de inspiração para a criação de uma nova associação de mulheres yanomami, na região do rio Demini, em Barcelos (AM). Além disso, a AMYK assina como proponente do projeto de ecoturismo Yaripo, que realiza expedições ao Pico da Neblina, ao lado da AYRCA. Foi por meio desse tipo de articulação intercultural que as artesãs conquistaram um barco a motor, usado nas expedições de coleta (*wayumi*²⁵), para escoar a produção ou para fazer reuniões e encontros entre mulheres em outros afluentes do rio Cauburis e em São Gabriel da Cachoeira.

Ferreira (2017, 2019), que acompanhou o processo de criação da AMYK, relata que, apesar da influência dos órgãos indigenistas e da própria política indígena regional, a iniciativa de criação da associação partiu das próprias mulheres. Além da recompensa financeira, as mais velhas aspiram à valorização da cestaria dentro do contexto comunitário, uma vez que as jovens não demonstram mais interesse em aprender. Ademais, as reuniões de planejamento são entendidas como um momento de cumplicidade que remete aos momentos vividos entre as mulheres durante as festas *reahu* (cerimônias funerárias), quando elas podem compartilhar experiências e conhecimentos

²⁵ O *wayumi* refere-se a diversos tipos de viagens ou períodos passados fora da comunidade, que podem variar de semanas a meses, bem como ser feito a pé ou de barco. As expedições de coleta são uma entre outras possibilidades. Veremos mais detalhes dessa prática no capítulo 4.

umas com as outras livremente, sem a intervenção dos demais parentes e conhecidos. A relação da cestaria com o *reahu* será mais explorada na última seção deste capítulo.

O que busco argumentar aqui é que o cesto sustenta a produção material e imaterial de uma socialidade Yanomami própria, inclusive canalizando um movimento de recuperação e valorização de hábitos antigos que têm sido ameaçados. Em Maturacá, as pessoas estão cada vez mais inseridas no contexto escolar e do trabalho assalariado, que muitas vezes limita o convívio familiar, comunitário e as viagens do *wayumi*, fontes de conhecimentos de diversas ordens. Sugiro que o cesto seja uma espécie de agente, se entendermos por agente aquele que “faz com que os eventos aconteçam” em torno de si (Guell, 2018, p.45).

A cada três ou quatro meses, as mulheres afiliadas à associação Kumirãyoma costumam articular pequenas expedições com o intuito de coletar a matéria-prima da cestaria. O cacique Miguel me contou que antigamente ia toda a comunidade de uma vez. Havia uma roça dos avós no Irokae e quando estava a ponto de as bananas ficarem maduras, mandavam alguém ir lá ver. Quando a banana estava mesmo pronta, ia todo mundo junto acampar lá. Ficavam longos períodos, 4, 5 meses, entre homens, mulheres, crianças e mais velhos. Ele me disse que hoje em dia “só vão as mulheres, porque os homens esqueceram”. Ainda assim, quando elas decidem viajar, convidam não apenas seus maridos, mas seus filhos e demais parentes. Nem sempre os convites são aceitos, e é recorrente a queixa de que os jovens não querem mais saber de *wayumi* — só às vezes os caçadores dormem uma noite no mato ou as famílias visitam os sítios próximos.

As mulheres sempre voltam do *wayumi* com os cestos cheios de fibras e frutas — e, vez ou outra, de plantas medicinais para fazer os famosos “caseiros”, remédios naturais usados tradicionalmente para tratar diversos tipos de doença, principalmente quadros de febre ou de ordem gastrointestinal. Como vimos, em tempos passados os *wayumi* ocorriam com mais frequência e duração. Hoje em dia, no entanto, são cada vez menos comuns e as *kumirãyomas* desempenham um papel importante na continuidade dessa prática. A região de Maturacá apresenta algumas particularidades em relação aos demais agrupamentos do território, e não disponho de dados que atestem que em outras regiões o *wayumi* seja praticado e entendido da mesma forma.

Diante do profundo gosto que têm por “andar no mato”, me pergunto: as mulheres fazem *wayumi* para poder fazer os cestos ou fazem os cestos para ter mais motivos para fazer *wayumi*? Maizza nos lembra que os caminhos se mantêm através da sua fruição:

Um caminho é um meio de comunicação entre lugares e pessoas, mas também um acesso, uma porta de entrada à aldeia. É importante ressaltar que os caminhos devem ser mantidos ao longo do tempo: visto a rapidez com que as plantas crescem na floresta tropical, nenhum caminho permanece “aberto” durante anos a fio, é necessário que eles sejam utilizados e cuidados para continuarem existindo. (MAIZZA, 2012, p. 44)

3.2 DIVERSIDADE DE CESTOS EM MATURACÁ

Reconhecida a importância do estudo do cotidiano e das artes para compreensão de aspectos sociais e políticos, na antropologia e nos estudos etnológicos, passo à descrição dos cestos em si mesmos.

Tramas abertas, fechadas, coloridas, desbotadas; grandes, pequenos; feitos para transportar, para guardar; repletos de vidas, de mortes, de belezas — a cestaria yanomami é riquíssima em variações. Não só pelos tipos de fibra utilizados em sua composição, mas também pela diversidade de técnicas, usos e significados. Há um preparo adequado das fibras, que quando prontas para trançar são chamadas de *mishiki*. Até aqui, vimos que o cesto foi um elemento propulsor de conexões entre o mundo yanomami e o mundo *napë pë*: capaz de gerar renda familiar ao mesmo tempo em que valoriza os saberes dos antigos, de levar as mulheres associadas à AMYK a outros países para falarem de seus conhecimentos e de sua luta, além de possibilitar alianças com outras formas de conhecer, cujos efeitos reiteram a valorização das práticas ditas tradicionais.

Uma vez que o território ocupado pelos diferentes grupos yanomami é imenso, certamente podemos esperar que as variedades de técnicas, usos e formas sejam igualmente grandes, especialmente considerando a diversidade das paisagens e espécies encontradas em cada local. Com as descrições que faço, não pretendo afirmar que em todas as regiões os cestos sejam de tal ou tal maneira. Ao contrário, esse registro abertamente se refere ao contexto de Maturacá, onde estive durante o campo e onde pude conhecer o estilo de diferentes artesãs. Contudo, na próxima seção, quando abordo algumas relações entre cestaria, estética, corpo e rituais funerários, entrelaço minhas observações ao trabalho de antropólogos que atuaram em outras comunidades yanomami, bem como entre povos distintos da Amazônia.

Os Yanomami detêm um vasto conhecimento da floresta, que parte de um modo de pensamento em grande medida apresentado no capítulo anterior. São saberes fundamentais para a manutenção da vida em sentido amplo e se relacionam intimamente a várias outras dimensões de seu mundo, incluindo a cosmologia, a ontologia, a ética e a

estética. Todavia, não se trata de um saber compartilhado igualmente por todos — há variações regionais e locais, devido tanto às características ambientais específicas de cada área quanto às atribuições de gênero e idade. Cabe também observar que esse saber não é fixo, mas está constantemente sendo renovado graças aos processos de experimentação e reorganização, bem como por influência das transformações sociais, técnicas, econômicas e políticas ao longo do tempo (Albert; Milliken, 2009).

Em Maturacá, as mulheres costumam acrescentar grafismos aos cestos usando o *përisi*, mas nem sempre foi assim. Até a década de 1970, elas os enfeitavam com as mãos cheias de tinta de jenipapo, jactara ou urucum, a maior parte das vezes inscrevendo linhas sinuosas ou pequenos círculos, tal qual as pinturas corporais usadas durante a festa *reahu*. Muitas seguem fazendo dessa maneira, ali e em outras regiões. Foram as avós das *patas* (anciãs) de hoje que tiveram, cerca de 50 anos atrás, a ideia de usar o *përisi* com esse fim, adicionando novas camadas de sentido aos seus artefatos. Além disso, com o passar do tempo aprenderam outras técnicas de cestaria com os povos vizinhos do Alto Rio Negro, e passaram a empregá-las em seus processos criativos também.

Para minhas interlocutoras, os cestos considerados mais tradicionais são o *wii*, também chamado de aturá, e o *xoto* (ou *xote*). O primeiro é um balaio grande e fundo, usado principalmente para trazer alimentos e materiais da roça e da floresta, ou como mochila de viagem durante o *wayumi*. O segundo, com forma de fruteira, serve melhor para armazenar coisas em casa ou distribuir comida aos visitantes durante uma festa. Ambos os tipos são feitos com a mesma técnica, mudando apenas a profundidade. De acordo com a classificação taxonômica dos trançados indígenas do Brasil, feito por Berta Ribeiro, poderíamos afirmar que são do tipo “trançado cruzado arqueado” (1985, p. 45), também encontrados na região do rio Branco (ver figura 17). O resultado lembra a textura de uma espiga de milho: “pelo fato de a urdidura²⁶ ser rígida, de grosso calibre, e a trama delgada e flexível, o efeito produzido é o de uma série protuberâncias” (*ibidem*, p. 45).

O processo de feitura começa pelo fundo a partir de duas tiras mais grossas dispostas lado a lado acima de outras duas tiras iguais, perpendiculares às primeiras — essa é a base da urdidura, cujas linhas verticais formam a estrutura do cesto na qual vão sendo acrescentadas as tramas horizontais, pouco a pouco. As mulheres vão trançando a

²⁶ Urdidura é um termo técnico empregado especialmente para a tecelagem manual, mas que também serve para descrever os processos da cestaria. Alude aos fios verticais fixos de mesmo tamanho, em torno dos quais passam os fios da trama, horizontais e livres, que vão zigzagueando a estrutura formando o tecido ou trançado.

com linhas finas de cipó repartido ou de cordão de *përisi*, ziguezagueando a sustentação original com pontos bem fechados, o mais próximo possível uns dos outros. No diâmetro interno, acrescentam alguns aros de cipó inteiriço que dão robustez à estrutura — de acordo com Lizot, trata-se do cipó circular *matomato*, não identificado (2004, p. 208). Nas bordas, o arremate é feito costurando os aros das bordas com acabamento na forma de “figuras de oito”, como na imagem abaixo. Esse detalhe é encontrado na cestaria de alguns povos norte-americanos e entre os Wayãna-Aparai (Ribeiro, 1985, p. 72)²⁷, que vivem entre o Brasil (PA), o Suriname e a Guiana Francesa.

Figura 17 – *Wii* visto de dentro



Fonte: foto tirada pela autora.

Figura 18 – Arremate usado no *wii* e *xoto*, “figura de 8”



Fonte: Ribeiro, 1985:73, figura 55a.

Figura 19 – *Wii kôhômô*, o começo do trançado



Fonte: foto tirada pela autora.

Diante disso, esses cestos consomem muito mais material, levam mais tempo para serem feitos, mas duram muito mais que os outros. A média de tempo estimada para tecer um *wii* é de 40 dias — considerando que as mulheres não se dedicam a essa tarefa de forma exclusiva, mas em meio aos demais afazeres cotidianos. São esses os cestos que mais comumente são coloridos ou adornados com os grafismos. Além de desbotar a cor original dos cipós, como veremos na próxima seção, as mulheres podem tingi-los com urucum, algumas vezes fervendo-os em água com ingá, para fixar o pigmento e alcançar novas tonalidades. Variações adicionais são obtidas através do emprego de diferentes tipos de cipós, cada qual com uma cor específica, criando uma composição colorida.

²⁷ Cf. Lúcia van Velthen, 1984, p. 125-129.

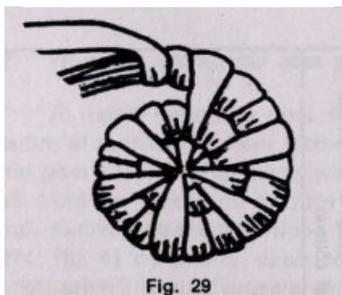
Há também o *motorohima*, um cesto com tampa confeccionado com tiras roliças e integrais de *masimasi ma* (cipó-títica, *Heteropsis flexuosa*), encurvadas ao redor de um eixo central e costuradas com filetes fininhos torcidos a cada duas voltas. Essa técnica se aproxima daquela classificada como “trançado costurado espacejado”, utilizada também pelos povos Canela-Ramkokamekrá, na qual “à medida que se vai formando a espiral, deixa-se um espaço, fazendo coincidir longitudinalmente os pontos executados pela trama e deixando à mostra o rolo que serve de sustentação ao trabalho” (Ribeiro, 1985, p. 58).

Figura 20 – Tampa grande de *motorohima*



Fonte: foto tirada pela autora.

Figura 21 – “trançado costurado espacejado”



Fonte: Ribeiro, 1985, p. 60.

Figura 22 – Pequeno *motorohima*



Fonte: Yanonami *et al.*, 2019, p. 49.

É o mais resistente de todos, e geralmente inclui algumas linhas de *përisi* ou de cipó tingido de urucum para enfeitar. Podem ser muito grandes ou bem pequenininhos, e servem para guardar outros objetos. Por ser o único modelo com tampa, é bastante requisitado pelos compradores das cidades. O nome tem a mesma raiz da palavra *motorewë*, que designa o estado daquilo que forma um anel ou círculo (Lizot, 2004, p. 240). *Motorohi* também nomeia o cipó que é colocado de forma circular para reforçar a estrutura de um cesto (*ibidem*, p. 241).

Além desses, há o *yorehe*, também chamado de “paneiro”, que é grande, fundo, e atualmente é utilizado para quase os mesmos fins que o *wii* (transporte de objetos e alimentos). Ao contrário do *wii*, o *yorehe* é concluído com muita rapidez, tardando apenas um par de horas mesmo quando se trata de um cesto enorme. Isso é possível porque seus pontos são bastante espaçados, criando uma trama amplamente vazada, em forma de hexagrama. A técnica usada para fazer o *yorehe* se assemelha àquela que Ribeiro chama de “trançado hexagonal reticular”, “em que intervêm 3 elementos singulares, dois deles, os da urdidura, dispostos em sentido diagonal, e o terceiro, a trama, na horizontal. As aberturas delineiam [um] hexágono” (Ribeiro, 1985, p. 50). Essa técnica é encontrada entre os Makuxi de Roraima e entre os Aparai do rio Uaupés (AM). O arremate é do tipo

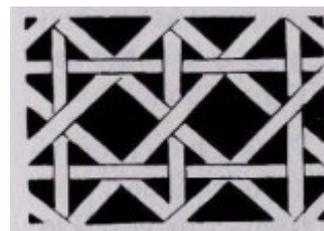
“enlaçado duplo” (*ibidem*, p. 73). Não possuem nenhum tipo de detalhe ou enfeite, apenas cipó, e uma só espécie de cipó (que pode variar). São os cestos mais comuns no dia-a-dia. Podem ser feitos em versão reduzida, para coar as sementes do açaí durante o processo de fabricação do vinho. Os *yorehe* de açaí são pequeninos, como se fossem feitos para crianças.

Figura 23 – Mulheres caminhando com os *yorehe* no *wayumi*



Fonte: foto tirada pela autora.

Figura 24 – Trançado hexagonal reticular



Fonte: Ribeiro, 1985, p. 50.

Figura 25 – Trançando um *yorehe* no acampamento



Fonte: foto tirada pela autora.

Por fim, existe também o cesto *mõra*, que tem o mesmo nome de a frutinha do mato *mõra ma*, apanhada na época da chuva a cada dois ou três anos²⁸. É pequeno, com pontos levemente justos, trançado com uma alça e com o fundo vazado. A base do cesto é convexa. Também é feito apenas com cipó, bem achatado e de fina espessura, na forma de “trançado cruzado quadriculado”²⁹, encontrado também nas cestarias dos Mawa-Tapuia do rio Papori, afluente do rio Uaupés, localizado na região do alto rio Negro (Ribeiro, 1985, p. 44). O arremate é do tipo “enlaçado espiralado” (*ibidem*, p. 73). Apesar de não apresentar grafismos, algumas *kumirãyõmas* tecem o *mõra* com dois cipós de tonalidades diferentes (a primeira metade de uma cor, a segunda metade de outra), criando uma composição colorida. São empregados para acomodar os itens de higiene,

²⁸ *Mõra ma* é um fruto duro (*ma* é classificador de dureza), por isso deve ser amolecido em água quente antes de comer. Com grafia semelhante, *Mõra masi* faz referência às pintinhas ou verrugas que temos pelo corpo, cujo surgimento os antigos relacionavam ao consumo dessa fruta.

²⁹ “Equivale ao que os autores de língua inglesa chamam *checker* (xadrezado)” (1985, p. 44).

diariamente levados até a beira do rio na hora do banho ou como recipiente de *hõrema keki* (minhocas).

Figura 26 – *Mõra kôhõmo*, o começo do trançado



Fonte: foto tirada pela autora.

Figura 27 – Fundo vazado do *mõra*



Fonte: foto tirada pela autora.

Figura 28- *Mõra* cheio de minhocas



Fonte: foto tirada pela autora.

Certa vez, durante o *wayumi*, já um pouco consumidos pela caminhada, resolvemos parar para descansar à beira de um igarapé que cruzava o caminho. Os meninos mais jovens que nos acompanhavam, cheios de energia, quiseram então aproveitar a ocasião para pescar e as *patas* decidiram ajudá-los, catando minhocas para servir-lhes de isca. Afinal, “*horema* gosta de morar perto do igarapé”, onde se encontram as terras mais úmidas e com maior matéria orgânica, o cenário ideal para elas. Facilita muito a pesca ter abundância de minhocas no mesmo local onde são necessárias — e esse é um pensamento que me ocorreu mais de uma vez ao acompanhar os Yanonami em suas práticas. Sentadas, as mulheres iam arrancando as plantas e revirando o chão, até alcançar uma camada um pouco menos superficial onde é possível encontrá-las facilmente. O cestinho era como um microcosmos do solo: as mulheres o enchiam com pequenas quantidades de serrapilheira, para as que as *horema keki* se sentissem em casa, sem pensar em fugir. Os buracos no fundo vazado servem para que possam respirar.

Por fim, cabe mencionar a “agulha tradicional” *uñamo*, feita com osso de macaco. Parece uma ponta de flecha e é usada para ajudar a passar os fios pela trama. Hoje muitas mulheres usam outros objetos, como a faca, mas algumas usam *uñamo* também.

Até aqui, vimos os principais cestos feitos pelas mulheres: o *wii* e o *xote*, o *motorohima*, o *yorehe* e o *mõra*, empregados em atividades mais ou menos específicas. Passemos então às questões que colocam os cestos em contato com outros idiomas.

3.3 CESTARIA: CORPO, GÊNERO E ESTÉTICA

Levando em conta a materialidade dos cestos, gostaria de traçar algumas possibilidades analíticas que associam os grafismos dos cestos à pintura corporal, ecoando a importância da linguagem do corpo em pelo menos dois sentidos: um mais ligado ao simbólico-cosmológico, e outro que fala da postura moldada pelos cestos, que toca as divisões de tarefa por gênero. Ambas as reflexões reúnem elementos heterogêneos, exemplificando as profundas relações entre o material e o imaterial, o dado e o construído, o natural e o cultural. À medida que olhamos mais de perto, as linhas que separam esses polos vão ficando cada vez mais tênues.

A centralidade do corpo nas teorias indígenas tem sido evidenciada desde pelo menos a publicação do artigo *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, por Anthony Seegers, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro (1979). Na época, o *Harvard Central Brazil Project*, em parceria com o Museu Nacional do Rio de Janeiro, propôs uma ampla revisão de alguns modelos teóricos da antropologia, visto que as sociedades encontradas nessa parte das Américas não pareciam se organizar propriamente em torno de sistemas de parentesco, aliança ou descendência, conceitos fundamentais que haviam sido desenvolvidos sobretudo na análise da organização social das populações da África e do Pacífico.

O argumento dos autores é que o simbolismo corporal é a linguagem básica da estrutura social dos povos indígenas sul-americanos, presente na mitologia e em profunda relação com a cosmologia como um todo. A inscrição física e gráfica da sociedade no corpo, operada especialmente durante os rituais, cria um espaço onde se engendram os polos opostos da Natureza e Cultura: o corpo, que vai além de sua parte material, não é algo *dado*, mas *construído* — através das pinturas corporais, das reclusões pubertárias, da alimentação, nos laços de substância que unem os parentes a despeito de terem corpos separados fisicamente. Assim, o corpo é ao mesmo tempo natural e social, individual e coletivo, mas tais polos não são estáticos. Elementos naturais são domesticados pelo grupo (como numa pintura de cobra), assim como elementos sociais são naturalizados no mundo animal (assumindo que, no fundo, os animais também são humanos), em uma relação dialética. Um sistema de relação entre corpos através de sangue, sêmen e alimentos: uma “socio-logia” baseada em uma “fisio-logia” (*ibidem*, p. 12-13).

