

O ouro canibal e a queda do céu

Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)



Bruce Albert*

Prólogo

Territorialidade e etnicidade

A ocupação da Amazônia brasileira deu-se segundo uma série de ciclos baseados na exportação de produtos extrativos e na exploração feroz da mão-de-obra indígena: drogas do sertão no século XVII, cacau no século XVIII e borracha no século XIX.¹ Depois do colapso do *boom* da borracha na década de 1910, a economia da região caiu na estagnação, sendo precariamente sustentada por frentes extrativistas, garimpeiras e pecuaristas (Velho, 1972) até o advento dos planos de integração geopolítica dos governos militares dos anos 1960 e 1970. A partir de então, a fronteira amazônica foi brutalmente rearticulada ao “sistema mundial” por uma política em grande escala de ocupação demográfica, de desenvolvimento econômico e de redistribuição espacial promovida pelo Estado.² Essa política desencadeou um intenso movimento de competição territorial centrada no controle dos recursos naturais e dos espaços produtivos, uma “segunda Conquista” que vem, mais uma vez, atingir em cheio os povos indígenas (Maybury-Lewis, 1984).

Desde os anos 1970, defrontam-se na Amazônia brasileira múltiplas estratégias antagônicas de territorialização, ora conduzidas em conformidade com o planejamento estatal, ora ao

* Institut de Recherche pour le Développement (IRD). brucealbert@aol.com

1 Sobre a história da Amazônia brasileira e seus ciclos econômicos, ver Farage (1991), Hemming (1987), Santos (1980), Sweet (1974) e Weinstein (1983).

2 Abertura de malha viária, construção de hidrelétricas, criação de programas de colonização, atração de grandes investimentos nos setores mineral, agropecuário e florestal; ver Aubertin & Léna (1986), Becker (1982), CNRS-La 111 (1977), Davis (1977), Mahar (1989), Schmink & Wood, org. (1984).

arrepio deste.³ Dentro desse espaço regional em gestação, os grupos sociais ameaçados pelas novas formas de apropriação engajaram-se em movimentos de resistência baseados na reivindicação de reservas territoriais, “contra-espacos” diferenciados no interior da fronteira (terras indígenas, reservas extrativistas etc.).⁴ O discurso reivindicativo dessa territorialidade local contrói-se em referência ao quadro jurídico e administrativo imposto pelo Estado. A identidade social e política dos grupos que veiculam esse discurso na cena nacional forja-se, portanto, no campo de forças e categorias desse quadro. Tal processo de “resistência mimética” é particularmente nítido no caso dos movimentos indígenas surgidos a partir dos anos 1970.⁵ Para além da diversidade dentro das características ecológicas e das coordenadas histórico-simbólicas dos espaços que ocupam, os “índios” referem-se unanimemente à categoria genérica de “terra indígena” herdada do código jurídico da sociedade envolvente, mas reorientada como condição política de resistência e permanência de sua especificidade social.⁶ A apropriação indígena desse horizonte legal, imposto e transgredido pelo avanço da fronteira, é um mecanismo essencial na formação das “etnias” da Amazônia atual e de sua organização política.⁷

Emergência do discurso político indígena

Essa incorporação do discurso do Estado fundamenta a etnicidade genérica e jurídica que os povos indígenas reivindicam, ao se referirem à sua condição de expropriados. A inscrição de seu projeto de continuidade social diferenciada dentro do debate político nacional só é culturalmente possível a partir de tal registro,⁸ registro esse que permite a mobilização de alianças e movimentos de opinião favoráveis no seio da sociedade dominante a fim de contrabalançar a pressão dos interesses econômicos sobre suas terras.

Paralelamente, a retórica indigenista dos aliados do movimento indígena (Igreja e Organizações não-governamentais – ONGs) e a representação de suas lutas na mídia mundial tiveram um efeito catalisador decisivo tanto no desenvolvimento quanto nas formas de expressão dessa auto-afirmação étnica.⁹ Isso fica muito claro na recente “ecologização” do discurso político

3 Estratégias dos militares, das grandes empresas públicas e privadas (empresas mineradoras, florestais, hidrelétricas, agropecuárias), dos pequenos agricultores, dos garimpeiros, dos seringueiros, dos índios...