Lucia Van Velthen (2010) argumenta que a dimensão estética é parte essencial do processo de transformação das pessoas. As diversas técnicas envolvidas na

ornamentação visam investir o corpo com determinadas qualidades sociais ou alterar alguns de seus aspectos. No entanto, isso não estaria restrito aos humanos, abarcando também os artefatos: “humanos e objetos são igualmente decorados porque compartilham uma série de faculdades, entre as quais a antropomorfia, uma vez que para muitos povos indígenas os artefatos são compreendidos enquanto seres corporificados ou antes representam corpos ou parte deles” (*ibidem*, p. 6). A ornamentação imprime em ambos uma marca social repleta de sentido.

Efetivamente, entre os Yanomami, os motivos das pinturas corporais quase sempre coincidem com os motivos da decoração dos cestos: são os desenhos de cobra que embelezam uns e outros. A cobra seria um dos duplos animais (*noreshi*) mais comuns entre as mulheres, ao lado do tucano, da nútria e do caranguejo (Lizot, 2004, p. 270). *Noreshi*, nesse sentido, também se relaciona às pinturas: o verbo *noreshi thaaí* significa representar uma pessoa ou objeto através de um desenho. Com o cordão de *përisi*, é possível tecer diversos grafismos. Quando não se usa o *përisi*, os cestos costumam ser adornados com traços sinuosos e círculos, desenhados à mão com tinta de jenipapo. Contudo, outros grafismos e desenhos também podem ser acrescentados aos cestos, a exemplo das letras do alfabeto presentes no trabalho de algumas mulheres de Maturacá.

Figura 29 – Desenho dos xamãs, feito por Joseca Yanomami



Fonte: Yanomami; Machado (org.), 2014, p. 39.

Ainda, podemos pensar a relação entre corpo e cesto desde uma outra perspectiva. Caminhar com os cestos durante os deslocamentos pela floresta acarreta num modo específico de caminhar, moldando a postura corporal. Os homens de Maturacá eventualmente saem para o mato com o *jamaxi*, uma espécie de mochila de cipó muito usada na Amazônia e geralmente feita pelos próprios homens — prática aprendida com os vizinhos do Alto Rio Negro. Já as mulheres vão munidas do *yorehe*, um paneiro grande que, como vimos, também serve para carregar as colheitas da roça. Ambos os cestos têm uma tira para apoiar na cabeça.

No entanto, no *jamaxi* há duas tiras adicionais, que se cruzam sobre os ombros, lembrando uma mochila comum: essa distribuição de peso parece facilitar uma postura mais ereta, semelhante à dos caçadores quando andam, ágeis, levando apenas arcos ou espingardas e um punhado de tabaco. Já os paneiros, com uma única tira de envira como sustentação, direcionam o peso para as costas e o pescoço. Assim, cabeça curvada e pescoço estendido, o olhar é naturalmente direcionado para o plano inferior da floresta.

Durante o campo, especialmente no *wayumi*, as mulheres insistiam para que eu andasse com o paneiro na cabeça, sem a mochila de *napë pë*. Ganhei dois *yorehe*, um em cada viagem, justamente para que eu pudesse usá-los no meu cotidiano na comunidade. Assim, com o uso, percebi que o cesto nos faz andar olhando para baixo, o que facilita a procura por tudo aquilo que se pode encontrar no chão: *përisi*, cogumelos comestíveis, tocas de caranguejo. Por outro lado, nossos apetrechos de brancos atrapalham certas sutilezas na percepção do ambiente, potencialmente limitando nossa relação com ele. Uma vez, andando no mato, as *kumirãyõmas* começaram a fazer graça imitando o zunido de abelha no ouvido, que as estava atordoando. Na hora não entendi nada, porque vestia um grosso chapéu, o que me impediu de escutar o som delicado. Fui entender só depois quando, andando dessa vez sem chapéu, pude escutar o barulho das abelhas.

Em *O arco e o cesto*, Pierre Clastres (1978) discute alguns aspectos da vida dos Guaiáqui a partir dos objetos característicos das atividades cotidianas. Entre esses grupos nômades, a divisão de tarefas entre homens e mulheres estaria representada simbolicamente pela oposição entre floresta (espaço masculino da caça e da coleta) e o acampamento (espaço feminino das atividades domésticas), e também pela oposição entre o arco e o cesto. Nos rituais de passagem para a vida adulta, isto é, para a condição efetiva de tornar-se homem ou mulher, tanto os meninos recebem seus primeiros arcos quanto as meninas confeccionam seus primeiros cestos. Assim, Clastres apresenta a constituição do

gênero *através* dos artefatos usados pelos Guaiáqui, de acordo com a divisões de tarefas entre homens e mulheres.

Em seu texto, Clastres também passa, ainda que rapidamente, pela questão que mencionei há pouco: os artefatos como coprodutores de um corpo adequado às práticas. Quando relata o caso de dois homens que, por diferentes razões, utilizavam o cesto ao invés do arco, o autor nota que há uma diferença de uso que refletiria uma diferença na posição social dos sujeitos, não necessariamente ligada ao sexo. O primeiro é Krembégi, um homem homossexual que vivia como as mulheres e era respeitado pela comunidade; o segundo, Chachubutawachugi, um homem viúvo e mau caçador (*panema*), que era constantemente caçado pelos demais. O autor nos dá, então, um detalhe importante sobre o uso do cesto por um e por outro:

Pode-se supor que esses dois homens mantivessem ao nível de seu cesto a diferença das relações que tinham com sua masculinidade. De fato, Krembégi carregava seu cesto como as mulheres, isto é, com a tira do suporte sobre a testa. Quanto a Chachubutawachugi, colocava a tira sobre o peito e nunca sobre a testa. (CLASTRES, 1978, p. 78)

A diferença nos modos de utilização do cesto refletiria, assim, a posição social dos dois sujeitos. O que vive como uma mulher e carrega o cesto como elas, com a tira sobre a testa, é o que goza do respeito geral, pois demonstra seu acomodamento a esta posição social. O outro, ao levar o cesto com o suporte sobre o peito, reifica sua inadequação e é caçado³⁰. Essa passagem elucida uma certa dinâmica corporal relativa ao uso dos cestos de distintas maneiras, ou seja, a forma pela qual o lugar onde se apoia suas tiras de suporte influencia a construção de um corpo com gênero marcado.

Apoiada pela ideia da atualização das posições de gênero a partir dos artefatos, apresentada no trabalho de Clastres, gostaria de propor uma outra perspectiva, em forma de especulação. Extrapolando o escopo do argumento do autor, poderíamos pensar o gênero não apenas por meio dos modos corporais acionados pelos artefatos, mas também através de práticas e artes verbais, nas quais o gênero feminino se apresenta a partir de cestos e caranguejos, incluindo uma espécie animal para além de um artefato. Em sentido semelhante, Belaunde (2019) se debruça sobre a questão de gênero conforme elaborada

³⁰ Quiçá a noção de inadequação ao gênero soe mal no contexto atual de questionamento das imposições cis heteronormativas. Se por um lado as atuais discussões sobre os binarismos de gênero são necessárias, por outro lado, devemos ter cautela para não projetar nossas disputas em contextos que não as formulam da mesma maneira. Nesse sentido, até o momento, os Yanonami que conheço não têm se envolvido com a luta LGBTQIAPN+ e suas demandas.

pelos Airo-pai, mostrando como, para eles, as relações entre pássaros estão coadunadas com as relações entre homens e mulheres.

Entre os Yanomami, as artes verbais são altamente valorizadas e exercem um papel importante na mediação das relações intercomunitárias, entre co-residentes e, nos rituais xamânicos, com o mundo dos espíritos. Na dinâmica sociopolítica, cada comunidade é considerada autônoma política e economicamente, mas é bastante comum que os grupos locais se visitem com alguma frequência, seja para tratar de assuntos corriqueiros, seja para a realização de cerimônias — a exemplo do *reahu*, o ritual funerário. Nas ocasiões em que grupos aliados mais ou menos vizinhos se encontram, os convidados e os anfitriões realizam diálogos cerimoniais, caracterizados por uma estética essencialmente metafórica.

Em um artigo dedicado a esse tema, José Antonio Kelly (2017) afirma que os tropos estão associados à habilidade de resolução de conflitos, à persuasão política e à diplomacia. Nos diálogos cerimoniais chamados de *wayamou*, feitos exclusivamente pelos homens, o conhecimento adquirido através dos sonhos influencia a aptidão verbal, sugerindo uma continuidade entre o saber xamânico (advindo da capacidade de sonhar) e a agência política. Tal conexão é expressa, sobretudo, naquilo que Kelly chamou de “nomear a floresta”³¹, *urifi ã wëyëi*, parte essencial do *wayamou*, que inclui referências sociogeográficas e correspondências metafóricas envolvendo humanos e não humanos. O *wayamou* é, assim, a cúspide das artes verbais, o ápice do poder alegórico das palavras.

No *Diccionario Enciclopédico de la lengua Yanomami*, de Jacques Lizot (2004), podemos encontrar alguns exemplos interessantes de tais operações metafóricas. O substantivo *wi* pode, em certos contextos como o *wayamou*, simbolizar “mulher”, no sentido de esposa, irmã, filha (*ibidem*, p. 484). Além disso, o termo genérico que designa os caranguejos de água doce, *oko*, também é acionado com o mesmo fim, mais precisamente *oko utha*, a pata do caranguejo (*ibidem*, p. 280) — catar caranguejos, como tecer cestos, é uma atividade tipicamente feminina.

Considerando a interdição do nome de pessoas que já morreram, especialmente em contextos políticos onde os conflitos espreitam, como o *wayamou*, há uma série de substantivos que podem fazer referência aos falecidos: *wãremashi*, a tipoia onde são levadas as crianças (*ibidem*, p. 466), assim como *kôhômô*, a base do cesto, o começo do trançado (*ibidem*, p. 170) representam uma mulher falecida. No caso dos homens, para

³¹ “*Naming the forest*”, no original.

anunciar no *wayamou* que algum homem morreu se usa “a ponta da flecha [*rahaka*] quebrou” (*ibidem*, p. 346). O mesmo ocorre em relação às urnas funerárias: a palmeira do açai, *hoko siki*, que é utilizada pelas mulheres durante a dança de apresentação do *reahu*, simboliza a urna de uma mulher (p. 104) e o cuxiú preto, *wisha*, um macaco cujo couro é usado como adorno masculino no *reahu*, simboliza a urna de um homem (p. 484).

As diferenças de gênero, no contexto do *wayamou*, acionam a diferença entre artefatos cotidianos (flechas / cestos e tipoias). Para além disso, o caranguejo também alude às mulheres de forma particular, por ser uma atividade tipicamente feminina, compondo, junto aos cestos, e entre outras coisas, o sentido metafórico do gênero feminino usado nos diálogos cerimoniais.

Assim, vemos como corpo, gênero e estética estão intimamente relacionados. A associação entre gente e cesto também pode ser entendida num sentido de transformação relativo à morte, como buscarei demonstrar a seguir.

3.4 ENTRELAÇANDO VIDA E MORTE

Há muito tempo atrás, as mulheres Yanomae ainda não sabiam fazer cestos. Certo dia, Poré Hesiobe, a esposa de Poré, veio e ensinou-lhes esta arte. Ela perguntou: ‘você sabem fazer cestos?’. As mulheres responderam: ‘não, não sabemos. Mostre-nos como se faz!’. Então, Poré Hesiobe lhes explicou: ‘você devem pegar em fibras e fazer como eu digo: dividam as fibras e certifiquem-se de que têm o mesmo comprimento. Pintem-nas de vermelho com o urucum, puxando-as pelas mãos várias vezes. Depois comecem a entrançar, três meadas no sentido do comprimento e dois no sentido da largura. Trancem bem apertado para que o cesto fique bonito e resistente’. Poré Hesiobe ensinou tudo às mulheres, como fazer os cestos *wiü soto*, *pari kama*, *yorchí kesi*, *mora*, *warama*, *yokaro* e *yoro siema*. (Knobloch, 1967 *apud* Wilbert; Simoneau, 1990, p. 211, narrativa nº 116, tradução nossa)

No episódio retratado acima, vemos que foi a esposa (*hesiobe*) do espectro dos mortos (*poré*) quem ensinou as mulheres Yanomae a trançar os cestos. Encontrei essa narrativa na coleção organizada por Johannes Wilbert e Karin Simoneau (1990) durante a fase final de escrita. Fiquei surpresa, porque essa associação entre o cesto e o mundo dos mortos era algo que eu já estava articulando, a partir de outros elementos. Sem poder retornar a campo e conversar sobre isso com minhas interlocutoras, não consigo afirmar se essa história faz sentido para elas também, afinal existem várias diferenças entre os grupos Yanonami e os Yanomae. Ainda assim, a correlação agora me parece mais pertinente que antes.

Um dia, perguntei ao *hekura* Júlio quem era a dona das fibras da cestaria que as mulheres mencionavam no livro sobre o *përisi*. Com seu jeito paciente, ele me explicou que os cipós usados na confecção dos cestos pertencem à Pëxiemi, dona das fibras e dos próprios cestos. Em uma consulta ao dicionário de Lizot, vi que esse espírito feminino remete aos desejos (*pëxi*) e, em algumas regiões do território, mais especificamente ao desejo por tabaco ou ao desejo sexual (2004, p. 313). Além disso, as fibras são o corpo de um ente da floresta, como vimos no capítulo passado: os cipós são seus cabelos e o *përisi* seus pelos pubianos. Infelizmente, tampouco pude me aprofundar nesse tópico. Não está claro se Pëxiemi é apenas a dona das fibras ou se ela é também a protetora da floresta de quem falam as yanomami.

Seja como for, os cipós e o *përisi*, partes vivas de um corpo vivo, dão origem a um cesto considerado igualmente vivo, que também possui uma imagem vital. Por isso, quando o cesto estraga ou fica velho, as mulheres não podem simplesmente descartá-lo nos fundos do quintal. Elas me explicaram que é preciso queimá-lo no fogo até que se desfaça completamente. Tal prescrição alude ao processo de cremação dos mortos, inclusive muitas vezes feito com os cestos.

Figura 30 — Xoteheterioma, o espírito dos cestos *xotehe*,
desenho por Joseca Yanomami



Fonte: Acervo digital do Museu de Arte de São Paulo (MASP).
Disponível em: <https://masp.org.br/acervo/busca?author=Joseca+yanomami>.
Visto em: 06/09/2023.

De acordo com o dicionário enciclopédico de Lizot, que desenvolveu seu trabalho junto aos Yanomami do Alto Orinoco, o cesto *mõra* pode ser utilizado para guardar objetos e cabaças cinerárias dos mortos, ou seja, tudo aquilo que é relativo à cremação (*ibidem*, p. 237). Bruce Albert relata que “as cinzas funerárias são o bem mais

precioso dos Yanomami. As mulheres, a quem cabe cuidar delas, guardam-nas sempre perto de seu fogo e as levam consigo quando viajam” (2015, p. 580). Smiljanic, por sua vez, afirma que “os bens, *matohipë*, entre os Yanomami, [...] sempre carregam a marca daqueles que os possuíram e, principalmente, daqueles que os confeccionaram. Esta marca é designada pelo termo *kano*” (2002, p. 150). *Kano* também abarca os vestígios ou os restos de algo (Lizot, 2004, p. 151).

Em suma, os cestos têm imagem vital própria, mas também carregam o rastro de seus donos ou daqueles que o fizeram. Alguns são utilizados nos rituais funerários e, juntos aos demais itens cerimoniais e cinerários, tratados com muito cuidado.

As cerimônias funerárias *reahu* ocorrem principalmente no contexto das relações de alianças intercomunitárias. Albert (1985), em sua tese sobre os Yanomam, nos oferece uma descrição detalhada dos processos envolvidos na consumação do luto entre esses grupos, que começam logo após a morte de alguém. Primeiro, a tristeza expressa em soluços e aquilo que o autor nomeia como “lamentações rituais”. Em seguida, inicia-se um período de “exposição do cadáver” na floresta (*ibidem.*, p. 387, tradução nossa) — aqui, cabe ressaltar de que não dispomos de dados que atestem que o mesmo ocorre entre os grupos Yanomami. Seja como for, na descrição de Albert, o corpo despojado de seus ornamentos e adequadamente preparado é envolto em folhas de palmeira e/ou colocado num cesto, independentemente de ser um homem, uma mulher ou uma criança. Entre os Yanomae, os cestos utilizados nessas ocasiões são o *wii* ou *xotehe*. Assim, os restos mortais são carregado até a floresta e colocados sobre um pequeno *jirau* para que se decomponham. Em algumas semanas, restarão apenas os ossos, que serão recolhidos e cremados na fogueira.

Albert conta que, até que se faça a cabaça funerária onde serão armazenadas as cinzas, as pessoas enlutadas cantam todos os dias, enquanto vão destruindo os vestígios terrenos de quem morreu (ornamentos, flechas, rede). O espectro do morto se sente atraído pelos seus objetos e traços de existência terrena — que, enquanto suportes tangíveis de sua memória social, devem ser apagados para evitar a dor e a nostalgia nos vivos (Albert, 1985). Por essas razões é que não se deve pronunciar o nome de pessoas falecidas. Feito isso, tal como os demais coresidentes, os parentes só irão se mobilizar em torno do assunto quando as cinzas dos ossos forem enterradas ou consumidas durante uma ou mais festas *reahu*. A cerimônia é o ápice do apagamento do rastro do morto.

Em Maturacá, o *wii* é o cesto considerado apropriado para a cerimônia funerária *reahu*, conforme me explicaram algumas *kumirãyõmas*. Também conhecida como “festa

da banana”, essa prática vem sofrendo diferentes transformações ao longo do tempo. Conforme vimos na introdução, após a chegada da missão salesiana ao canal Maturacá, os rituais funerários passaram a ser combatidos pelos padres. Afinal, “durante quase um século, a ação salesiana teve por objetivo explícito a ‘aculturação’ indígena” (Smiljanic, 2002, p. 139), intervindo diretamente em todas as atividades consideradas profanas.

Smiljanic (2002) conta que, após a morte, um dos componentes da pessoa, o *pore*, que se parece com a forma que tinha em vida, viaja às bordas do céu, onde ele quase toca a terra, e sobe por suas costas até encontrar a aldeia dos mortos. O mundo dos *pore* está localizado no mesmo nível celeste que o dos vivos, logo acima de onde o morto viveu. Caso o ritual funerário não seja realizado, a pessoa estaria condenada a vagar eternamente na forma de um “fantasma” (*pore*). Na região de Maturacá, após algumas tentativas rejeitadas, eventualmente os missionários conseguiram introduzir o enterro cristão, que passou a ser adotado por muitas famílias. De acordo com a autora, “atualmente, apenas os corpos dos homens velhos e influentes são queimados” (*ibidem*, p. 149), e muitas vezes os bens dos mortos acabam sendo redistribuídos na comunidade.

Assim, parte das consequências do abandono da cremação podem ser notadas pela presença de espectros rondando as casas e vagando pela floresta. Com efeito, em Maturacá, próximo ao prédio da missão existe um pequeno cemitério, temido pelas pessoas. Quando quis visitar a comunidade Auxiliadora, fui advertida diversas vezes sobre o perigo de passar por essa área sozinha. Smiljanic afirma que uma das possibilidades é, também, que o *pore* se encaminhe para a aldeia de Jesus, caso tenha sido batizado (*ibidem*, p. 150). No entanto, a permanência dos ossos e dos bens, que mantém o *pore* por perto, pode levar a consequências ainda mais sérias: “a possibilidade do fim do mundo dos vivos pela volta dos fantasmas que habitam o primeiro nível celeste” (*ibidem*, p. 151), pois a prática xamânica, que ajuda a segurar o céu, talvez não seja capaz de manter o peso de tantos mortos.

Contudo, trabalhos mais atuais vêm relatando a crescente retomada dessas práticas na região (Ferreira, 2017; Goulart, 2020). Efetivamente, durante minha estadia em campo, foram organizadas duas festas, uma em Maturacá e outra em Ariabú, com a previsão de pelo menos mais uma nos meses seguintes. Goulart destaca que, além da abertura religiosa por parte dos salesianos, os próprios Yanonami passaram a reelaborar os processos funerários de forma particular. Atualmente,

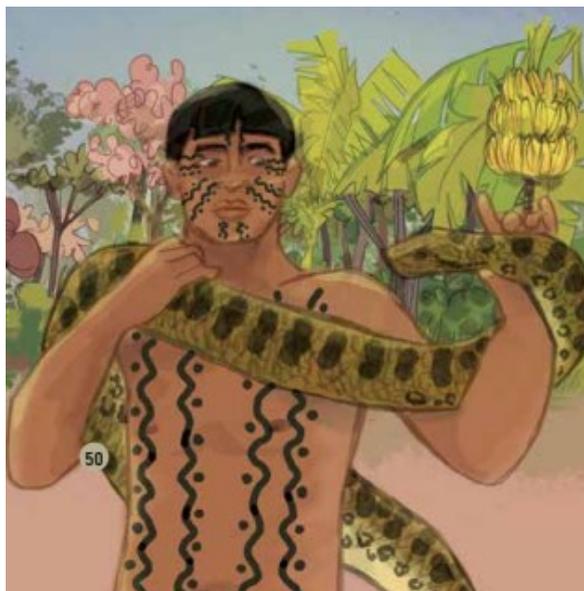
os corpos dos mortos são enterrados e, posteriormente, desenterram-se os ossos para a cremação e realização do *reahu*. Após o enterro, todos os bens do finado

são destruídos: objetos pessoais, roupas, utensílios, armas e até a casa, se a pessoa for, por ocasião, a única a habitá-la. (GOULART, 2020, p. 73)

Como vemos, mesmo com a retomada do ritual, em Maturacá os cestos não são usados para conter o corpo do falecido, mas sim enquanto recipiente especial para as pupunhas e bananas ofertadas aos visitantes durante a cerimônia. De acordo com Ferreira, as mulheres se reúnem para tecer os cestos que guardarão os alimentos do *reahu*: “este momento de atividades coletivas das mulheres faz parte da festa, em que elas se juntam para confeccionar os *wĩ* onde serão depositadas as pupunhas” (2017, p. 116).

Além disso, há uma relação entre as pinturas corporais do *reahu* e os desenhos acrescentados às tramas dos cestos. A pintura de motivos colubrínicos tem origem em um passado muito distante, como me contou dona Elba. No livro sobre o *përisi*, encontramos uma versão mais detalhada, que reproduzo a seguir:

Figura 31 – Origem da pintura e do grafismo de cobra



Fonte: Yanomami *et al*, 2019, p. 50.

Dois dos desenhos que fazemos na cestaria tem uma história muito importante para o Yanomami. É a história do Wataperariwë e do Waiköyariwë. Antigamente como até hoje em dia, as comunidades se visitavam para festejar. Wataperariwë e Waiköyariwë e seu povo foram convidados para a festa da banana (*reahu*) em outra comunidade. Todos estavam se pintando para chegar na comunidade que os convidou. Wataperariwë foi se pintar escondido do grupo com sua irmã. Quando a irmã terminou de pintar Wataperariwë, eles voltaram para o grupo, ele na frente e ela atrás. Quando ele chegou, perguntou: “rapazes, vocês já terminaram de se pintar?”. Todos do grupo olharam para ele e viram como ele estava lindo, sua pintura brilhava. Isso fez com que os outros ficassem com inveja de Wataperariwë. Naquele momento, Waiköyariwë e os outros rapazes que sentiram inveja, se transformaram em cobras, com pinturas feias, e se espalharam pelo mato. Waiköyariwë foi embora para a cachoeira do Sucuri (*Wäiköyana a porã*) e lá virou sua casa. O Wataperariwë continuou sendo um pajé com sua linda pintura e foi morar na Serra Watapera, junto com

sua irmã que cantava “*kasi, kasi, kasi*”³², em apoio ao irmão. Essa história inspirou os grafismos que remetem aos desenhos dos couros de cobras. *Wata* significa jiboia e *Wāikōya* significa sucuri. (YANOMAMI *et al.*, p. 49-50)

No meu primeiro período em campo, participei de dois dias da festa da banana. Eram os dias de dança, em que as mulheres e os homens se apresentam para todo o *xapono*, saltando alegremente e levando consigo seus objetos rituais. Todos os participantes se enfeitam com muita dedicação, colocando adornos, uma quantidade generosa de perfume e pintando-se cuidadosamente. Nessa oportunidade, fui convidada a me arrumar junto das demais mulheres, atrás da última casa de Ariabú, antes de entrarmos no terreiro, em duplas e sob o olhar geral, para fazermos nossa dança de apresentação. Com os trajes em uma sacolinha, elas reúnem-se e se ajudam com as pinturas uma das outras. Primeiro, colorem o corpo todo de vermelho com a mistura pastosa de urucum, mel e *kumimamisito* (*Aniba canelilla*). No rosto, com a ajuda de um galho fino mergulhado na tinta de breu, são desenhados pontinhos pequenos e linhas curtas e bem sinuosas (os homens também fazem essa pintura). Feita a partir da fuligem da resina queimada do breu branco, a pasta de breu é acrescentada à pasta de urucum, tornando-a escura. Ao longo do corpo, são inscritas com os dedos linhas grossas, compridas e sinuosas, e também círculos pretos, que lembram mesmo o corpo e o aspecto curvo das serpentes.

*

Em síntese, nesse capítulo busquei argumentar que, olhando atentamente para a cestaria yanomami, podemos expandir o alcance e significado usual que damos aos objetos. Um cesto não é simplesmente um cesto. Falar da cestaria é também falar sobre o conhecimento (feminino) das técnicas de trançado, dos grafismos. Por isso mesmo, os cestos envolvem questões de gênero: a divisão de tarefas, metaforizada na linguagem simbólica dos diálogos cerimoniais e o corpo adequado a essas atividades.

Além do mais, o estudo das atividades cotidianas e das artes Yanomami nos levam ao encontro com outros mundos a partir dos artefatos. Podemos pensar a vida dos objetos, incluindo a (cosmo)política que se constrói através dos cestos na associação de

³² O substantivo *kasi* designa “borda, contorno, periferia, margem, beira”, que pode formar o verbo *kasai*, que remete à ação de aproximar-se da periferia ou, em outra acepção, colocar-se na periferia de um grupo. (Lizot, 2004, p. 154)

mulheres, bem como em processos transformacionais de diversas ordens, tanto do corpo adornado nos rituais quanto da pessoa na ocasião da morte. Minha sugestão é que a cestaria atravessa o político, o doméstico, o comunitário, o intercultural, o corpo dos vivos, o corpo dos mortos, passado, presente, ritual, cotidiano, sintetizando em suas tramas múltiplas presenças e transformações.

Haraway, ao falar da tecelagem do povo Diné (também conhecido como Navajo, habitante do sudoeste dos Estados Unidos), faz algumas observações que podem ser estendidas ao contexto desta pesquisa:

A tecelagem é uma prática útil, sem dúvida, e uma prática econômica; mas, fundamentalmente, a tecelagem é também uma performance cosmológica, vinculando a relacionalidade e a conectividade adequadas à urdidura e à trama do tecido. Os padrões geométricos de repetição e invenção na tecelagem são performances de histórias e conhecimentos Diné; os padrões propõem e incorporam relações de criação e de sustentação do mundo. [...] A ordem *sensível* inerente ao cosmos [...] é o padrão para a vida adequada. [...] O mundo situado está em andamento, não é nem tradicional nem moderno. (HARAWAY, 2016, p. 91, tradução nossa)

Acredito que a noção de performance cosmológica nos sirva para pensar a cestaria yanomami. Com isso em mente, passemos agora às práticas de coleta e captura feitas no ambiente da floresta, onde poderemos ver a sensibilidade inerente ao cosmos e às suas relações.

4. SABERES E PRÁTICAS FEMININAS

Neste capítulo, após termos discutido os diferentes modos de conhecer e se relacionar com a floresta de forma mais teórica e as características da cestaria entendida em sentido amplo, chegamos à descrição de algumas práticas de conhecimento femininas. Tendo o cesto como fio condutor dos diversos assuntos tratados ao longo da dissertação, a proposta agora é pensar a coleta das fibras que constituem os cestos (o cipó e o *përisi*), bem como um dos muitos alimentos que os cestos podem carregar (o caranguejo). Os fios que fazem o cesto e o cesto como recipiente. Tirar cipó, puxar *përisi* e catar caranguejo são atividades marcadamente femininas no mundo yanomami. Tão características da posição de gênero que, durante os diálogos cerimoniais, cesto e caranguejo são metáforas para se referir às mulheres.

Figura 32 — Jovem lavando os caranguejos capturados no igarapé



Fonte: fotografia tirada pela autora.

Com isso, o intuito é mostrar os saberes yanomami em movimento, isto é, seguir as mulheres pelos caminhos na floresta, em suas danças de forrageamento, exercitando as “artes de notar” (Tsing, 2015) a história da paisagem e os emaranhamentos que conectam humanos, fungos, plantas e caranguejos. Ao descrever as relações intrincadas entre diversos seres, que incluem alianças e ameaças, busco trazer para o primeiro plano os jogos de corda multiespécies (Haraway, 2016): se olharmos de perto, estamos sempre em meio a redes complexas que nos ligam uns aos outros. As histórias situadas que apresento podem ser um exemplo dos modos de “fazer junto” e “tornar-se com” múltiplas espécies (*ibidem*).

Assim, poderemos ver os elos entre pessoas e entre outros seres, coletivos reunidos através da coleta. E uso aqui a palavra coleta em um sentido crítico, sem assumir que coletar é simplesmente extrair algo que já está dado, já está pronto. Coletar é também colher os frutos de um manejo feito no passado antigo, no passado recente. A oposição entre coleta e cultivo faz pouco sentido em ambientes amplamente transformados pelo manejo, onde há agregados de espécies úteis e fomento à biodiversidade. A perturbação humana não é a única a transformar os ambientes, mas permanece sendo muito relevante. Além disso, a palavra coleta informa uma relação interessante com a coletividade, que pode ser observada em mais de uma língua.

Em Yanonami, a ação de coletar pode ser expressa através do verbo transitivo *kōkãmai*, que designa a ação sucessiva de amontoar ou agrupar coisas como, por exemplo, alimentos para compartilhar em alguma celebração ou ritual. É um verbo que possui a mesma raiz de *kōkãmou*, que significa reunir-se, agrupar-se, juntar-se (entre humanos). Antes de me debruçar sobre esse tema, não tinha me dado conta que também em português existe uma proximidade linguística entre “coletar” e “coletivo”, cuja origem latina é o termo *colligere*. O verbo *colligere*, denota, entre outras coisas, uma coleção, uma reunião ou o ato de coletar coisas junto com alguém. Por acaso, acabei encontrando a seguinte descrição etimológica do termo em latim:

Colligere, por sua vez, deriva de outra palavra latina *legere* – ler; coletar e reunir. Como se não fosse suficiente, *legere* deriva do grego *legein*, que é o verbo falar, que tem sua raiz *leg-* na língua indo-europeia; é tanto prefixo para falar quanto para colher, colher a falar. (NEIVA, 2016, p. 74)

Com efeito, são concepções plurais que costumam envolver muitas mãos, frutos e conversas. Assim, na primeira seção, descrevo as principais características do *wayumi*, uma prática que vem desde os antigos e que condensa elementos muito importantes da vida yanomami: a relação com a floresta, a circulação de conhecimentos e a alegria de estar acampando. Na parte seguinte, relaciono as discussões feministas sobre o cuidado ao contexto yanomami, no qual o *wayumi* possibilita práticas de cuidar entre humanos e com as demais espécies. A noção de cuidado utilizada aqui inclui o dissenso e os conflitos inerentes à qualquer relação, isto é, abarca também os perigos de andar no mato. Por fim, finalmente passo às descrições das práticas de conhecimento femininas e das relações multiespécies que mobilizam, divididas em três partes, uma para cada prática.

Primeiro os cipós, parte fundamental da cestaria, que conectam diferentes estratos da floresta. Apresento algumas definições possíveis dos cipós e da sua ecologia,

para então descrever os tipos utilizados na cestaria, os modos de coleta e preparo. Depois, me volto ao *përisi*, o fio-de-fungo usado na decoração dos cestos: descrições morfológicas, ecológicas, do manejo feito pelas mulheres. No contexto das artesãs de Maturacá, extrair é dispersar: a história do fungo é atravessada pela influência das mulheres, que atuam hoje como principais dispersoras e multiplicadoras do *përisi* no solo. Tanto os cipós quanto o *përisi* possuem características que tornam difícil distinguir entre indivíduos e redes de indivíduos, borrando algumas definições que consideramos óbvias no senso comum.

Por fim, falo um pouco dos caranguejos e das técnicas de captura, onde se sobressai o uso de plantas mágicas. As mulheres recorrem a elas para ter sorte na procura pelos animais e também para se proteger do ataque dos caranguejos e de seu espírito bravo. Nesse processo, o aroma desempenha um papel importante, porque é através do cheiro que os afetos são mobilizados: atraindo os caranguejos, distraíndo-os, facilitando sua captura.

4.1 *WAYUMI*: O HÁBITO DE “ANDAR POR AÍ”

O intuito dessa seção é descrever certos atributos do *wayumi*, que toma parte importante na vida yanomami, não só oferecendo condições para uma série de outras coisas, como em si mesmo significativo para a definição do que é ser Yanomami, afinal.

Descemos do barco e caminhamos poucos minutos até chegar à clareira. O rio Tucano, com suas águas claras de tom turquesa, ficava a apenas alguns metros do acampamento. A proximidade do rio facilita o aporte de água necessário para cozinhar, beber e tomar banho. Mal terminei de tirar a mochila das costas e enrolar um tabaco para fumar quando os homens voltaram com troncos finos por sobre os ombros. Armaram os dois *tapiris*³³ com muita rapidez, considerando todo o processo de cortar as árvores, afinar as extremidades e cravar as estacas no chão, amarrando-as com tiras de *ñari tama* (envira) que as mulheres acabavam de tirar de uma espécie de bambu que encontraram ali mesmo. *Ñari tama*, a envira, é um nome genérico dado a diferentes cascas de árvores empregadas como cordas naturais, encontradas no mato e nas roças familiares. Em pouquíssimo tempo estava tudo pronto: a base que segurava lona, o apoio para as redes e um punhado de madeira para acender o fogo. A fome já se anunciava, após navegarmos por quase cinco

³³ *Tapiri* é um nome de origem Tupi usado popularmente por todo o país para se referir às cabanas provisórias construídas na floresta. Na língua Yanomami se diz *yano*.

horas de motor “rabeta” entre o canal Maturacá, o rio Cauburis, virando no igarapé Masiripiwei até a entrada do rio Tucano. Era meu primeiro *wayumi*, parte essencial da pesquisa. Estávamos todos felizes pela viagem.

Com os pés na terra, andando na mata pela primeira vez, sentia meu olhar atraído para todas as direções. Eram muitos detalhes instigantes na composição da paisagem e nos modos de compor com ela e tudo aquilo me causava um enorme entusiasmo. Minha alegria em estar ali encontrava ressonância na alegria das próprias yanonami que, mesmo conhecendo tão bem aquele espetáculo, não deixavam de se encantar pela floresta, atentas às miudezas, que lhes rendiam muitos comentários. Nessa ocasião, eu era ainda mais novata do que sou hoje — fomos viajar duas semanas após minha chegada — e não conseguia concentrar minha atenção em algo específico por mais de alguns instantes. As novidades pululavam. No segundo *wayumi*, no sítio do Porapëwei, foi quando consegui captar as cenas com mais tranquilidade e compreender um pequeno número de palavras das conversas das minhas anfitriãs, o que me permitia ter alguma noção do que importava para elas entre tantas possibilidades.

Aos poucos fui entendendo que também para os Yanomami estar no mato era motivo de contentamento: “olha, *naka*, elas estão ali fazendo alegria no mato”, me falou Júlia. “Andar por aí”, como se diz, é fonte de enorme bem-estar e saúde, no sentido mais amplo possível. Meus interlocutores falam com entusiasmo sobre ficar deitado na rede ouvindo o canto dos passarinhos e o som da floresta — esse gosto pela tranquilidade do acampamento é algo que nos aproximou desde o começo. Ademais, as “comidas do mato” são muito apreciadas e há uma grande variedade de plantas, fungos e animais disponíveis para aqueles que sabem procurar. De fato, a primeira refeição que fiz no mato foi muito marcante e me lembro de ficar repetidamente dizendo como era tudo muito saboroso. O pessoal ria muito de mim e uma *naka* resolveu brincar de inventar uma música, em yanonami, sobre todas as coisas novas que eu estava comendo e como isso me alegrava, para a diversão de todos. Também tenho boas lembranças das piadas que elas faziam com o menininho mais novo que não sabia calçar as botas para ir caçar, porque era sua primeira vez. Esse dia, não entendi nada do que falavam, mas adormeci ao som das gargalhadas.

Em suma, fazer *wayumi* significa sair da moradia permanente do *xapono* (comunidade) para acampar em algum lugar mais ou menos remoto na floresta. O deslocamento pode ter destinos e motivações variados (conflitos, roças esgotadas, recursos abundantes em outros locais, visitas a grupos aliados), ser feito tanto por terra quanto pelos rios e durar dias, meses ou semanas. As expedições coletivas de caça ou

coleta são habituais, assim como as visitas às comunidades aliadas. Uma vez que as relações intercomunitárias são importantes na sociopolítica yanomami, os grupos de aldeias distintas se encontram com alguma frequência (Verdum, 2018; Albert, 1985). Esse costume de “andar por aí” vem desde dos antigos, embora esteja sempre se atualizando: *wayumi* é, afinal, um termo que engloba todo o tipo de permanência temporária na floresta.

Considera-se o *wayumi* uma atividade importante e complementar à vida no *xapono*, um momento de disfrutar dos sons e sabores da floresta, ver e mostrar as plantas que não são encontradas nos arredores da aldeia (e, assim, ir descobrindo novas). Talvez seja o vívido gosto e interesse pela floresta que torna os Yanomami conhecedores tão habilidosos dela. Os locais escolhidos para acampar costumam ser familiares: *xaponos* antigos, sítios, capoeiras. Porções de floresta que foram previamente familiarizadas pela ação humana através da roça, da construção de estruturas como os *tapiris* ou da limpeza do terreno. É bem menos comum que a viagem se dê para um local desconhecido, a não ser que se pretenda passar a ocupá-lo com mais frequência.

No meu período em campo, fizemos *wayumi* duas vezes. Na primeira fomos de barco para o Irokae (“lugar do macaco guariba”), em junho de 2022, logo depois da Assembleia da AMYK — ocasião em que fui apresentada durante a plenária pela Érica, presidente à época. Na segunda, quase um ano depois, viajamos a pé até o Porapëwei (“lugar da cachoeira”), em abril de 2023. Nas duas vezes levamos cerca de 5 horas para percorrer o trajeto até o acampamento. Atualmente, em Maturacá, essas viagens duram cerca de uma semana, tempo considerado suficiente para pegar bastante material para cestaria e também alimentos silvestres para levar de volta para casa.

Muitas vezes escutei dos meus interlocutores que a origem do etnônimo tinha a ver com esse hábito de viajar. As pessoas de Maturacá me disseram isso em várias oportunidades, remetendo às palavras do mais velhos. “Yanonami é o povo que caminha, *naka. Yano*, viagem. Os antigos não gostavam de fazer roça, então iam se mudando quando a caça diminuía e as frutas do mato ficavam ralas. Procuravam terra bem fértil para roça crescer rápido e seguirem caminhando. Botavam um pouquinho na boca e analisavam o sabor. Se fosse ácida, iam para outro lugar. Terra boa mesmo era nas serras, por isso os antigos moravam sempre no pé das serras”, me contou o *hekura* Júlio.

Figura 33 – Caminhos do *wayumi*

Fonte: fotografia tirada pela autora.

Fiquei meses intrigada, até que, em uma consulta ao dicionário de Lizot, percebi que *yano* além de casa coletiva e fogão, também designa os acampamentos temporários na floresta (2004, p. 495). É uma palavra oposta a *yahi* (que se refere principalmente à construção de madeira, estrutura da moradia). Dessa forma, *yano* significa o fogo, o espaço onde as pessoas assam os alimentos sobre a brasa e os refúgios na mata. Ao voltar para Maturacá, avistamos na trilha ao sítio Porapëwei a estrutura de um *tapiri* usado pelos caçadores, ao que uma jovem me apontou, dizendo: “olha, *yano!*”. Não saberia afirmar se essa percepção é difundida entre os Yanomami de outras regiões, mas me pareceu relevante apresentar a questão com intuito de evidenciar a importância simbólica do deslocamento, uma prática que pode ser considerada parte fundamental do que é ser *Yanomami*.

Naturalmente, o *wayumi* envolve modos particulares de atenção e de caminhar. Como é de costume em toda Amazônia, os Yanomami avançam batendo o facão nos troncos das árvores, cujo ruído indica aos que andam atrás qual trajeto seguir, além de produzir uma marca que servirá de guia, caso necessário. Também andam rompendo os galhinhos das plantas, deixando na trilha o rastro da direção percorrida. São sinais que vão compondo a paisagem ao longo do tempo, sendo possível identificar caminhos antigos através das plantas quebradas que voltaram a crescer e das cicatrizes do facão.

No *wayumi*, as principais atividades são a caça e o forrageio. Ambas envolvem um amplo conhecimento da floresta, dos seres que ali habitam, dos ciclos das estações, etc. Vimos no segundo capítulo que o forrageio se relaciona intimamente com o sistema agrícola entendido de forma ampla, ou seja, com o manejo que os Yanomami fazem da floresta. Ao abrir uma clareira para construir o *yano*, comer descartando as sementes por perto, eles provocam mudanças na paisagem que geralmente resultam em um adensamento de espécies úteis. A incidência de luz tira algumas sementes da dormência, incrementando a biodiversidade local. Além disso, para catar minhocas que servirão de isca na pesca, na beira dos igarapés, não só algumas pequenas árvores são derrubadas como o solo também é intensamente remexido, causando perturbações que reconfiguram as redes de fungos e microrganismos do solo vivo.