4 Sobre a noção de “contra-espaco” ver Becker et al. (1990, p.166); sobre a lógica dessas estratégias territoriais, ver Albert (1990 (Org.)), Becker (1990a), Becker et al. (1990), Léna & Oliveira (1991) e Schmink & Wood (1992).

5 Sobre a noção de “resistência mimética”, ver Augé (1989, p.47); sobre o movimento indígena dos anos 70, ver Albert (1982), Menget (1982) e Presland (1979).

6 Ver Seeger & Viveiros de Castro (1979) sobre esse processo e Pacheco de Oliveira (1985) sobre sua base, o Estatuto do Índio de 1973.

7 Um resumo do debate sobre a noção de etnia pode ser encontrado em Taylor (1991); sobre a formação das organizações indígenas no Brasil ver Albert (1997b), Carneiro da Cunha (1986, p.97-108), Cardoso de Oliveira (1981) e Ricardo (1991,1996).

8 Ao contrário das formas de resistência anteriores a esta fase de territorialização da fronteira (fuga, guerra ou messianismo).

9 Ver Jackson (1989, 1991), Ramos (1990a, p.142-6), Turner (1991a, p.301, 1994, p.26).

dos representantes indígenas que faz eco, por via das ONGs, à ascensão do ambientalismo na sensibilidade política dos países industrializados.¹⁰ Entretanto, seria um erro reduzir esse fenômeno apenas a efeitos ideológicos que perpassam o discurso dos índios, como se estes fossem, “por natureza”, inaptos à posição de sujeito político e eternamente condenados ao papel de personagens em busca de um autor ou ao de ventríloquos oportunistas.¹¹ Ao contrário, nos interstícios das formas canônicas da etnicidade, os novos representantes indígenas desenvolvem uma simbolização política complexa e original que passa ao largo do labirinto de imagens dos índios construído tanto pela retórica indigenista do Estado quanto pela de seus próprios aliados. Mesmo estreitamente articulada ao referencial emblemático da indianidade genérica, essa simbolização nunca se reduz a ela, mantendo sempre a especificidade cultural de cada grupo indígena.¹² Não esqueçamos também que, dentro de cada uma das sociedades que esses líderes representam, existem abordagens diferentes (variações regionais) ou até antagonônicas (facções políticas, indivíduos bilingües *versus* monolíngües, tradicionalistas *versus* “empresários”, líderes *versus* seguidores) quanto à maneira de analisar as situações de contato e de reagir a elas.

Portanto, seria simplista considerar a gênese das etnicidades contemporâneas na Amazônia sob a luz de uma teatralidade alienada ou cínica. Ela revela, longe disso, todo um processo político-cultural de adaptação criativa que gera as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica em que o discurso colonial possa ser contornado ou subvertido.¹³ A intertextualidade cultural do contato nutre-se tanto dessa etnopolítica discursiva quanto das formas retóricas (negativas ou positivas) pelas quais os brancos constroem “os índios”. Porém, ela não se limita apenas às imagens recíprocas de índios e brancos. A autodefinição de cada protagonista alimenta-se não só da representação que constrói do outro, mas também da representação que esse outro faz dele: a auto-representação dos atores interétnicos constrói-se na encruzilhada da imagem que eles têm do outro e da sua própria imagem espelhada no outro.¹⁴

10 Sobre o discurso político indígena na Amazônia, ver Chaumeil (1990), Tilkin Gallois (neste volume), Hendricks (1988, 1991), McCallum (1990), Orlandi (1990, p.209-32), Ramos (1988), Rival (1990) e Turner (1988).

11 A retórica vazia da “autenticidade” que assola o debate sobre a etnicidade tem por origem a reificação simplista das noções de “cultura” ou de “ideologia” (ver Carneiro da Cunha (1986, p.103-7), Clifford (1988, introdução e cap. 12) e Jackson (1989)). Sua manifestação na cena indigenista verifica-se *ad nauseam* no fato de que os líderes indígenas, tão logo se afastem do papel que lhes é imposto, são fatalmente tomados por “insuflados” ou por “cínicos”.

12 A transformação do encontro de índio e ecologistas em protesto contra as barragens do baixo Xingu (Altamira, fevereiro de 1989) em rito tradicional pelos índios Kayapó é um bom exemplo disso (Turner, 1991b, s.d., p.160-6). Sobre as relações entre cosmologia, ecologia e política, ver Whitten Junior (1978).