Durante os deslocamentos, os homens mais velhos às vezes não levam quase nada de bagagem, a maior parte do tempo caminhando, leves, com um chinelo amarrado nas costas por um cipózinho. Vão vestidos com galocha alta, atravessando os igarapés rapidamente, e os demais moços mais jovens também, com a diferença que estes últimos estão com os *jamaxis* cheios. As mulheres caminham de chinelo nos pés (a maioria não tem galochas), mais tranquilas, com seus paneiros na cabeça. Quando levam seus filhos pequenos, os carregam na cintura com a ajuda de uma tipoia de pano. No *wayumi* que fizemos a pé ao Porapëwei, Júlia dividiu com a filha a tarefa de carregar o neto durante nossa caminhada. Foi uma viagem especial, porque dois de seus filhos maiores nos acompanharam, além do neto, algo bem incomum.

É necessária certa organização, um preparo prévio às viagens. Afinal, como vim a descobrir depois, “sem farinha não tem *wayumi*”: antes de sair, é preciso colher as bananas e as mandiocas na roça e preparar a farinha e o beiju, porque são esses os alimentos que servirão de acompanhamento às “comidas do mato”. Ficar no acampamento sem farinha é motivo suficiente para ir embora, como de fato aconteceu no meu segundo campo, quando dois terços do grupo que foi acampar desistiu da viagem assim que a farinha acabou, retornando ao *xapono* antes do previsto. A farinha de mandioca precisa ser farta, assim como os alimentos encontrados na floresta. A farinha de mandioca é, hoje, um dos principais alimentos em Maturacá: acompanha o vinho de açaí, a caça, os peixes e o arroz com feijão.

Portanto, o *wayumi* envolve muitas atividades coletivas, desde o preparo da farinha, a construção do *yano* (abrir a clareira, limpar o mato, tirar envira para amarrar a cobertura de lona), pegar lenha, pescar, o forrageio, a preparação dos alimentos. Há

alguns locais onde sabidamente se pode encontrar certas coisas. Áreas conhecidas por ter muito caranguejo, cipó ou *përisi*, por ter uma boa roça, por ter muita fruta na capoeira. A escolha do local por esses critérios garante os alimentos valorizados durante o *wayumi* e as fibras necessárias à cestaria.

Quando fomos para o Irokae o *përisi* estava enorme, porque além das chuvas, fazia décadas que ninguém o coletava ali. Por outro lado, a capoeira já estava muito antiga, e só encontramos *yawatoa* (*Attalea racemosa*) em abundância para comer. A parte carnosa da *yawatoa* é misturada com farinha, saciando a fome rapidamente. Por sorte, havia também um pouco de *xârãkomi*. Esta é uma planta silvestre (não identificada) cujas folhas são saborosíssimas e muito apreciadas, especialmente quando assadas nos embrulhos de folha. No meu segundo *wayumi*, quando fomos ao sítio Porapëwei, era uma fase de transição do verão para as épocas de chuvas, então o *përisi* ainda estava pequeno, mas havia muito açaí, cupuaçu, caranguejo e cipó.

Figura 34– Peixinhos, folhas de *xârãkomi* e caranguejos sobre as folhas usadas de embrulho



Fonte: fotografia tirada pela autora.

Figura 35 – *Yawatoa* (*Attalea racemosa*), cuja parte carnosa se come com farinha



Fonte: fotografia tirada pela autora.

Além disso, ao se caracterizar pela circulação de pessoas, o *wayumi* implica também na circulação de conhecimentos. A maior parte das atividades é aprendida através da observação: ver e conhecer possuem, com efeito, a mesma raiz (Albert, em nota, 2015, p. 677). Ao longo do caminho, as pessoas vão comentando as espécies que encontram, mostrando alguma que por ventura os demais não conheçam, explicando como faz para usar. A suspensão gerada pela estadia no acampamento, onde não há trabalho cotidiano ou rotina escolar, proporciona condições de aprendizado para todos, especialmente os mais novos, assim como a manutenção de relações de afeto e parentesco e o afastamento

dos problemas comunitários. É um momento propício para trocas intergeracionais, uma vez que os *patapata* (anciãos) têm um repertório mais amplo sobre as espécies, as práticas e as histórias.

Da vez que fomos a pé, fiquei logo atrás do *hekura* Nilo uma boa parte do caminho, e ele foi me contando as histórias daquelas paisagens, me apontando algumas coisas na trilha: “*naka*, olha, paricázinho. Vai crescer ainda”; “*naka*, aqui morreu meu irmão. Cobra grande. Fizeram uma fogueira para ele aqui mesmo”. Uma jovem de 17 anos, ainda não sabia como abrir a *yawatoa*, um coquinho silvestre muito apreciado e de casca extremamente dura — mas, ao longo dos dias de *wayumi*, foi aprendendo. Também a vi se aventurar a pegar caranguejo nos buracos, depois de observar suas tias mais velhas. Outro jovem, de 14 anos, se dedicou à pesca, sob o olhar crítico das mulheres, que ficavam mostrando pra ele o jeito certo de jogar a linha, os melhores locais e a postura que se deve ter na espera do peixe. E um terceiro, de 18 anos, tentou pela primeira vez pegar mel, logo ao lado do nosso acampamento. As mulheres viram os favos e começaram a pedir que coletasse, dando dicas com base nas vezes que haviam visto os homens fazerem o mesmo.

Por isso, o *wayumi* também fala da continuidade de uma série de saberes que, de outra forma, encontram meios limitados de transmissão. Em muitos casos, faz pouco sentido ensinar de maneira teórica— a prática, tentativa e erro, são fundamentais na apreensão dos saberes, que envolvem certos modos de perceber a paisagem e se relacionar com ela. Trata-se, sempre, de um modo conhecimento corporificado. Nesse sentido, cabe ressaltar a função desempenhada pela cestaria e, conseqüentemente, pelas mulheres, na promoção do *wayumi* no contexto de Maturacá, onde se verifica o enfraquecimento das práticas ditas tradicionais de caça, coleta e roça.

4.2 CUIDAR E TER CUIDADO DURANTE A COLETA

O pensamento feminista das últimas décadas tem lançado luz ao cuidado como um tema relevante de estudos, não apenas na antropologia. Esse debate tem sido marcado por uma reinterpretação dos significados associados ao cuidar, e algumas autoras vêm dando ênfase aos seus aspectos menos harmônicos. De acordo com Maria Puig de la Bellacasa (2017), o cuidado é composto por três dimensões: a do trabalho, a dos afetos e a ético-política, que incluem aspectos materiais e simbólicos. A proposta aqui é pensar os modos de relação entre humanos e com a floresta a partir dessa perspectiva.

No intuito de explorar a questão, Bellacasa propõe uma ideia de cuidado que ultrapassa uma noção moral ou de boas-intenções, pensando o cuidado como uma *prática* ético-política, melhor descrita através do verbo *cuidar*. Para ela, onde há relação, há sempre cuidado, mas também algum grau de desconexão, porque é impossível se importar com tudo ou cuidar de tudo. Em cada contexto, certas coisas são mais relevantes que outras, da mesma forma que não há vida sem morte (*ibidem*). O “corte crítico” entre aquilo que importa mais ou menos interessa na medida em que é capaz de evidenciar quais as relações significativas. Assim, o cuidado é mobilizado com o propósito de juntar³⁴, isto é, com o fim de nos manter unidos àquilo que cuidamos (*idem*, 2011, p. 90). Ademais, se o cuidado é sempre relacional, ele exprime não só algum grau de interdependência, mas também de heterogeneidade — que, por sua vez, implica em dissidências.

Assim, a crítica feminista recoloca o cuidado não como uma ação com significado pronto, mas uma ideia especulativa que deve ser constantemente repensada, contestada e enriquecida. Para Bellacasa, falar sobre o cuidado exige pontos de vista críticos e cuidadosos (2011, p. 96). No que tange às naturezas culturais, ou seja, à ideia de que os mundos naturais e culturais estão intimamente relacionados, o cuidado adequado implica em curiosidade e conhecimento sobre as necessidades de um outro (humano ou não) e isso só é possível através de uma relação que recusa a objetificação dos entes. O cuidado faz com que nos envolvamos nos devires daqueles de quem cuidamos. Veremos esse aspecto em mais detalhes nas descrições que faço sobre as práticas de conhecimento das mulheres yanonami.

Mas cuidar também é ter cuidado. Afinal, os perigos espreitam por toda parte. Em sua *Cosmografia de um mundo perigoso*, Maizza afirma que “o grande perigo existencial para este povo [os Jarawara] são os raptos de suas almas por outros seres presentes no cosmos” (2012, p. 86). O mesmo podemos dizer para os Yanomami, que correm o risco constante de terem sua imagem vital capturada e predada por outros seres. É por isso que dispõem de diversos recursos e aliados para protegerem-se dos ataques dos Outros. Assim, poderíamos pensar o dissenso como algo que envolve não só os riscos de ser surpreendida por escorpiões, aranhas e cobras na mata, mas também os embates potenciais com os donos das espécies coletadas e as imagens vitais de tudo que existe.

³⁴ *Gathering*, no original, que curiosamente também pode ser traduzido como coleta.

Andar por aí à procura de *toto* (cipós), *përisi* (fios-de-fungo) e *oko* (caranguejos de água doce) é algo que minhas interlocutoras yanomami gostam de fazer juntas. Apesar de ser possível fazê-lo sozinhas ou na companhia de seus filhos pequenos e de seus esposos — não há qualquer interdição nesse sentido —, são atividades especialmente femininas. Assim como tecer os cestos. E, no caso de Maturacá, geralmente coletivas também, uma vez que já não é possível encontrar boas quantidades de cipós e *përisi* perto da comunidade, fazendo com que sejam necessárias expedições em grupo para locais mais afastados. Um dos motivos para isso é a alta densidade demográfica, em termos relativos, cuja pressão sobre os ditos recursos naturais acaba tornando-os escassos nas áreas adjacentes ao *xapono*. Além disso, mesmo morando em aldeias vizinhas, que podem ser consideradas partes de um único conjunto, o deslocamento para fazer visitas nem sempre é simples: muitas vezes é preciso atravessar um pequeno rio ou um igarapé de canoa e caminhar sob o sol quente até chegar à casa das parentes. Com efeito, as distâncias acabam diminuindo a convivência e ressaltando a separação entre as comunidades.

A vista disso, é provável que em contextos distintos a proximidade dos pontos de coleta faça com que as mulheres andem pela floresta desacompanhadas. Ou, ainda, que nas comunidades menores, onde a convivência conseqüentemente é muito mais próxima, a coleta enquanto propiciadora de encontros esporádicos entre parentes não seja tão significativa, embora certamente possa ter alguma relevância na manutenção dos laços afetivos. Sublinho a especificidade do contexto local porque me parece fundamental, sobretudo considerando o (já exposto) fato de que os grupos falantes das línguas Yanomami somam quase 40 mil pessoas, espalhadas em 665 aldeias diferentes em um território de cerca de 23 milhões de hectares contínuos, entre o Brasil e a Venezuela (ISA, Hutukara, Wataniba, 2014). Não é que inexista algo em comum. Mas, como não poderia deixar de ser, essas grandezas se manifestam em múltiplas formas de diversidade: nos saberes e nas narrativas que os informam, nas paisagens e nas relações que compõem as paisagens, nas línguas e nos falares. Estarmos atentos às diferenças de contexto é também uma forma de cuidado com as reflexões que propomos.

De qualquer forma, no *wayumi*, são esses momentos coletivos entre mulheres, permeados pelo riso, pela cumplicidade e pela troca de saberes, que fortalecem relações importantes entre irmãs, tias e primas que se veem pouco no cotidiano. Elas costumam convidar seus esposos, normalmente pajés, para acompanhá-las no *wayumi* também, além de chamar os filhos, filhas, genros. Contudo, durante o dia, as mulheres vão pegar cipó, caranguejo, *përisi*, frutas, e os homens vão caçar, pescar ou pegar açaí, *epena*, etc. Assim,

a ocasião acaba reunindo as mulheres em um espaço particular, onde comentam acontecimentos recentes, lembram de causos do passado, brincam e fazem piada, mas também conversam sobre assuntos sérios, problemas pessoais ou de ordem coletiva e sobre possibilidades de futuro. Nos dois *wayumi* que fiz no meu período em campo, tive a impressão de estar acampando com um grupo de amigos/família que valorizam passar tempo juntos, particularmente na floresta — e eu realmente estava. Só aos poucos fui entendendo que um elo importante da relação entre as artesãs era o parentesco, mais ou menos distante.

Durante o *wayumi*, as pessoas estão quase o tempo todo fazendo alguma coisa. As mulheres, se não estão pegando cipó e *përisi* para a cestaria, estão coletando frutas, cogumelos e caranguejos para comer, ou estão limpando e preparando alimentos, ou então tecendo novos cestos. Uma vez que as viagens são realizadas entre artesãs que já estão sem material para trabalhar, elas precisam coletar uma quantidade razoável de fibras para seguir com a atividade nos próximos meses. E, claro, trazer de volta algumas “comidas do mato” para compartilhar com quem ficou no *xapono*. Os parentes, especialmente as crianças, esperam ansiosos por essa oferenda.

Para conseguir transportar para casa uma grande quantidade de coisas, as mulheres também tecem novos cestos no acampamento. O *yorehe* (paneiro) é o modelo ideal para isso, pois leva muito pouco tempo para ficar pronto. No entanto, nem todas yanonami sabem como fazer *yorehe*, como é o caso da Júlia. Ela sabe apenas como fazer cestos em forma de cálices, técnica que aprendeu com os povos vizinhos do alto rio Negro. Por isso, aproveita a oportunidade não só para encomendar novos *yorehe* para suas tias mais velhas, mas para ver como elas tecem, já que a cestaria é uma prática que se aprende sobretudo através da observação. Ao ajudar suas tias a escolher e puxar o cipó, a prepará-lo da forma certa, no tamanho certo, foi aumentando seu repertório de conhecimento sobre o assunto.

Na floresta, as mulheres cuidam de si e dos Outros, em momentos marcados pelo riso, pela troca, pelo diálogo, atentas aos perigos relacionados a esse espaço e seus entes. Existem regras a serem observadas no manejo adequado — não se pode entrar na floresta menstruada, porque isso atrai e ofende os espíritos e as imagens dos antepassados e pode trazer consequências sérias. Ademais, o revezamento dos locais de coleta é importante, assim como não pegar tudo de uma só vez: é preciso deixar uma possibilidade aberta para o florescimento por vir. Colher o suficiente e permitir que os seres se regenerem por conta própria. O cuidar articula a atenção aos Outros e aos perigos que os Outros acarretam para

os humanos. As ações operam nesse campo complexo da interdependência, no qual cuidar de si é também respeitar o Outro. Nas palavras das Yanomami:

Nós conhecemos muitos lugares onde tem *përisi*, mas só coletamos onde ele já está grande. Deixamos os fios crescerem primeiro para depois coletar. Tem também os lugares que deixamos de reserva do *përisi* e nunca tiramos dali. [...] Sabemos que tem muito *përisi* nesses lugares, mas não usamos ainda. Quando começar a ficar difícil de coletar *përisi* onde usamos hoje, vamos começar a usar essas reservas. E assim vamos revezando as áreas de coleta para o *përisi* não acabar. (YANOMAMI *et al*, 2019, p. 33)

Quando tecemos os cestos à noite corremos perigo, pois é quando a protetora [da floresta] anda em nosso mundo e ela pode querer puxar os fios de volta. Ela não gosta de mulheres, só de homens, mas mesmo assim somos nós mulheres que coletamos os cipós e o *përisi*, pois temos mais cuidado e delicadeza para arrancar. Quando estamos na mata coletando, os xamãs trabalham para distrair a atenção da protetora, para que ela não nos veja nem nos sinta tirando seus cabelos e pelos e, assim, possamos coletar nossa matéria-prima. Também temos o cuidado de não andar na mata quando estamos menstruadas, pois ela e outros espíritos da floresta não gostam do cheiro e assim corremos perigo. Para não ofender a protetora, nós fazemos um rodízio das áreas onde coletamos o *përisi*. Se coletamos hoje no igarapé Batatal, da próxima vez já iremos em outro lugar e assim por diante. Fazemos o mesmo com o cipó. Desse jeito o *përisi* e o cipó não acabam e a protetora não fica brava. (YANOMAMI *et al*, 2019, p. 23-24)

E poderíamos dizer que a floresta de certa forma também cuida das mulheres, especialmente através da Kumirãyoma, esse espírito feminino do perfume do mato que dá nome à associação e que traz coisas boas para elas. Ela faz prosperar a parceria feminina e cuida para que as mulheres estejam bem. “Kumirãyōma é um espírito feminino que traz beleza, saúde e alegria para as mulheres. E da mesma forma a nossa associação tem trabalhado para valorizar e fortalecer os saberes das mulheres yanomami” (*ibidem*, 2019, p. 11). Em um outro sentido, podemos dizer que as plantas cuidam das mulheres atuando como substâncias mágicas para seduzir e distrair os donos das espécies durante a coleta, como veremos adiante, e também por meio dos remédios caseiros utilizados para combater diversas doenças. E a floresta e as plantas cuidam de si mesmas através dos espíritos, das imagens e dos “donos”, que podem contra-atacar os humanos que lhe ameçam.

Ora, todos esses cuidados incluem dissensos. A floresta é um espaço perigoso e a prática xamânica feita pelos pajés durante a coleta responde justamente à necessidade de mediação com esse outro mundo ameaçador. Em um encontro com um outro ente, a disputa entre as perspectivas pode resultar em uma contra predação. Os xamãs são os diplomatas por excelência, as figuras que negociam e intermedeiam muitos assuntos com

os espíritos e as imagens vitais. No entanto, as mulheres também dispõem de instrumentos, saberes mágicos e plantas aliadas que operam n/o diálogo com esses entes.

No *wayumi*, os pajés costumam ir na frente, tomando paricá e abrindo o caminho em gestos com as mãos (para espantar a chuva e os espíritos perigosos). Desde o começo vão dialogando com os donos dos seres, com a dona dos cestos, para que ela não se irrite com a coleta. Quando se chega no acampamento, a protetora já está lá presente, observando, e então os pajés negociam com ela e a distraem para que não cause nenhum mal. Na viagem, os pajés aproveitam para extrair casca de *epena*, paricá, entre outras plantas, para preparar o pó enteógeno que é utilizado nos rituais xamânicos. Graças ao trabalho dos pajés que nos acompanharam ou que cuidaram de nós à distância (desde a comunidade), não cheguei a ver nenhum animal, de nenhum tipo (a não ser aqueles que viraram comida), nem os mansos nem os peçonhentos, mesmo andando no meio da mata. O *hekura* Nilo me explicou que o quati, conhecido pela sua excelente visão, trabalha junto dele ajudando a esconder os animais do caminho, para que ninguém os veja ou encontre. Com efeito, a visibilidade ou invisibilidade parece desempenhar uma função importante na relação com os espíritos da floresta.

Das duas vezes que estive em Maturacá, algumas mulheres artesãs já estavam sem material para trabalhar nos cestos, ou seja, estava na hora de fazer um novo *wayumi*. O primeiro local que fomos foi o Irokae. Hoje em dia, existe no Irokae uma base para servir de apoio na rota de travessia turística até o Pico da Neblina. O local onde armamos acampamento é o ponto inicial da trilha, após a visita à comunidade. Assim, logo que o projeto Yaripo começou a fazer as primeiras expedições, correu a notícia de que nessa área havia muito, muito *përisi*, e as *kumirãyõmas* quiseram investigar. Quase nenhuma das mulheres conhecia o Irokae —apenas a dona Luísa, que foi uma vez por conta de um projeto de mapeamento de cacau junto ao ISA. Elas estavam, como eu, visitando essa região pela primeira vez e isso significava, de acordo com suas próprias palavras, uma forma de pesquisa também: “a gente gosta de pesquisar, *naka*, conhecer, ver o que tem, o que não tem”, disse dona Luísa.

Como dito anteriormente, o Irokae é um antigo *xapono*, a primeira residência fixa que os grupos que migraram da Venezuela, fugindo dos conflitos intercomunitários, estabeleceram deste lado das montanhas. Por se tratar de um lugar que foi moradia dos antigos, o Irokae é considerado “sagrado” e perigoso. Após o contato, muitos pegaram coqueluche, malária e outras doenças, resultando na morte inúmeras pessoas, entre guerreiros, jovens, mulheres e crianças. E, quando se vai um grande xamã, seu espírito

pode continuar rondando esse mundo, trazendo uma série de ameaças aos vivos. Mas para além da especificidade do Irokae, sair do espaço do *xapono* (comunidade) para o espaço da *urihi* (floresta) é em si um empreendimento sempre permeado de riscos, uma vez que a floresta é morada de diversos seres potencialmente maléficos. Esses riscos, no entanto, não foram observados com a mesma intensidade quando fomos ao Porapëwei, justamente por não ser um local atravessado por tantas histórias e mortes.

Há diversas espécies aromáticas associadas a propriedades mágicas, como vimos no capítulo 2. A mais importante delas talvez seja *nana*, urucum (*Bixa orellana*), usada em forma de pasta na pintura corporal, mas há outras amplamente utilizadas como o *hōshō*, breu branco (*Protium heptaphyllum*), cuja resina é queimada como incenso para espantar os espíritos ou adicionada na pasta de urucum para escurecê-la, e o alho (*Allium Sativum*) que se esfrega no corpo para exalar seu forte odor capaz de afastar os espíritos e bichos peçonhentos, prática que as mulheres dizem ter aprendido com os benzedores da cidade. A pintura com urucum, breu e mel, os colares de missanga (*topë*) e os *pauxi* (adornos de flores ou penas de pássaros) formam um conjunto de adornos corporais femininos que remetem à Kumirâyoma.

Durante a noite, se há algum ruído no mato, atribui-se aos espíritos, e então as mulheres começam a expulsá-lo dali, mandando-o embora com firmeza. Acendem o breu para espantá-lo, e vão sem demora dormir. É um modo de conhecimento e relação com a floresta que passa inevitavelmente por um corpo adequado às atividades não só pelo uso de objetos apropriados, mas principalmente pelo preparo estético e espiritual necessário, que tem princípios cosmológicos, detalhados no primeiro capítulo.

Certa vez, em uma das expedições com parceiros *napë*, dona Luísa conta que uma moça foi para o mato menstruada, sem contar a ninguém. Ela acabou passando muito mal e foi curada por um pajé que acompanhava o grupo. Após esse e outros incidentes, as mulheres passaram a ter como regra convidar os pajés, que quase sempre são seus próprios esposos, para ir junto no *wayumi*. O ideal é que viagem ao menos três com o grupo, um cálculo que fui entender depois.

Em uma manhã no sítio Porapëwei, me sentei ao lado do pajé Nilo durante o desjejum. Ele me perguntou se eu havia dormido bem, demonstrando sua preocupação comigo, e ficamos nos lembrando do *wayumi* que fizemos para o Irokae alguns meses antes... daquela vez, em nossa última pernoite, eu tive um pesadelo: sonhei que matava, com uma faca, pessoas desconhecidas e fugia para um apartamento onde fui abrigada. Acordei um pouco desnorteada, tropeçando nos cipós que as mulheres estavam preparando. Bebi o café, vendo o grupo todo conversar e fazer muitos comentários em yanomami. Curiosa, pedi que alguém me contasse qual era o assunto. Ocorreu que durante a noite, ao voltarem da caçaria, os homens tinham encontrado uma cobra grande, enrolada numa árvore muito próxima ao acampamento. Eles a mataram na mesma hora, para garantir nossa segurança. Então, ao ir deitar-se na rede que dividia com a esposa, o Asa Branca me viu fazendo barulhos e movimentos estranhos enquanto dormia, indícios de que estava tendo um sonho ruim. Já que eu parecia um pouco triste ao despertar, as mulheres me perguntaram o que é que se passava comigo. Expliquei do sonho, e imediatamente começou o maior falatório.

Figura 36 – “*Okārimari* é o espírito da cobra sucuriju. Quando ele desce, seus caminhos reluzem através de sóis apavorantes, seus filhos são medonhos, e seu chão flutua no ar de modo assustador!”, por Joseca Yanomami



Fonte: Yanomami; Machado, 2014, p. 95.

Conforme Limulja (2022) relata em sua etnografia, os sonhos tem grande importância no mundo yanomami de maneira geral. O sonho é o tempo das imagens vitais, “atributo incorpóreo que os Yanomami compartilham com todos os demais seres animados e inanimados” (*ibidem*, p. 62). Ter sonhos ruins é mau presságio e todos se mostraram profundamente preocupados comigo. Me aconselharam a não sair do acampamento, e ir ao banheiro apenas acompanhada. Foi então que Nilo comentou que havia me visto durante a noite tomando banho no rio e achou muito esquisito. Como eu

não havia sequer me levantado da rede, concluiu que ele próprio havia sonhado comigo, o que também pode ser entendido como um sinal de alerta, e se prontificou a me ajudar. Fez a pajelança, e poucos minutos depois também passou mal. Era o espírito da cobra que estava me perseguindo, uma sucuriçu muito grande, disse ele, e que agora o estava atacando também. Lizot afirma que “as cobras venenosas são consideradas seres sobrenaturais enviados pelos *hekura* e xamãs para matar” (2004, p. 288, tradução nossa). Foi preciso que Juvêncio, o outro pajé, cuidasse de Nilo para que ficasse tudo bem. E, caso fosse necessário, contávamos ainda com a presença de um terceiro especialista. “Por isso, o ideal é ir pelo menos três *hekura* na viagem”, concluiu.

Mais tarde, me explicaram que nós havíamos passado, no dia anterior, em frente a uma pedra alta, fora da trilha, onde mora o espírito da cobra. Nesse momento não estávamos pintadas com urucum e, por isso, a cobra deve ter “nos estranhado”, já que quase ninguém do grupo havia visitado a região antes. Além disso, os espíritos costumam estranhar mais intensamente os *napë pë*, especialmente se não estão pintados. Como aponta Limulja, “o princípio ativo das imagens vitais costuma se manifestar sob a forma de uma força vingativa em reação às atividades humanas de predação ou a certas infrações às normas culturais, rituais ou não” (*ibidem*, p. 63).

Em contextos onde se está visitando um local pela primeira vez, a pintura serve também como uma forma de “apresentar-se” para os entes do lugar e, nesse sentido, como uma forma de proteger-se do ataque deles. A pintura usada no *wayumi* costuma ser apenas urucum no rosto. Os antigos também faziam desenhos pelo corpo, específicos para o *wayumi*. Ao cuidar de mim, Nilo pediu aos seus espíritos auxiliares que trancassem os espíritos maus na serra enquanto não voltávamos para casa.

Como bem aponta Bellacasa, em diálogo com outras autoras importantes da crítica feminista, o cuidado é necessário à vida e faz parte de todas as nossas relações. A interdependência, no entanto, não exclui os dissensos entre os entes, muito pelo contrário: através do cuidado podemos articular as diferenças, sem eliminá-las. Cuidar adquire, assim, um sentido amplo, de ação prática, que supõe a atenção aos devires de cada um. A coleta enquanto tempo-espço afastado do âmbito doméstico, caracteriza-se ao mesmo tempo por momentos de troca entre parentes, de alegria e saúde, e também de perigos intensificados à medida que envolve relações mais próximas com os Outros, com animais peçonhentos, espíritos maléficos e o mundo dos mortos. Nesse contexto, é essencial o trabalho xamânico, a observação dos resguardos menstruais, a proteção pela via de um corpo adequado e preparado, isso é, a prática continuada de cuidar e ter cuidado.

Nas próximas três seções, falarei sobre as especificidades dos cipós, fungos e caranguejos e de suas relações ecológicas, no mundo científico e no mundo yanomami, bem como as práticas cuidadosas do manejo feitas pelas mulheres.

4.3 *TOTO IKOKAI*: TIRAR CIPÓS

Os cipós conectam o alto e o baixo, o chão da floresta ao topo das árvores, formando uma rede de caminhos para várias formas de vida, criando linhas que trançam diversos mundos entre si. De fato, alguns animais se refugiam em seus emaranhados com vistas a fugir dos predadores e buscar alimentos — suas flores, folhas e frutos servem de comida a diversas espécies de vertebrados e invertebrados (Gerolamo, 2022). A parte aérea, por sua vez, serve muito bem aos humanos, que utilizam suas fibras para construir móveis, casas e objetos.

Figura 37 – Cipós: fibras, cordas, cabelos



Fonte: fotografia tirada pela autora.

Figura 38 – Analisando a copa do cipó



Fonte: fotografia tirada pela autora.

Em sentido amplo, os cipós podem ser muitas coisas diferentes. De um lado, designam o caule de plantas trepadeiras que nascem no solo e alcançam partes mais altas com o apoio de algum tipo de suporte, mantendo sempre o contato com o chão e, de outro, a raiz de plantas hemiepífitas, que passam alguma parte (*hemi*) da vida vivendo sobre outra (*epi*) planta (*fito*), sem conexão com o solo. São fios que andam numa via de mão

dupla, subindo ou descendo na floresta. De maneira geral, as plantas trepadeiras podem ser divididas em dois tipos: as herbáceas (ou vinhas) e as lenhosas (ou lianas). As últimas, por serem mais fibrosas e resistentes, são aquelas geralmente empregas na cestaria. Já as hemiepífitas, podem tanto começar a vida no alto das árvores e lançar suas raízes posteriormente (como é o caso do cipó-titica) quanto nascer no solo, subir para outros extratos da floresta e depois desprender suas raízes tornando-se epífitas verdadeiras (como ocorre em algumas espécies de orquídeas).

Mas essas não são as únicas concepções do que é um cipó. Além de ser parte do corpo de um ente da floresta, conforme exposto no capítulo 2, na perspectiva de diferentes grupos Yanomami, o cipó também aparece também como um elo significativo entre passado e presente, vivos e mortos, como mostrarei a seguir a partir de duas narrativas encontradas na coletânea organizada por Johannes Wilbert e Karin Simoneau (1990).

Uma narrativa sanumá, transcrita por Marcus Colchester (*apud* Wilbert; Simoneau, 1990) conta que foi quando estavam escalando um cipó que os ancestrais sanumá se transformaram em animais, ainda no primeiro tempo. A história explica que aqueles que tinham mãos capazes de agarrar subiram primeiro, seguidos dos demais. Uma anta rompeu o cipó e muitos caíram com força no chão, correndo em todas as direções enquanto se transformavam em queixadas, ratos e veados. Todos os que ficaram em cima também se transformaram, tornando-se animais escaladores (*ibidem*, p. 276). Nessa história, a quebra do cipó pela anta causa a diferenciação entre as espécies no tempo antigo. Em seu dicionário enciclopédico, Lizot afirma que os Yanomami distinguem entre três tipos de animais: os que voam, os que andam sobre as árvores, e os que andam no chão (2004, p. 268, *verbete no patapi*).

Em uma outra história, desta vez yanomae, transcrita por Bruce Albert (*ibidem*, p. 84) o cipó aparece como uma corda que faz ligação com o céu. Um dia, em um passado muito distante, foi organizada uma expedição coletiva de caça e coleta após a morte de muitos membros de uma comunidade, para reunir alimentos para o ritual funerário. O Papagaio tinha subido em uma árvore para colher frutos, quando ouviu de longe os fantasmas dos mortos que se dirigiam para o acampamento na floresta. Eles estavam com saudades de casa e por isso regressaram ao mundo dos vivos, agindo como se nada tivesse acontecido. Houve um grande barulho que os assustou e voltaram correndo ao fundo do céu através do cipó *boribori* (*Clusia sp.*). O Papagaio de estimação voou atrás dos fantasmas e com um único golpe cortou o cipó. Sem esse caminho, os fantasmas pararam de retornar.

Cabral de Oliveira, em um ensaio sobre a cosmopolítica wajãpi, nos mostra — remetendo ao trabalho de Lévi-Strauss — a maneira pela qual “a operacionalização da lógica do sensível atravessa as perspectivas” (2015, p. 303), elencando uma série de relações de semelhanças concretas que perpassam múltiplos mundos, como se fossem passagens. De acordo com a autora, entre esses mundos distintos que se comunicam, as corporalidades talvez não sejam pura incomensurabilidade, mas índices que nos permitem imaginar e conhecer como outros seres percebem seu mundo e a si mesmos. Ou seja, as qualidades sensíveis envolvidas nessas operações expressam atributos particulares significativos que dão a ver os sinais que conectam as perspectivas e que, como aponta Bellacasa, nos permitem reconhecer as necessidades desses outros, cuidar deles e nos implicarmos em seus devires.

Sabemos que animais e espíritos se veem a si mesmos como humanos e que essa é a base através da qual se desenrola a atividade xamânica (Viveiros de Castro, 1996, 2015; Lima 1999), abordada com mais detalhe no capítulo 2. Contudo, Cabral de Oliveira (2015) argumenta que há diferentes formas de relação entre sujeitos humanos e não humanos, que dialogam com os pressupostos do xamanismo, mas se dão para além dele. São relações que partem do sensível, da imaginação e de uma possibilidade mais ampla de comunicação entre mundos que incluem as pessoas comuns (que não veem o cabelo da protetora da floresta como cabelo, mas sim como cipó). No universo yanomami, onde os pajés são quase sempre homens, essa é a maneira pela qual as mulheres têm algum acesso ao mundo dos Outros.

Para vislumbrar outros mundos não necessariamente é preciso aderir à sua perspectiva, como no xamanismo. Os pajés, com efeito, são também espíritos e é isso que faz com que eles possam ver os cipós como cabelos. No entanto, fora do escopo das práticas xamânicas, existem formas possíveis de conhecer os entes que não partem da posição similar à do outro, mas da imaginação do que poderia ser essa posição.

A comensurabilidade das perspectivas não estaria, dessa forma, garantida apenas pela capacidade xamânica de transitar entre pontos de vista ou pelo perigo da transformação-captura entre perspectivas (Vilaça 2005), mas também pela possibilidade de imaginar a partir do concreto (no sentido lévi-straussiano) que vaza de uma natureza para a outra. (CABRAL DE OLIVEIRA, 2015, p. 306)

Na formulação yanomami, os cipós são também parte do corpo de um ente da floresta, um corpo que só os pajés podem ver em sua forma humana — para as pessoas comuns, ele aparece apenas como um cipó. Mas não é preciso ser xamã para reconhecer

no cipó algo de um cabelo ou no *përisi* algo de pelo pubiano. Nesse caso, acredito que se aplique aquilo que Cabral de Oliveira afirma para a relação dos wajãpi com as plantas: “o que se marca é a relação de similaridade de forma ou cor entre as partes do corpo e as espécies vegetais”, que carregam sinais de sua ontogênese (2022, p. 16). Se consideramos as formas pendentes e esvoaçantes do cipó, à vista de todos na mata, e os fiozinhos escuros e espessos do *përisi* (fios-de-fungo), escondidos sob o manto da serrapilheira, podemos nos aproximar das características que os tornam cabelos e pelos sob outras perspectivas.

A imaginação é um exercício importante na relação com a alteridade, e é com uma certa dose de inventividade que teço especulações sobre o conhecimento yanomami e científico e entre os demais elementos aparentemente dispersos que busco reunir na minha descrição sobre cestos, mulheres, plantas, fungos, caranguejos e cipós...

As lianas, até mais recentemente, haviam sido pouco estudadas em comparação com outras plantas, apesar de desempenharem papéis funcionais e ecossistêmicos importantes, contribuindo muito para a manutenção da biodiversidade e para estabilização do microclima da floresta. O sistema raiz-caule-folha tem um papel relevante no transporte de água do solo para a atmosfera (Gerolamo, 2022), que impacta outros biomas fora da Amazônia nos fenômenos conhecidos como “rios voadores”. Além disso, são plantas que se distinguem por sua capacidade de compor com outros seres: “produtos de milhares de anos de evolução, [as lianas] parecem ter desenvolvido mecanismos que lhes permitem ao mesmo tempo uma grande adaptabilidade aos tipos de comunidades de florestas tropicais, e a possibilidade de coexistência com árvores e outras formas de vida” (Engel, Fonseca; Oliveira, 1998, p. 61).

Ao caminhar pela mata, é possível ver os cipós emaranhando-se com bromélias, orquídeas, outras espécies de cipós, macacos, bichos-preguiça, passarinhos, formigas, aranhas e até mesmo humanos. Efetivamente, a distribuição de lianas nas florestas tropicais está relacionada não só às condições hídricas, mas a perturbações naturais e antrópicas na paisagem (Gerolamo, 2022). Por demandarem bastante luminosidade durante seu desenvolvimento, os cipós são mais abundantes em áreas perturbadas, como clareiras e capoeiras, do que em outras partes da mata — inclusive, é essa necessidade de luz que os coloca em lugares altos, já que a sombra das árvores diminui consideravelmente a claridade nos estratos baixos da floresta. As paisagens onde as mulheres vão buscar os cipós são quase sempre próximas a aldeias, roças e sítios antigos, onde, no passado mais ou menos recente, abriram-se clareiras que possibilitaram sua

multiplicação. Por mais que em sentido estrito os cipós usados nos cestos não sejam espécies cultivadas, o manejo adequado pode fomentar sua diversidade e ocorrência.

Seguindo um pouco mais a definição biológica, quando as trepadeiras alcançam o dossel da floresta, começam a produzir galhos, formando suas próprias copas. Mas não param por aí: “muitos desses ramos são pendentes e providos de densa folhagem e quando alcançam o solo são capazes de enraizar e voltar a trepar, formando imensas redes interligadas” (Engel; Fonseca; Oliveira, 1998.). Uma vez que a propagação vegetativa ou reprodução por clones costuma ter importância fundamental para muitas espécies de lianas, a contagem de “indivíduos” é um verdadeiro desafio (Putz, 2011). É difícil saber o que é um único e vasto cipó ou o que são vários cipós diferentes. As fronteiras vão ficando cada vez mais borradas... indivíduo é um termo que vai perdendo o sentido.

As redes interligam as copas das árvores: assim, quando uma árvore cai, os cipós fazem com que outras árvores caiam também, criando aberturas ainda maiores na mata. Na agricultura de coivara, cipós são bons aliados para abrir novas roças e clareiras. Além disso, a perturbação pode promover a diversidade de outras plantas e estimular a renovação da paisagem como um todo: espécies pioneiras precisam de luz para germinar, e por isso passam anos em dormência até que uma nova clareira se abra, trazendo a luminosidade necessária para a brotação. É, por exemplo, o caso do cubiu (*Solanum sessiliflorum*) e da seringueira (*Hevea brasiliensis*), para citar apenas duas. A luz desempenha um papel importante na distribuição das espécies, bem como no funcionamento, estrutura e sobrevivência de qualquer ecossistema — nesse sentido, os cipós exercem um papel ecológico significativo.

O imaginário sobre as plantas, no senso-comum, nos oferece a ideia de que os vegetais são seres imóveis, desprovidos de agência. Todavia, há diferentes formas possíveis de mobilidade, mesmo considerando que as plantas “permaneçam no mesmo lugar”. Além de se moverem para cima, as trepadeiras produzem um movimento biomecânico durante a procura de um suporte para o crescimento, conhecido como circunutação, no qual os ramos apicais vão girando em círculos no ar até encontrar onde apoiar-se. Pesquisas apontam que as espirais de circunutação dos caules das trepadeiras podem ter até 50cm de diâmetro (Putz, 2011). É uma forma de agência visível, na qual a planta é capaz de distinguir bons suportes entre muitas possibilidades de apoio.

Partindo de um outro ponto de vista, podemos considerar a agência dos cipós desde a perspectiva yanomami. Quando alguém vai puxar o cipó, ele oferece resistência e o verbo que designa sua coleta, *ikokai*, significa “fazer tração para baixo” ou “puxar um

cipó para quebrá-lo”. Efetivamente, é dessa forma que as mulheres tiram o cipó das árvores: puxando-o até que se desprenda do alto. Um pajé explicou que, quando as mulheres vão puxar os cipós, se por ventura caírem no chão, certamente será porque a própria dona das fibras, Pexiëmi, as empurrou. Ela não gosta que arranquem seus pelos e cabelos, por isso fica brava com as mulheres, muitas vezes atacando-as. Assim, o trabalho dos pajés é fundamental para distraí-la durante o processo e evitar que perceba que estão puxando partes do seu corpo.

Os Yanomami conhecem uma enorme variedade de cipós, que utilizam para amarrar objetos, alimentos e caças, na construção e na cestaria. As trepadeiras e hemiepífitas mais utilizadas são geralmente encontradas em áreas de terra firme e mata fechada e menos frequentes em matas de igapó, provavelmente devido ao estresse hídrico. Como me explicaram as Yanonami, quando uma pequena porção da floresta é derrubada para fazer as roças, começam a germinar primeiro muitas embaúbas (espécie pioneira) e isso afasta os cipós que elas usam na cestaria, que têm preferência pelas árvores grandes. É só algum tempo depois que eles começam a ressurgir. Os homens também tiram algumas espécies de cipó e o empregam na construção dos *tapiris*, para fazer o *jamaxi* e amarrar objetos, ou o oferecem como contribuição ao trabalho de suas esposas.

As mulheres, quando estão no mato, vão observando a diversidade dos cipós, que brotam como cortinas do topo das árvores. Podem passar longos minutos avaliando à distância o dossel da floresta, atentas às folhas de sua copa, aos nós e aos possíveis obstáculos para sua retirada. Elas normalmente analisam a cena juntas, fazem comentários e, enquanto uma ou mais coletam, as outras ficam por perto assistindo ou ajudando. Ao identificar as espécies que buscam, elas escolhem qual tira pegar, em meio à aparente bagunça dos fios pendentes. Elevando uma mão acima da cabeça, agarram a tira, enlaçando-a na parte de trás da cintura, o que permite uma tração maior na hora de puxar. Assim, fazem força para baixo e, se tiver raízes no solo, cortam a outra extremidade com o facão: dessa forma, o cipó cai em um único pedaço no chão, grande o suficiente para trançar qualquer tamanho de cesto.

Alguns cestos podem ser feitos com pedaços mais curtos, outros precisam de pedaços maiores. As tiras também podem ser finas ou grossas e sua espessura varia entre 0,5 e 2,0 cm. Os cipós mais resistentes exigem que duas mulheres se ajudem: elas agarram o mais alto que podem com as duas mãos e dão pulinhos sincronizados fazendo bastante força até que eles se desprendam totalmente do dossel, trazendo consigo outras plantas e

bichinhos. Nessa hora é preciso estar atenta para não levar uma picada das aranhas, formigas e outros insetos que despencam do alto.

Na cestaria, são utilizadas quatro espécies de cipó: *too toto* (não identificado), *masimasi ma toto* (*Heteropsis Flexuosa*, família *Araceae*), *uwēmi toto* (*Anthurium scandens*, família *Araceae*) e *mōyena toto* (*Mimosa spp.*, família *Fabaceae*). *Toto* expressa comprimento e é um classificador que entra na denominação dos cipós. Cada espécie requer um preparo específico, que tem a ver com a cor que se deseja alcançar e com a dureza de sua casca, já que a parte utilizada na cestaria é o interior do caule ou da raiz. Na verdade, entre todos os tipos de cesto, apenas o *wīi* deve ser *auau*, “bem branquinho”, e as mulheres dispõem de diversas técnicas para fazer desbotar a cor original das fibras. É desejável que o *xoto* seja claro também, mas os demais cestos podem ser de qualquer tonalidade.

O único cipó que não requer nenhum procedimento nesse sentido é o *masimasi ma toto*, porque já é naturalmente claro e fininho, basta apenas descascá-lo com a mão, dobrando-o para que a casca se solte mais facilmente. O *too toto*, que me foi traduzido como “cipó mesmo” ou “cipó de verdade”, é delgado e o mais usado para fazer o *wīi*. Ele fica bem branquinho também, mas para isso é preciso queimá-lo na fogueira, lavando-o posteriormente com água e areia. Por sua vez, o *mōyena toto* deve ser cozido em água fervente por bastante tempo e depois colocado no rio por uma noite inteira, para amolecer a casca. No dia seguinte, tira-se a parte externa, limpando a sujeira com a ajuda de areia e de uma tela. Já o *uwēmi toto*, bem mais grosso que os demais (com cerca de 2 cm de diâmetro), é descascado com uma faca ou facão e não fica branquinho. Por esse motivo não é utilizado no *wīi*, mas sim para fazer *yorehe* (paneiro).

Figura 39 — Queimando o cipó para desbotá-lo



Fonte: fotografia tirada pela autora.

Figura 40 — Cipós enrolados para transporte



Fonte: fotografia tirada pela autora.

Quando querem formar filetes finos, as mulheres repartem as tiras de cipó com a ajuda dos dentes, com grande precisão. Morde-se um pedacinho da ponta, puxando o cipó para fora ao longo de todo seu comprimento. As tiras ficam mais planas e menos cilíndricas que o cipó inteiriço.

Em síntese, cipó é um termo usado para designar diferentes tipos de plantas, de epífitas a hemiepífitas, e diferentes tipos de imagens: cabelos ou cordas que ligam o mundo dos vivos e mortos, dos humanos ancestrais e dos humanos atuais. As Yanomami coletam, cuidadosamente, ao menos quatro espécies, que requerem um preparo específico para sua transformação em cestos.

4.4 PĒRISI UKUKAI: PUXANDO FIOS-DE-FUNGO

Atualmente os fungos têm ganhado projeção no debate público, científico e ficcional. São mesmo interessantíssimos e se desenvolvem em redes complexas com outros seres, como quase tudo que existe. Por muito tempo, os fungos fizeram parte do reino *Plantae* — foi apenas na segunda metade do século XX que passaram a constituir um grupo próprio, o reino *Fungi*, dado suas especificidades diante dos vegetais e animais. O *pērisi* (*Marasmius yanomami*) é mais um integrante do reino dos fungos, um fiozinho preto que cresce na serrapilheira, por entre camadas de folhas, raízes, terra, sementes, galhos, micro-organismos, bichos, dejetos. Para um olhar destreinado, não é tarefa fácil encontrá-lo em meio a tantas coisas, especialmente quando se está de pé, caminhando pela floresta, já que tem cerca de um milímetro de espessura. Meus interlocutores, no entanto, bastante familiarizados com a paisagem, não tardam muito em encontrar suas ramificações pelo chão da mata.

Nem todas as yanomami usam o *pērisi* para enfeitarem a cestaria, mas é uma espécie conhecida em diversas partes do território, a exemplo de Watoriki, na região do rio Demini, onde é denominado *uxiuxi kiki* (Albert; Milliken, 2009). Embora possa ser rapidamente identificado por grande parte dos Yanomami, apenas as mulheres sabem como manejá-los corretamente para que virem cestos. Ou melhor, as mulheres e o pássaro *kuxiximi* (espécie não identificada), que constrói ninhos com os filamentos do *pērisi*. Além desse pássaro, a bibliografia científica dá conta de ao menos 100 outras espécies de aves que utilizam algum tipo de *Marasmius* para fazer ninhos.

O gênero *Marasmius* inclui ao menos 500 espécies distintas, das quais boa parte se desenvolve em florestas tropicais. É descrito pela micologia como um fungo micelial

saprotrofico, ou seja, que se alimenta de matéria orgânica em decomposição — especialmente galhos e folhas caídas, mas não há evidência de que prefira nenhuma espécie de madeira ou substrato em particular. Por se tratar de fungos miceliais é difícil distinguir, a olho nu, o que seria um indivíduo ou múltiplos indivíduos entrelaçados, como ocorre com os cipós. Para contextualizar, o micélio pode ser definido como o conjunto alinhado de hifas (o equivalente fúngico de “células”), estruturas ramificadas que se espalham em busca de alimento e nutrientes.

O fiozinho preto é, assim, a estrutura de crescimento de um fungo rizomorfo (“com forma de raiz”) que gosta da terra firme e prospera em áreas com alta umidade e baixa luminosidade ou, em outras palavras, no meio da mata fechada. Para encontrar o *përisi*, as mulheres se embrenham na floresta, onde ele se multiplica mais facilmente, sobretudo no período das chuvas, entre abril e julho. Como me disseram, o *përisi* não gosta do ambiente da roça e não prospera tão bem nas capoeiras novas. Habita os solos úmidos e leves (*pita hererewë*), onde encontra as melhores condições para se multiplicar e se reproduzir. Asa Branca disse que ele cresce onde cai folha podre de *mocohe asi henaki* (*Phenakosperum guyannense*), literalmente “planta das juvenzinhas” (Lizot, 2004, p. 236), um tipo de bananeira cujas folhas contêm muita água. Por essa razão, a sororoca, como conhecida em português, é também chamada de “planta do viajante”, pois a água limpa armazenada em seu interior ajuda aqueles que fazem travessias na mata terem o que beber.

A rizomorfa ou micélio do *Marasmius yanomami* é mais resistente que em outras espécies, suportando uma carga maior de tensão, o que facilita seu uso na cestaria. As hifas do *Marasmius yanomami* crescem a partir das extremidades, que ficam esbranquiçadas até que a estrutura externa acompanhe o crescimento. A hifa em si é transparente, mais frágil, considerada biologicamente viva, e no caso do *Marasmius*, envolta por uma camada de proteção, pigmentada, espessa e considerada biologicamente morta (pela biologia). Essa camada externa é a estrutura de resistência do fungo, que protege a parte interna das intempéries. À parte branca do *përisi* as yanomami dão o nome de *tukutuku*, que quer literalmente dizer branco, claro, e é também aplicado a plantas novas que são branquinhas ou tem tons suaves de verde.

Apesar de ser um fungo aos olhos da ciência, não foi possível determinar com clareza se as yanomami o reconhecem dessa maneira. Uma análise da taxonomia revela apenas que “*përisi*” não possui o classificador nominal associado aos cogumelos, *ãmo siki*. No entanto, nem todos os cogumelos possuem tal classificador que, ademais, também

entra na formação do nome de alguns arbustos e árvores. Nesse sentido, poderíamos especular que no pensamento yanomami os cogumelos estariam mais próximos das plantas, por compartilhar com os vegetais algumas nomenclaturas. Para os Yanomami, o *përisi* é o pelo pubiano da protetora da floresta. Essa condição, como falamos na seção passada, pode ser apreendida pelas características sensíveis do fiozinho, como vemos na figura abaixo, cuja semelhança com pelos pubianos é visível e significativa.

Figura 41 — Fios de *përisi* enrolados para o transporte



Fonte: Yanomami *et al*, 2019, p. 24.

Atentas à sua ecologia, as Yanomami conhecem ao menos três espécies que funcionam como indicativos da presença abundante do fiozinho — a mãe do *përisi* (*Polyporus sp.*), cogumelos não comestíveis chamados *peripo* (especialmente o *Cookeina sp.*) e florzinhas brancas (provavelmente *Voyria spp.*). Nas palavras delas:

A água é muito importante para que o *përisi* cresça bem, ficando mais forte e brilhante. No período da seca, ele para de crescer, mas sua mãe continua viva por debaixo da serapilheira. A mãe do *përisi* é outra espécie de fungo (*Polyporus sp.*) que também produz rizomorfo, mas nós não a utilizamos, pois seus fios são mais quebradiços e opacos que o *përisi*. Quando andamos na mata, nós identificamos outras espécies que indicam onde podemos encontrar o *përisi*. As principais espécies indicadoras são a mãe do *përisi*, florzinhas pequenas e brancas, que também crescem nos paus podres, e vários tipos de cogumelos que não comemos (*peripo*), especialmente uns que parecem tacinhas de cor laranja (*Cookeina spp.*). Quando está cheio de *peripo* e florzinha, é porque a mata está cheia de *përisi*. [...] O *përisi* pode nascer também em chão limpo, arenoso, mas só onde tem sombra e mesmo assim não cresce muito. Quando nós abrimos uma área para fazer roça, o *përisi* para de crescer, porque tem muito sol e a terra fica queimada. Se paramos de fazer roça ali e a capoeira cresce, o *përisi* pode brotar de novo, mas só se a mãe dele, que fica debaixo da terra, não tiver morrido. Se nós fizermos roça muitos anos no mesmo lugar e a terra ficar desgastada, o *përisi* não nasce de novo. (YANOMAMI *et al*, 2019, p. 32-33)

Conforme as mulheres me explicaram, “aonde a mãe do *përisi* vai, ele vai atrás”: o parentesco entre os dois fungos corresponde ao modo como as crianças acompanham

suas mães nas tarefas diárias, isto é, seguindo-as em casa ou na roça. Os fungos são, efetivamente, parentes entre si. De fato, pude testemunhar muitas vezes cenas como esta, de criancinhas pequenas caminhando ao encalço de suas mães ou avós. Das vezes que fui pegar mandioca na roça com a Júlia, seus dois netinhos sempre vieram junto. Ela os convidava e eles saíam alegres atrás dela, fazendo comentários sobre as plantas do caminho, inventando brincadeiras, cantando, se pendurando nas árvores e, às vezes, ajudando na colheita ou a organizar cuidadosamente os tubérculos no paneiro.

As flores brancas (*Voyria spp.*) que servem de indicadores do *përisi* são espécies chamadas de mico-heterotróficas: ao contrário da maior parte das plantas, elas não produzem seu próprio alimento, mas o obtém parasitando a rede ectomicorrízica presente no solo da floresta. Quando pensamos em plantas, nos vêm à mente as plantas autotróficas, que fazem fotossíntese e são verdes devido à clorofila. Neste caso, a florzinha branca de fato não tem pigmento ou clorofila e, por isso, é uma planta micotrófica obrigatória, isto é, depende da rede micorrízica para sobreviver.

Figura 42 – *Peripo* (*Cookeina sp.*)



Fonte: fotografia tirada pela autora.

Figura 43 — Florzinhas indicadoras (*Voyria spp.*)



Fonte: fotografia tirada pela autora.

As micorrizas, como o nome diz, são uma associação entre fungos e raízes, que trocam mutualisticamente água e nutrientes: os fungos, devido à sua facilidade em se espalhar, conseguem obter nutrientes que não estão ao alcance das raízes das árvores, cuja abrangência é bem mais limitada. Dessa forma, vivendo em simbiose, o fungo provê a árvore com nutrientes (especialmente fósforo e nitrogênio) e esta, em troca, compartilha com o fungo uma parte de sua produção de energia (em forma de carbono), produzida via fotossíntese (Perez; Moreno, 2004). Nessa relação é possível que haja parasitismo, mas de forma geral ambos os simbiontes são beneficiados e pode haver um efeito protetivo à

planta diante de patógenos. A associação micorrízica é tão importante que se estima que gêneros inteiros de plantas não sobreviveriam sem ela (*idem*). Além disso, as redes que se formam a partir dos micélios conectam diferentes árvores de uma floresta, inclusive de espécies distintas. É o que popularmente ficou conhecido como “internet da floresta”³⁵.

Assim, a partir das espécies companheiras do *përisi*, as mulheres podem ter indícios de onde ele abunda. Ao encontrarem um bom lugar para a coleta, ficam horas e horas agachadas — puxando, puxando, seguindo o fio com as mãos. Coletam uma quantidade razoável e então caminham até outra área. Por ser delicado, é preciso arrancar o *përisi* com cuidado, acompanhando seu comprimento e dando leves sacudidas para desgrudá-lo das folhas e dos galhos aos que estão colados. Em Yanonami, para nomear essa atividade, se diz *përisi ukukai*. *Ukukai* é um verbo transitivo que expressa o ato sucessivo de puxar, arrancar, agarrar ou desfazer algo com os dedos, em um movimento que vai em direção a si.

O micélio (corpo vegetativo) do *përisi* cresce em forma de rede. De tempos em tempos chega-se a um nó que se divide em várias direções: nesse ponto, cabe à mulher escolher qual via privilegiar, e assim segue puxando o fio até que ele eventualmente se rompa. Quanto maior o fio extraído, melhor, porque assim poderão fazer um cordão grande para enfeitar os cestos. Em boas apanhas, o pedaço arrancado pode chegar a ter dois ou três metros de comprimento. Durante o processo, penduram os fios arrancados nas costas com uma tira fina de cipó, como se fosse uma bolsa. Assim, as mãos ficam livres para seguir trabalhando.

Após a coleta, de volta ao acampamento, as artesãs desembaraçam os fios e os lavam com água, para tirar as sujeirinhas, a terra e os galhos podres que ficam grudados. E o *përisi* fica muito brilhante quando limpo! É desejável que esse preparo seja feito o quanto antes, porque a transformação do fio em corda estabiliza os perigos associados à sua coleta, como se ao tornar-se corda deixasse um pouco de ser pelo. Do contrário, a protetora da floresta pode querer fazer mal às mulheres e pegar de volta os fios que formam parte do seu corpo.

Em seguida, as Yanonami vão tirando, com os dentes, as pontinhas esbranquiçadas que marcam o ponto de rompimento, para que fique com um aspecto bem

³⁵ Cf. “‘Internet da floresta’: como as árvores contam com a ajuda dos fungos para se comunicar”, reportagem de Luciano Lima para a plataforma *online* G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/terra-da-gente/noticia/2022/01/27/internet-da-floresta-como-as-arvores-contam-com-a-ajuda-dos-fungos-para-se-comunicar.ghtml>. Último acesso:07/08/2023.

uniforme. Nesse processo, alguns pedacinhos minúsculos caem no chão ou voam através do vento. Como cada filamento de *përisi* tem apenas um milímetro de espessura, as mulheres atam um pequeno chumaço serpenteando um fio maior por fora, para que formem um único cordão comprido, armazenado em forma de rolo. Considerado vivo, para as yanomami o *përisi* não morre, mesmo depois de coletado e de virar cesto. Da mesma forma que o cipó, o *përisi* permanece vivo.

Há um cuidado em não tecer os cestos ou trabalhar as fibras durante a noite pois é quando a protetora da floresta anda no nosso mundo. A noite dos vivos é o dia dos mortos e dos espíritos, o tempo do sonho (ver Limulja, 2022), um ordenamento que não pode ser confundido, pois isso arriscaria inverter os polos da relação, isto é, a própria posição de humanidade entre quem colhe e quem é colhido, quem está vivo e quem está morto. Diante da predação humana, os seres vivos podem operar uma contra predação, através de seus donos espirituais capazes de causar problemas de toda sorte aos humanos, especialmente através da introdução de elementos patogênicos no corpo ou do ataque à imagem vital.

Com efeito, há muitas histórias de doença e infortúnios em casos nos quais as prescrições e proteções não foram observadas. Não se pode sair para coletar menstruada porque o cheiro do sangue menstrual atrai espíritos maléficos, que perseguirão as mulheres. Tampouco deve-se tirar todo cipó ou todo o *përisi* encontrados em determinado lugar: o adequado é pegar um pouquinho e seguir caminhando, fazendo um revezamento das áreas de coleta. Ora, o manejo está sempre intimamente relacionado às prescrições cosmológicas, seja no mundo yanomami ou no mundo não indígena. A diferença é que o conhecimento yanomami, do mesmo modo que diversos outros saberes, se baseia sobretudo numa relação entre sujeitos. Se opõe, assim, a uma certa visão cientificista, mais convencional, que enxerga o mundo natural como um objeto, característica talvez ainda mais evidente na botânica do que na zoologia.

No que tange ao manejo, não foi sem surpresa que vim a saber que as mulheres de Maturacá desempenham um papel importante na dispersão do *përisi*. A reprodução do *Marasmius yanomami* é majoritariamente sexuada, isto é, ocorre através dos esporos liberados por seus pequeninos corpos de frutificação (cogumelos). Os cogumelos são diminutos, porém abundantes, para compensar. No entanto, é possível que haja a reprodução assexuada, na forma de um clone. Isso ocorre quando uma hifa se desprende e dá origem, por fragmentação, a um novo micélio com o mesmo material genético. O manejo que as mulheres yanomami fazem contribui com a dispersão assexuada, pois ao

arrancar os fios, ao cortá-los com os dentes e manipulá-los, muitas hifas se desprendem e se espalham no solo e no ar.

É por conta disso que, em áreas manejadas, o *Marasmius yanomami* apresenta pouquíssimos corpos de frutificação, pois as mulheres cumprem em grande parte o papel da dispersão. Antes da pesquisa intercultural, elas sequer sabiam que ele produzia cogumelos, pois nunca os haviam visto. As Yanonami são eficientes dispersoras do *Marasmius yanomami*. Nesse caso: extrair é multiplicar. De certa forma, a criação da associação Kumirãyoma e o estímulo à produção das cestarias, associados ao manejo yanonami, tomam parte na história situada dessa espécie, que tem mudado de estratégia reprodutiva visto que, diante da aliança com as mulheres, pode diminuir o número de cogumelos (corpos de frutificação). Uma história que reúne relações históricas, regionais, humanos e fungos. Contudo, cabe ressaltar que este é um evento situado e contextual, uma composição circunscrita à relação com as yanonami que usam *përisi* na cestaria, ou seja, que provavelmente não ocorre em contextos onde o *përisi* não é bastante utilizado.

Como vemos, ao falar do *përisi*, fica difícil não puxar outros seres junto. A rede na qual se insere integra aquilo que poderíamos chamar de “comunidade do solo”, o solo entendido como um mundo vivo de múltiplas espécies (Bellacasa, 2017, p. 174). Essas comunidades envolvem muitas agências e seres que se expandem em múltiplas direções e que acabam por envolver humanos, histórias e espíritos também. A ecologia do *përisi* evidencia a interrelação entre as mulheres dispersoras de hifas e seus fungos reunidos, formando emaranhados visíveis em forma de cesto. O *Marasmius yanomami*, uma espécie saprotrófica, nos fala também da importância da decomposição para a continuidade da floresta e para a vida animada do solo. A importância da morte no mundo dos vivos: é essa matéria orgânica da serrapilheira que dá origem à imagem de fertilidade (*në ropeyoma*) e que alimenta a diversidade atual das Florestas e Campinaranas, cujo solos possuem poucos nutrientes. Como bem sintetiza Tsing: “organismos humildes e onipresentes, como os fungos, atraem nossa atenção para mundos de muitas espécies em interação. Essa é uma vantagem útil para nos conhecermos como participantes de uma socialidade mais que humana” (2019, p 137).

4.5 OKOMOU: CATAR CARANGUEJOS

Buscar caranguejos (*okomou*), é uma atividade cotidiana tipicamente feminina no mundo yanomami. Tão específica que em diálogos cerimoniais, caracterizados pela

linguagem alegórica, os termos genéricos que designam os caranguejos (*oko*), ou suas patas (*oko utha*) servem como metáfora para mulher, no sentido de mãe, irmã, filha ou esposa. No capítulo passado, eu dizia como esses diálogos ocorrem quando comunidades vão se visitar e os homens ocupam o centro do *xapono* com suas palavras, dando notícias, fazendo incentivos e demarcando a posição de aliança. A arte verbal é extremamente valorizada entre os Yanomami e o emprego dos *tropos* é resultado de um aprendizado refinado, em boa medida adquirido através de sonhos, que opera uma diplomacia nas relações intercomunitárias, especialmente considerando a interdição de falar o nome de pessoas falecidas (Kelly, 2017).

Além disso, em algumas regiões, o *okomou* desempenha um papel importante durante o ritual da primeira menstruação, conhecido como *yipimou* (Mattei-Muller, 2007, p. 212). De acordo com Lizot (1980, p. 91), server o exoesqueleto dos caranguejos é um dos poucos alimentos das meninas reclusas, cuja nutrição fica restrita a bananas-da-terra assadas na brasa e raízes de taioba.

O autor também diz que o caranguejo costumava ser um dos duplos animais (*noreshi*) femininos mais comuns, ao lado da cobra, do tucano e da lontra (*idem*, 2004, p. 270), mas essa relação com os duplos estaria perdendo relevância, ao menos entre os Yãnomãmi centrais com quem trabalhou. Os duplos animais têm características idênticas à pessoa a que estão associados, mas vivem muito longe delas, então não haveria nenhuma proibição de matar e comer o animal que corresponde ao *noreshi* — com a exceção do gavião-real, no caso dos homens. Outro *noreshi* comum para mulheres, de acordo com Lizot, é o *hããhããmi*, um mamífero possivelmente mitológico, que busca peixes e caranguejos para se alimentar (1980, p. 36), uma possível associação entre os hábitos do animal e das mulheres, que costumam pegar peixes e caranguejos para a família.

Seja como for, o *oko* é um alimento altamente valorizado pelo seu sabor, e pode ser ingerido cozido em água ou assado em embrulhos de folhas, chamados de *hãrôhãrô*, diretamente sobre a brasa. Os caranguejos de água doce normalmente vivem em tocas ao longo dos igarapés e podem ser encontrados próximo (ou mesmo dentro) da comunidade ou em locais afastados da floresta. Ao menos duas espécies são consumidas em Maturacá — o *uhutupi* (não identificado), que é branco e pequeno, e o *patati* (*Freudius spp.*), marrom e maior. Contudo, um estudo realizado no rio Demini (Magalhães *et al.*, 2006), na comunidade de Balawa-u, registrou quatro espécies de caranguejos consumidos localmente, dois da família *Trichodactylidae* (provavelmente onde se encaixa *uhutupi*) e

dois da família *Pseudothelphusidae* (na qual se inclui o *patati*), indicando que a diversidade e consumo podem variar conforme a região.

Ao caminhar pelas áreas próximas aos igarapés, as mulheres percorrem o chão constantemente com o olhar, em busca de alguma toca, chamada de *oko yahipi* (algo como “casa de caranguejo”) ou *oko pë ta*, normalmente localizadas entre as raízes das árvores. Caso haja lama e areia na entrada da toca, é sinal de que foi construída há pouco tempo, o que aumenta as chances de o caranguejo estar ali dentro. Esses crustáceos costumam sair de suas casas no período noturno, então durante o dia é mais comum que estejam dormindo, viabilizando a captura. São muitas as casas de caranguejo pelo caminho, margeando os igarapés e adentrando a mata. Conforme as Yanonami me explicaram, os caranguejos vivem em dupla nas tocas, “como um casal”.

No *okomou*, uma vez identificado o buraco, as mulheres começam a vasculhá-lo à procura do *oko*. Isso pode ser feito com as próprias mãos, mas é mais comum que elas utilizem o facão ou um pauzinho de madeira feito a partir do galho de um arbusto chamado *wãxãmona ma hi* (*Amphirrhox longifolia*), cujas flores são aromáticas. No caso do facão, algumas mulheres cortam um pequeno pedaço da extremidade, retirando a parte pontiaguda e deixando-o reto e apropriado para a atividade. Muitas vezes, ao cavoucar o buraco, o caranguejo pinça o galho com força, ficando preso a ele, e assim as mulheres conseguem simplesmente puxá-lo para fora sem maiores problemas.

Disseminada por peixes, a *wãxãmona ma* tem ciclo de vida curto e cresce em matas de terra firme, várzea, restingas, de galeria e igapós. Na região de Maturacá, é muito comum ao longo dos igarapés, sendo amplamente encontrada bem ao lado das tocas, o que facilita sua utilização. É uma planta abundante no sub-bosque da floresta, cujas folhas grandes são estratégicas para a fotossíntese no ambiente sombreado (Sales, 2016; Silva *et al*, 2014; Paula-Souza, 2020).

Seja com o facão ou com o galho de madeira, elas primeiro aumentam o tamanho do buraco, tirando areia e lama com as mãos e cortando as raízes que eventualmente estejam atrapalhando o caminho. Em pouco tempo, o buraco fica grande e cheio de água, como uma bacia, marulhando a cada movimento. Essa ação causa uma espécie de perturbação no ambiente do caranguejo, que percebe e, se não fugir, ataca. É a partir desse momento que se introduz cuidadosamente a mão ou o pau de madeira para pegá-lo. Se após alguns minutos ainda não o tiver encontrado, a mulher desiste e recomeça o processo em uma outra toca. É comum que as casas de caranguejo tenham mais de uma entrada, o que permite que o animal fuja ao perceber a movimentação. Por isso, algumas vezes as

mulheres verificam também as outras possíveis entradas, cavoucando com a *wãxãmona ma* ou o facão. A temperatura da água funciona como indicativo: se estiver fria, sinal de que não tem caranguejo ali.

Figura 44 – *Oko yahipi*, a toca do caranguejo



Fonte: fotografia tirada pela autora.

Figura 45 – Capturando o caranguejo na toca



Fonte: fotografia tirada pela autora.

Figura 46 – Matando o caranguejo com a mão



Fonte: fotografia tirada pela autora.

Figura 47 – Caranguejos *patati* e folhas para fazer os embrulhos que serão assados na brasa



Fonte: fotografia tirada pela autora.

O *oko* tem um dono que é um espírito muito bravo — é o dono quem pinça a mão das mulheres com a intenção de lhes fazer mal. Nesse sentido, o uso do facão ou da

wãxãmona ma se torna muito importante, porque resguarda as mulheres de se machucarem durante a procura. Além disso, ao encontrar o caranguejo, o ideal é pegá-lo com as mãos pelas laterais, fazendo-o abraçar a si mesmo com suas garras, evitando assim o beliscão. Após a captura, aperta-se a região do abdômen até que se produza um estalo e aos poucos ele para de se mover. Não é incomum que as Yanonami tenham medo dessa atividade e muitas jovens não se arriscam a aprendê-la.

No entanto, existem diversas plantas mágicas (*hëri kekî*) que ajudam as mulheres a se protegerem do ataque do dono do *oko* e ter boa sorte na busca. Duas delas podem ser encontradas na mata durante as caminhadas e funcionam como propiciadoras: *wixiwixi ma* (termo genérico para samambaias) e *tëxotëxo* (planta silvestre não identificada, possivelmente *Besleria laxiflora*, cujo nome literalmente significa “tabaco de colibri”). São plantas consideradas cheirosas que, quando esfregadas no corpo, facilitam o êxito na atividade. O cheiro é uma característica que muitas vezes serve de passagem entre os mundos, no sentido de que falávamos no capítulo 2 (Cabral de Oliveira, 2015). Ele pode proteger, ajudar, fazer mal, indicar presenças.

Por isso, a *wãxãmona ma*, além de servir como uma ferramenta para cavar, também atua como *hëri* (feitiço, magia). As yanonami explicam que ela possui um aroma que pacifica o caranguejo e seu dono, distraíndo-os enquanto elas capturam os animais. Os caranguejos possuem olfato e ao sentir o aroma é como se eles ficassem “bêbados”: essa expressão, em geral bastante malvista, com frequência remete ao “estado de fantasma” no qual se encontram os xamãs após a ingestão da *epena* e do paricá, o pó inalado que permite o acesso ao mundo dos espíritos. Além disso, a *wãxãmona ma* atua como um tipo de veneno — conhecida também como pau-bravo, “capaz de matar um cachorro”, como me foi explicado, é a planta quem ataca a vida do caranguejo antes mesmo da mulher tirá-lo do buraco. De acordo com o dicionário Yanonami elaborado por Marie Claude Mattei-Müller (2007), devido à sua dureza, a madeira dessa espécie pode ser utilizada na fabricação do bastão de guerra *napruxi*. Esse bastão é usado pelos guerreiros durante os confrontos e por diversas lideranças masculinas nas reuniões políticas interculturais, como evidência de sua posição.

Mattei-Müller relata a utilização, pelos Yanonami da Venezuela, de uma planta cultivada da família *Cyperaceae*, chamada *okô kekî*, que também ajuda a encontrar os caranguejos (*idem*, p. 212). Além dessa, outra espécie da mesma família, chamada *oko shiki*, é cultivada pelas mulheres para compor substâncias mágicas usadas contra os homens, capaz de provocar dor, tontura, febre, náuseas e até mesmo a morte. Pode ser

espalhada na vítima enquanto ela está dormindo ou queimada à distância com esse fim, já que a fumaça tem efeito mortal mesmo de longe (Mattei-Müller, 2007, p. 213).

Em suma, no *okomou* as Yanonami saem em busca dos caranguejos que estão em suas casas, utilizando cuidadosamente um facão ou um galho. Quando o *oko* que percebe a agitação da água e os movimentos das mulheres, ele se esconde, resiste, contra-ataca. Mas então se vê atraído pela *wãxãmona ma*, que compartilha com ele esse mundo de terra e de água, esse microcosmos da beira dos igarapés. São espécies que andam quase sempre juntas. A *wãxãmona ma*, como me disseram, é “a planta do *oko* mesmo”, isto é, que tem uma relação específica com ele. De fato, ela abunda na beira dos igarapés. Assim, em um ímpeto de contra predação, o caranguejo agarra o pauzinho, que termina por deixá-lo “bêbado”, e então ele não sente mais nada, se distrai, não percebe que está sendo capturado. Para de reagir. É envenenado pela planta. No entanto, o uso desse recurso não deixa de ser uma forma de cuidado, tanto das mulheres com elas mesmas, como das mulheres em relação ao *oko* — mas o cuidado no sentido de que falávamos há pouco, um cuidado que inclui o dissenso, a disputa. A planta, ao mesmo tempo que seduz, também anestesia e envenena. Cuida e mata. Não são relações simplesmente harmônicas, são *práticas* afetivas complexas.

*

Neste capítulo, vimos como o *wayumi* é uma prática importante no imaginário yanomami, sendo inclusive associado à origem do etnônimo. O *wayumi* engloba diversos tipos e motivações de deslocamento, um hábito antigo que segue se transformando e atualizando ao longo do tempo. Em Maturacá, são as mulheres as maiores promotoras dessa prática, considerando a necessidade de fibras para cestaria e o gosto que têm por andarem no mato. É nessas expedições que elas coletam não apenas o cipó e o *përisi*, mas também caranguejos e outros alimentos altamente apreciados.

Busquei descrever as técnicas femininas, bem como as relações que engendram, em diálogo com algumas formulações científicas. Ao sair do espaço da comunidade para o espaço da floresta, é preciso cuidar e ter cuidado, o que implica a realização de diálogos xamânicos, o uso de substâncias mágicas e a atenção aos seres e seus devires. Nesse sentido, as formulações feministas sobre o cuidado nos oferecem uma chave interessante de abordagem, que fala dos afetos e dissensos nas relações. Por isso, sugeri que o cuidado é praticado também pelos donos das espécies em relação às coletividades em seu domínio.

Após as discussões dos capítulos precedentes, a intenção foi mostrar os “jogos de corda” multiespécies em ação, por entre o solo úmido, a copa das árvores e as tocas

nos igarapés, levando em conta a atuação e influência mútua de toda a complexidade de seres que habitam e frequentam estes espaços. É no interior dessas dinâmicas que pude perceber, eu mesma, os mundos que se entrelaçam na cestaria e as potentes conexões que ligam diversos entes entre si, através de cheiros, sonhos, imagens, afetos e práticas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante boa parte da história da antropologia, a atenção esteve voltada aos aspectos simbólicos da vida social, onde a busca por significados subentendia uma separação entre o mundo natural e o mundo cultural (ver Ingold, 2012). Nas últimas décadas do século XX, diversos autores chamaram atenção para os pressupostos de universalidade implícitos nessa abordagem, e aquilo que se convencionou chamar de virada ontológica constituiu um marco importante de quando as categorias de natureza e cultura começaram a ser bagunçadas (Descola, 1986; Viveiros de Castro, 1996; Strathern, 2014 [1980], entre outros). Hoje em dia, há todo um campo de pesquisa interessado em pensar as relações entre as pessoas e os ambientes, partindo de diferentes enfoques.

Nesse contexto, visando unir o estudo das relações ecológicas aos estudos da cultura material, Tim Ingold (2012) propõe a ideia de uma ecologia dos materiais, que visa ir além da divisão entre humanos, ambiente e objetos. Em 2014, em parceria com Elizabeth Hallam, Ingold organizou uma coletânea que discute as relações entre artefatos e organismos, mostrando como essas divisões têm sido cada vez mais desafiadas.

Em um dos artigos, intitulado *Making plants and growing baskets*, Stephanie Bunn (2014) fala sobre o papel dos cestos na vida contemporânea da Grã-Bretanha, questionando a ideia, vigente no senso comum, de que eles seriam tão somente artesanatos caseiros e triviais. Ao contrário, no contexto escocês descrito pela autora, os cestos aparecem como propulsores de diversos processos de aprendizagem, que incluem a reflexão sobre seu lugar na sociedade, a história oral, as relações intergeracionais, a cooperação, a produção de conhecimento, as habilidades em si, a criatividade e a inovação, além de um profundo engajamento com as plantas utilizadas na atividade. Brincando com as palavras, Bunn enfatiza a íntima conexão entre o processo de crescimento das fibras naturais usadas para trançar e o processo de fabricação desses artefatos. Dessa forma, a autora sugere que, na cestaria, as plantas são moldadas pelos artesãos em processos que também abarcam o cultivo de práticas particulares, “trazendo plantas e seres humanos para relacionamentos dinâmicos que tanto fazem plantas quanto cultivam cestas” (*ibidem*, p. 179, tradução nossa).

De fato, há muitas coisas imbricadas na produção de artefatos e nos artefatos em si mesmos — e isso não se restringe ao universo indígena. Assim, a proposta desta dissertação foi propiciar uma aproximação ao universo yanomami através dos cestos

entendidos em sentido amplo (enquanto emaranhados de fios, seres, caminhos, narrativas e saberes). Trata-se também de um estudo sobre a coleta e as relações que ela nutre: arte, afetos, percepções e temporalidades múltiplas.

Ao longo de tantas páginas, vimos como as tramas da cestaria podem enlaçar múltiplas dimensões, envolvendo seres, práticas e pensamentos divergentes, e inclusive assumindo uma existência cosmopolítica através da associação de mulheres. Tudo isso dá vida aos cestos yanomami, belos, úteis e cheios de significados. Esses cestos — feitos com *toto* e *përisi*, com cipó e fungo, com *Heteropsis flexuosa* e *Marasmius yanomami*, com o corpo também, mãos, pelos e cabelos, que carregam alimentos e tantas outras coisas mais — algumas vezes nos contam histórias de um outro tempo, quando os seres não eram assim tão diferentes e tudo vivia em constante processo de transformação.

No mundo yanomami, esses artefatos nos levam diretamente ao universo feminino, pois são as mulheres quem os tecem, coletando as fibras e as preparando da maneira adequada, além de guardarem neles muitas coisas, entre as quais o *oko*, o caranguejo, é apenas um exemplo. Por isso, as questões de gênero atravessam todo o trabalho. Os tópicos apresentados são também possibilidades para se pensar as relações de gênero, um marcador social que, muitas vezes, se constitui em articulação com outras espécies e mesmo com objetos. Por outro lado, os dados foram analisados com o auxílio dos estudos de gênero e seus desdobramentos críticos, que recolocam os debates sobre a produção de conhecimento científico. Tendo em mente que são poucos os trabalhos que privilegiam a perspectiva feminina, espero ter contribuído com novas informações.

Como argumenta Bellacasa, “pensar e conhecer são processos essencialmente relacionais”, 2012, p. 197). Nesse contexto, as discussões feministas foram importantes para pensarmos com cuidado, reconhecendo nossa implicação e responsabilidade. O cuidado nos torna envolvidos nos devires das coisas, e isso se aplica às reflexões que fazemos desde a Academia. Espero ter deixado claro que o que apresento aqui são hipóteses e conexões um tanto especulativas. Assim, o que procurei fazer consistiu em, falando sobre práticas de conhecimentos yanomami, deixar evidente a minha posição enquanto pesquisadora (*i.e.* acadêmica) — o que inclui um posicionamento crítico em relação à ciência, que faz parte, no sentido mais íntimo, daquilo de que se trata este texto.

Investigar e descrever as práticas de conhecimento das mulheres yanomami possibilita uma nova vida (em forma de papel) a um saber que já existe em seu próprio mundo, mas que passa a existir para outros mundos através da escrita. Faço isso desde o meu olhar enquanto pesquisadora — isto é, a partir da interlocução com os Yanomami e

com os autores e autoras que convidado a integrar essas linhas. Para Bellacasa, em contextos nos quais o pensamento se desenvolve em relação com mundos que não são os nossos, arriscamos conexões entre elementos que não são se conectam facilmente: isso torna o conhecimento interessante porque cria uma relação intermediária, pelo meio — *in-between*, no original (2012, p. 208). E interessante no sentido de que fala Stengers: algo que cria *inter-esses*, que articula ao invés de dividir (1993 *apud* Bellacasa, 2012, p. 203).

Diante disso, podemos dizer que a abordagem aqui adotada esteve voltada às margens. A margem geográfica, a região fronteira entre o Brasil e a Venezuela, o limite sudoeste do território e suas particularidades diante do cenário mais amplo dos grupos yanomami. As margens da literatura científica, isto é, as práticas femininas, o estudo das plantas silvestres e da coleta enquanto temas mais ou menos preteridos na antropologia ou na etnologia, até mais recentemente. As margens entre o mundo yanomami e o mundo não indígena, entre o saber yanomami e o saber científico. O limiar entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e dos espíritos, aspecto fundamental da cosmologia desse povo. As bordas das ações xamânicas, a eficácia da magia. Histórias que falam sobre passado, presente e futuro, sobre as disjunções entre aquilo que chamamos de natureza e aquilo que chamamos de cultura. Mas a margem entendida enquanto uma membrana permeável, aberta às trocas nos dois sentidos, onde quiçá encontremos alianças possíveis, sem ignorar os dissensos.

Retomando a ideia de que as plantas são boas não só para pensar, mas para agir, aludo à uma anedota narrada por Ana Maria Machado (2015) em sua dissertação de mestrado, que ilustra muito bem os encontros entre práticas e explicações de mundos distintos, tema que motivou todo meu percurso acadêmico até aqui. A autora nos conta sobre o uso de plantas mágicas pelas mulheres da região do Papiu (RR), em especial o *hore kiki*, a araruta (*Maranta arundinacea*), uma raiz cultivada para múltiplos usos, especialmente relacionados à proteção. As mulheres Yanomae a colocam em seus cestos ou esfregam na perna quando saem sozinhas para a roça ou para a floresta, no intuito de protegerem-se do ataque de onças, cobras e outros animais peçonhentos. Além disso, também a utilizam para acalmar os maridos e evitar conflitos: *hore kiki* é também a “planta da covardia”. Certa vez, quando Machado estava em trabalho de campo na aldeia Waroma, conversando com uma liderança feminina, ela lhe explicou que a lei Maria da Penha é como o *hore kiki* dos brancos (2015, p. 207), pois ambas têm em comum a proteção das mulheres diante da violência doméstica. Isso me faz pensar que cada um se apropria das ferramentas de que dispõe, das alianças e relações que sabe, quer e/ou pode

fazer. Bem, e afinal, “quem é que torna quem capaz do quê?” (Haraway, 2016, p. 22, tradução nossa).

Haraway (2016) afirma que, diante da consciência dos problemas dos tempos turbulentos em que vivemos (mudanças climáticas, extinções em massa, colonialismos persistentes) nós devemos reaprender a conjugar mundos por meio de conexões parciais e não na chave da universalidade (cf. Strathern, 1991). É preciso considerar que os entes não precedem as relações, mas tornam-se uns com os outros em momentos e lugares específicos. Para Haraway, “nós nos tornamos juntos, ou não nos tornamos nada”, afinal “sozinhos, separados em diversos tipos de especialidades e experiências, nós sabemos demais, mas também sabemos muito pouco” (2016, p. 4). Em muitos sentidos, “as biológicas, as artes e as políticas precisam umas das outras” (*ibidem*, p. 98).

Consciente das limitações dessa pesquisa, aponto agora alguns pontos a serem desenvolvidos em trabalhos futuros. Primeiro, a questão do cheiro, para mim uma das coisas mais instigantes que surgiram em campo. Penso sobretudo na história da Kumirãyõma, o espírito feminino do cheiro da floresta, que me disseram estar intimamente associada aos espíritos, também femininos, das plantas inaladas pelos pajés. Em que nível os aromas se relacionam ao pó enteógeno, um elemento fundamental do xamanismo? Qual papel do gênero nessa relação?

Ademais, acredito que as reflexões apresentadas demonstram a produtividade do estudo das taxonomias e classificações botânicas yanonami, um exercício que fiz apenas de maneira modesta, mas que poderia se desenvolver de forma mais profunda, em comparação com as teorias da biologia. Albert e Milliken (2009) nos brindam com uma sistematização ampla do conhecimento botânico dos Yanomae, mas, como os próprios autores apontam, existem muitas diferenças regionais. E, por outro lado, me parece que o cerne da publicação se encontra mais na catalogação da diversidade de plantas e usos — empregadas para caçar, pescar, construir, comer, fazer fogo, como adorno, as psicotrópicas, as medicinais — do que na análise das teorias classificatórias subjacentes.

Além disso, diante da importância do *wayumi* para o sentido do que é ser Yanonami e da ausência de trabalhos que falem especificamente dessa prática, abre-se um campo para novas investigações. Atualmente, em Maturacá, as mulheres são as principais mantenedoras do hábito de fazer *wayumi*, em um contexto onde os jovens não querem mais aprender com os mais velhos. O *wayumi* é também um momento de trocas geracionais, onde afloram memórias, histórias e relações. No contexto local, as transformações decorrentes do contato com o mundo não indígena tiveram impactos mais

visíveis que em outras partes do território, alterando a frequência, duração e motivação dos deslocamentos, que impactam a transmissão de certos conhecimentos. Ao mesmo tempo, a inserção das comunidades no sistema econômico regional e nacional desempenha um papel relevante na continuidade desse hábito, uma vez que a venda dos cestos incentiva a realização das expedições de coleta.

Em 2002, foi publicada a coletânea *Pacificando o branco — cosmologias do contato no Norte-Amazônico* (Albert; Ramos), uma reunião de artigos que buscam refletir sobre as articulações entre os grupos indígenas e a fronteira envolvente, ressaltando a dialética complexa entre transformação e reprodução, convenção e invenção. Na introdução do livro, Albert argumenta sobre a necessidade de conciliar as análises dos sistemas cosmológicos às situações de contato, articulando o mítico e o histórico, a história local à história colonial. Esse empreendimento, de acordo com o autor, possibilita pensarmos os contextos atuais e suas contrapartes simbólicas, historicizando o presente.

Assim, surgem algumas perguntas: de que maneira as mudanças nas dinâmicas do *wayumi* são percebidas pelos Yanonami? Quais explicações são mobilizadas por eles para falar de tais transformações? De que modo as conjunturas históricas e sociais se imprimem na paisagem? É possível verificar alguma alteração na composição da floresta que corresponda a essas dinâmicas? Como o gênero se articula a esses processos, considerando que as mulheres desempenham um papel importante na manutenção dessa prática? Esse protagonismo feminino encontra eco nas narrativas mitológicas e cosmológicas? Suponho que exista uma forte correlação entre história, ambiente e relações de gênero, a serem verificadas por estudos futuros.

São questões para se pensar, e espero poder seguir pensando com os Yanonami.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce. **Temps du sang, temps des cendres**: representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). 852f. Tese (Doutorado). Paris: Université de Paris X, 1985.
- ALBERT, Bruce; LE TOURNEAU, François-Michel. Ethnogeography and resource use among the Yanomami toward a model of 'reticular space'. **Current Anthropology**, v. 48, n. 4, p. 584-592, 2007.
- ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William. **Urihi a**: a terra-floresta Yanomami. São Paulo: Instituto Socioambiental; Paris: Institut de Recherche pour le Développement (IRD), 2009. 207 p.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-amazônico**. São Paulo: SciELO - Editora UNESP; Paris: Institut de Recherche pour le Développement (IRD), 2002. 532 p.
- ALÈS, Catherine. Anger as a marker of love: the ethic of conviviality among the Yanomami. In: OVERING, Joana; PASSES, Alan. **The Anthropology of Love and Anger**: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia. Routledge: Londres, 2000, pp. 133-151.
- ALMEIDA, Mauro W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@U: Revista de Antropologia Social da UFSCar**. São Carlos, v. 5, n. 1, 2014, pp. 7-28
- AMOROSO, Marta. A descoberta do Manhafã: seguindo a trilha da floresta com os Mura. In: CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; AMOROSO, Marta; MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; SHIRATORI, Karen; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure. **Vozes Vegetais**: diversidade, resistências e histórias da floresta. São Paulo, Paris: Editora Ubu e Institut de Recherche pour le Développement, 2020, pp. 165-194.
- BALÉE, William. Biodiversidade e os índios amazônicos. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, 1993. p. 385-393.
- BALÉE, William. **Cultural forests of the Amazon**: a historical ecology of people and their landscapes. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2013. 260 p.
- BELAUNDE, Luísa Elvira. O Ninho do japu: perspectivismo, gênero e relações interespecies airo-pai". **Amazônica: Revista de Antropologia**, v.11, n. 2, pp. 657 – 687, 2019.
- BELLACASA, Maria Puig de la. Matter of care in techoscience: assembling neglected things. **Social Studies of Science**, v. 41, n. 1, pp. 85-106, 2011.
- BELLACASA, Maria Puig de la. Soil times: the pace of ecological care. In: **Matters of care**: speculative ethics in more than human worlds. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 169-216, 2017.

BLASER, Mario; CADENA, Marisol de la. Pluriverse: proposals for a World of Many Worlds. In: BLASER, Mario; CADENA, Marisol de la (org.). **A world of many worlds**. Durham and London: Duke University Press, pp- 1-22, 2018.

BRASIL, MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Relatório Missão Yanomami: jan. 2023**. 126 f. 2023. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2023/fevereiro/arquivos/RelatorioYanomamiversao_FINAL_07_02.pdf. Acesso em: 09/10/2023.

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha**: uma metáfora da condição humana. Petrópolis: Vozes, 1997. 136 p.

BUNN, Stephanie. Making Plants, growing baskets. In: INGOLD, Tim; HALLAM, Elizabeth. **Making and growing: anthropological studies of organisms and artefacts**. Burlington: Ashgate Publishing, 2014, pp. 163-182.

CADENA, Marisol de la. **Earth Beings**: ecologies of practice across andean worlds. Durham e Londres, Duke University Press, 2015. 368 p.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias wajãpi: sobre a imaginação, o xamanismo e outras obviedades. **Mana**, v. 21, n. 2, pp. 297-322, 2015.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Mundos de roças e florestas. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi**. Belém, v. 11, n. 1, p. 115-131, 2016.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Temporalidades Vegetais: ciclos de vida, maturação e morte em uma etnografia Ameríndia. **Maloca – Revista de Estudos Indígenas**, v. 5, e022007, pp. 1-28, 2022.

CLASTRES, Pierre. O Arco e o Cesto. In: **A Sociedade contra o Estado**: pesquisas de Antropologia Política. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 71-89, 1978.

CLEMENT, Charles R.; JUNQUEIRA, André B. Between a Pristine Myth and na Impoverished Future. **Biotropica**, v. 42, n. 5, pp. 534-536, 2010.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismo, tradução cultural e a descolonização do saber. **Fragmentos**, n. 39, pp. 45-59, jul.-dez. 2010

DIAS, Jamille Pinheiros; SZTUTMAN, Renato; MARRAS, Stelio. Múltiplos e animados modos de existência: entrevista com Bruno Latour. **Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo**, v. 57, n. 1, pp. 499-519, 2014.

DESCOLA, Philippe. **La selva culta**: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Quito: Ediciones Abya-Yala. 3ª edição, 1996 [1987]. 468p.

ENGEL, Vera Lex; FONSECA, Renata Cristina; OLVEIRA, Renata Evangelista de. Ecologia de lianas e o manejo de fragmentos florestais. **Série Técnica Instituto de Pesquisas e Estudos Florestais**, v. 12, n. 32, pp. 43-64, dez. 1998.

FERREIRA, Helder Perri; MACHADO, Ana Maria; SENRA, Estevão (org.). **As línguas yanomami no Brasil**: diversidade e vitalidade. São Paulo: Instituto

Socioambiental; Boa Vista: Hutukara Associação Yanomami, 2019. 216 p. (Coleção Saberes da Floresta Yanomami, v. 17).

FERREIRA, Maryelle. “**Mulheres Kumirãyōma**”: uma etnografia da criação da Associação de Mulheres Yanomami. 205 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

FERREIRA, Maryelle. Notas etnográficas sobre a participação política de Mulheres Yanomami: uma análise da criação da associação. Apresentação na XIII Reunião de Antropologia Mercosul (RAM). 2019.

FUENTES, Emilio. Los yanomami y las plantas silvestres. **Antropologica**, Caracas n. 54, pp. 3-138, 1980.

GEROLAMO, Caian Souza. **O efeito do status hídrico na distribuição, anatomia, eficiência e segurança hidráulica de lianas em florestas tropicais**. 168 f. Tese (Doutorado) – Curso de Botânica, Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo, 2022.

GOULART, Leon Terci. **Os Yanomami e o projeto Yaripo**: transformações e turismo em Maturacá. 229 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos., São Carlos, 2020.

GOLDMAN, Marcio; STOLZE LIMA, Tania. Como se faz um Grande Divisor? In: GOLDMAN, Marcio. **Alguma Antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará Núcleo de Antropologia Política, pp. 81-90, 1999.

GUELL, Alfred. **Arte e agência**. Tradução Jamille Pinheiro. São Paulo: Ubu Editora, 2018, 400 p.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, pp. 07-41, 1996.

HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble**: making kin in the Chthulucene. Durham and London: Duke University Press. 2016. 296 p.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista Estudos Feministas**. Rio de Janeiro, v. 1, n.1, p.7-31, 1993 [1986].

HUBER, Otto; STEYERMARK, Julian; PRANCE, Ghilleen T.; ALÈS, Catherine. The vegetation of the Sierra Parima, Venezuela-Brazil: some results of recente exploration. **Brittonia**, v. 36, n. 2, pp. 104-139, 1984.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Mapa de Vegetação do Brasil**. IBGE, 2004. Descrição física. Escala 1: 5.000.000.

INGOLD, Tim. Toward an Ecology of Materials. **Annual Review of Anthropology**, 2012, v. 41, pp. 427–442.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, v. 39, n. 3, pp. 404-411, 2016.

JAYNE, Caroline Furness. **String Figures and how to make them**: a study of cat's cradle in many lands. New York: Dover Publications Inc., 1962.

KELLY, José Antonio. On Yanomami ceremonial dialogues. Paris: **Journal de la Société des américanistes**. v. 103, n. 1, pp. 179-214, 2017.

KELLY, José Antonio. **Acción e influencia en las Tierras Bajas Sudamericanas**. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur, 2022. 160 p. (Coleção Ethnographica, Palabra Reversa).

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 736p.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 104 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1970 [1962]. 336p.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros**: uma etnografia dos sonhos yanomami. São Paulo, Ubu Editora, 2022. 192 p.

LE GUIN, Ursula K. **The Carrier Bag Theory of Fiction**. London: Ignota Books, 2019. 41 p.

LIZOT, Jacques. **Diccionario enciclopédico de la lengua Yanomami**. Puerto Ayacucho: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, 2004, 520 p.

MACHADO, Ana Maria Antunes. **“Lutamu”**: relações interétnicas e protagonismo feminino do Papiu no contexto de um conflito intercomunitário yanomami. 235 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

MAGALHÃES, Célio; BARBOSA, Ulysses; PY-DANIEL, Victor. Decapod crustaceans used as food by the Yanomami Indians of the Balawa-ú village, State of Amazonas, Brazil. **Acta Amazonica**, v. 36, n. 3, pp. 369–374, 2006.

MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um mundo perigoso**: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. São Paulo: Edusp, 2012. 248 p.

MAIZZA, Fabiana. Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara. **Mana**, v. 20, n. 3, pp. 491-518, 2014.

MAIZZA, Fabiana; PEREIRA DE ARAUJO, Bru. Superfluidade de gênero: binarismo e escrita etnográfica na Amazônia. **Maloca** – Revista de Estudos Indígenas, v. 5, e022014, pp. 1-26, 2022.

MAIZZA, Fabiana; CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Narrativas do cuidar: mulheres indígenas e a política feminista do compor com plantas. **Mana**, v. 28, n. 2, pp. 1-33, 2022.

MARTINS, Tatiane Barbosa; MARTINS, Lilian Al-Chueyr. Clementes e o conceito de clímax. **Filosofia e História da Biologia**, v. 15, n. 2, pp. 225-255, 2020.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. A cultura da Batata: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô. **Mana**, v. 23, pp. 455-490, 2017.

MATTEI-MÜLLER, Marie Claude. **Lengua y Cultura Yanomami**: diccionario ilustrado Yanomami-Español / Español-Yanomami. Caracas: Épsilon Libros, 2007. 782p.

NEIVA, Hélio Quinan. **Um som do analista quando jovem**. 89 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Psicologia Clínica, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

NEVES, Eduardo G.; HECKENBERGER, Michael J. The Call of the Wild: rethinking food production in ancient Amazonia. **Annual Review of Anthropology** v. 48, pp. 371–88, jul. 2019.

NOGUEIRA, Carla Luciane Bentes. **Ecologia Funcional de Campinaranas**. 31 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Botânica, Universidade Federal de Viçosa. 2014.

OLIVEIRA Jadson José Souza de. **Morfologia e relações filogenéticas de *Marasmius (Marasmiaceae)* de áreas de Mata Atlântica do estado de São Paulo, Brasil**. Tese (Doutorado) – Curso de Botânica, Instituto de Botânica da Secretaria de Estado do Meio Ambiente, 2014. 462p.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, v. 5, n. 1, pp. 81-107, 1999.

OVERING, Joanna. O fétido odor da morte e os aromas da vida: poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da bacia do Orinoco. **Revista de Antropologia**, v. 49, n. 1, pp. 19-54, 2006.

PAULA-SOUZA, Juliana de. *Amphirrhox longifolia*. In: **Flora e Funga do Brasil**. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. 2020. Disponível em: <<https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB15220>>. Acesso em: 02 out. 2023

PÉREZ-MORENO, Jesús; READ, David J. Los hongos ectomicorrízicos, lazos vivientes que conectan y nutren a los árboles en la naturaleza. **Interciencia**, v. 29, n. 5, pp. 239-247, mai. 2004.

POSEY, Darrell Addison. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In: Berta G. Ribeiro (org.) **Suma etnológica Brasileira**: etnobiologia (v. 1), Petrópolis: Editora Vozes. pp. 173-185, 1986.

POSEY, Darell Addison. Interpreting and Applying the “Reality” of Indigenous Concepts: what is necessary to learn from the natives? In: Redford, K.H. & Padoch, C. (eds.). **Conservation of Neotropical Forests**: working from traditional resource use. New York: Columbia University Press, pp. 21-34, 1992.

PUTZ, Francis E. Ecologia das trepadeiras. **Ecologia.Info**, n. 24, online. Disponível em: <https://ecologia.info/trepadeiras.htm>

RETTENMEYER, Carl W.; RETTENMEYER, Marian E.; JOSEPH, J.; BERGHOFF, S. M. The largest animal association centered on one species: the army and *Eciton burchellii* and its more than 300 associates. **Insectes Sociaux**, v. 58, pp. 281-292, 2011.

RAMOS, Alcida Rita. On women's status in Yanoama Societies. **Current Anthropology**, v. 20, n. 1, pp. 185-187, mar. 1979.

RIBEIRO, Berta G. **A arte do trançado dos índios do Brasil**: um estudo taxonômico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Folclore, 1985. 185p.

RIVIÈRE, Peter. On women, men and manioc. In: Harald O. Skar; Frank Salomon (eds.), **Natives and neighbours in South America**: anthropological essays. Gothenburg: Ethnographic Museum, pp. 178-201, 1987.

RIVAL, Laura. 1998. "Domestication as a historical and symbolic process: wild gardens and cultivated forests in the Ecuadorian Amazon." In: BALÉE, W. (ed.), **Advances in Historical Ecology**. New York: Columbia University Press. Pp. 232-250

SALES, Gabriel Paes Silva. **No caminho dos carvoeiros**: estrutura da floresta em um paleoterritório de exploração de carvão no Maciço da Pedra Branca, RJ. 153 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Geografia e Meio Ambiente, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2016.

SANTOS, Laymert Garcia. Projeções da terra-floresta: o desenho-imagem yanomami. In Anjos, Moacir dos (ed.). **Pertença** – Cadernos SESC_Videobrasil 8. São Paulo: SESC, pp. 49-54, 2012-2013.

SANUMA, Oscar Ipoko; TOKIMOTO, Keisuke; SANUMA, Carlos; AUTUORI, Joana; SANUMA, Lukas Raimundo; SANUMA, Marinaldo; MARTINS, Moreno Saraiva; MENOLLI JR., Nelson; ISHIKAWA, Noemia Kazue; APIAMÖ, Resende Maxiba. **Sanöma samakönö sama tökö nii pewõ ao wi tökö waheta: ana amopõ = Enciclopédia dos alimentos yanomami (Sanöma): cogumelos**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2016. 107p.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional (UFRJ)**, n. 32, pp. 1-49, mai. 1979.

SCOTT, James. **Against the grain**: a deep history of the earliest states. New Haven: Yale University Press, 2017. 300 p.

SHIRATORI, Karen. O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio Purus, AM). **Mana**, v. 25, n. 1, pp 159-188, 2019.

SILVA, Jerlane Freire da; MILÉO, Hellen Thaís da Silva; OLIVEIRA, Deliane Vieira P. de; MOURA, José Mauro Souza de; SIQUEIRA, Advanio Inácio. Estrutura foliar de *Amphirrhox longifolia* (A. St.-Hil.) Spreng (Violaceae): espécie lenhosa de distribuição neotropical. In: Jornada Acadêmica da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), 2014, Santarém. **Anais da Jornada Acadêmica**. Online: ISSN 2674-6670, 2014. p. 1. Disponível em: <https://www.ufopa.edu.br/anaisdajornada/>. Acesso em: 06 out. 2023.

- SMILJANIC, Maria Inês. Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri: o impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais. **Journal de la Société des Américanistes**, n. 88. Paris, 2002.
- STEEGE, Hans Ter *et al.* Hyperdominance in the Amazonian Tree Flora. **Science**, [S.L.], v. 342, n. 6156, p. 325-334, 18 out. 2013. American Association for the Advancement of Science (AAAS). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1126/science.1243092>>. Acesso em: 06 out. 2023.
- STENGERS, Isabelle. Introductory notes on an ecology of practices. **Cultural Studies Review**, v. 11, n. 1, pp. 183-196, 2005.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69. p. 442-464, 2018,
- STOLZE LIMA, Tânia. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, jun. 1996.
- STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. Lanham: Altamira Press, 1991. 149p.
- STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva**. Campinas: Editora Unicamp, 2006 [1988]. 536 p.
- STRATHERN, Marilyn. Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia. In.: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify pp. 159- 209, 2014.
- STRATHERN, Marilyn. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. [1980]. In.: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify pp. 23-75, 2014.
- SZTUTMAN, Renato. Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. **Mundo Amazonico**, v. 10, n. 1, pp. 83-105, 2019.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **The mushroom at the end of the World**. Princeton: Princeton University Press, 2015. 352p.
- TSING, Anna Lowenhaupt. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Revista Ilha**, Florianópolis, v. 17, n.1, p. 177-201, jan.-jul. 2015.
- VALERO, Helena. **Yo soy napëyoma**: relato de una mujer raptada por los indígenas yanomami. Caracas: Fundación La Salle de Ciências Naturales, 1984. 550p.
- VELTHEM, Lucia Hussak Van. Artes indígenas: notas sobre a lógica dos corpos e dos artefatos. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v.7, n.1, p. 19-29, mai. 2010.
- VERDUM, Julia Selau. **Elementos para uma teoria da dinâmica de cuidados, criação e transformação yanomami da paisagem**. 146 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, pp. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. **Tipiti**: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 2, n. 1, pp. 3-21, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Floresta de cristais: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. **Cadernos de Campo**, v. 14, n. 15, pp. 319-338, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify.

WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin. **Folk literature of the Yanomami indians**. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1990, 789p.

YANOMAMI, Floriza; VIEIRA, Marina; ISHIKAWA, Noemia (Org.). 2019. **Përisiyoma pë wãha oni = Përisi: o fungo que as mulheres yanomami usam na cestaria**. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: Associação de Mulheres Yanomami Kumirãyõma. *Saberes da Floresta Yanomami*, v. 18.

YANOMAMI, Morzaniel Iramari; MACHADO, Ana Maria M. **Xapiri thëã oni = Palavras escritas sobre os xamãs Yanomami**. São Paulo: Instituto Socioambiental; Boa Vista, RR: Hutukara Associação Yanomami, 2014. 95p. (Série Saberes da Floresta Yanomami).