13 Na necessidade que têm os índios de utilizar a língua da sociedade dominante para expressar as suas reivindicações, temos, num efeito especular, essa afirmação de alteridade nas categorias e no dispositivo de exclusão do outro (Orlandi, 1990, p.221-7).

14 Ver Abercrombie (1990) e Taussig (1987, cap. 12).

O caso Yanomami

O discurso político indígena das últimas décadas se funda em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetivação por meio das categorias brancas da etnificação (“território”, “cultura”, “meio ambiente”) e numa reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato. Nada nos autoriza a separar esses dois registros em nome de uma suposta “autenticidade”, nem a tomá-los por estanques ou antagônicos. Trata-se, ao contrário, de duas faces equivalentes e interdependentes de um mesmo processo de construção simbólica da história imediata. O discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele. Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução das categorias brancas, ele se reduzirá a uma retórica oca; se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural. Em um caso como no outro, a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político. Ao contrário, é a capacidade de executar tal articulação que faz os grandes líderes interétnicos. São esses efeitos de interação e retroação que dão ao discurso político indígena contemporâneo um interesse etnográfico especial.

Em um trabalho anterior, analisei a história de um conjunto de reflexões yanomami sobre os brancos, seus bens e seus poderes, desde os primeiros contatos até a construção da rodovia Perimetral Norte, que atravessou seu território nos anos 1970 (Albert, 1992c). Busquei ali entender como a micro-história das primeiras fases do contato fora reduzida aos termos simbólicos da teoria da alteridade embutida na cosmologia tradicional. Acompanhei assim os esforços especulativos de um pensamento sobre a mudança histórica anterior ao engolfamento dos Yanomami pela fronteira e o processo de etnificação dele decorrente. Dez anos separam esse material etnográfico do que examino aqui: o discurso político de Davi Kopenawa, xamã cuja trajetória interétnica associada ao universo das ONGs indigenistas e ambientalistas, tomou forma durante os anos 1980 na luta pela demarcação das terras yanomami, invadidas por uma feroz corrida do ouro.

Esse intervalo de tempo revela uma verdadeira reviravolta na perspectiva yanomami de pensar sobre o contato interétnico: o abandono de uma simbolização etnocêntrica e “às cegas”, na qual os brancos aparecem como sub-humanos, periféricos e ininteligíveis, em favor de uma simbolização relativista e dependente, que incorpora os dados da etnificação e os modelos brancos da indianidade. Trata-se, em outras palavras, de uma passagem da “resistência especulativa” (discurso sobre o outro para si) à “adaptação resistente” (discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico sobre a alteridade a um discurso político sobre a etnicidade; das categorias de *yanomae thëpë*, “seres humanos”, e *urihi thëripë*, “habitantes da terra-floresta”, às de “índios Yanomami”, “povo da terra”, “povo da floresta”.¹⁵

15 Ver Ramos (1990b, cap. 10), Turner (s.d., p.68). Esse processo de etnificação (a cristalização de um etnônimo e a definição jurídica de um território) tomou corpo durante a campanha lançada pela Comissão de Criação do Parque Yanomami (CCPY) contra o projeto de desmembramento das terras yanomami (1978-1992). Ele está sendo progressivamente retomado pelos Yanomami desde os anos 80. A expressão “adaptação resistente” vem de Stern (1987).

Mas é sobre os temas “ecológicos” do discurso político de Davi que focalizarei minha atenção. Em primeiro lugar, porque eles têm ali um grande destaque – o que se explica, obviamente, pela tragédia humana e cosmológica que representa para os Yanomami a espantosa destruição do seu hábitat pela atividade garimpeira. Em segundo lugar, porque, reforçando a legitimidade do discurso legalista dos anos 1970 e ampliando o seu âmbito, o ambientalismo dos anos 1980 passou a ser o idioma político dominante do movimento indigenista (Turner, 1993). Por fim, esse discurso tem interesse por seu efeito de desconstrução cultural da fronteira: como crítica xamânica do fetichismo do ouro, é claro, mas, o que é ainda mais interessante, como *reverse anthropology* (Wagner, 1981, p.31) do ecologismo pós-moderno. Assim, se o discurso da indianidade genérica adere à retórica e ao espaço político do ambientalismo, as sociedades indígenas específicas estão muito longe de aceitar as suas premissas culturais e históricas. Temos aqui, portanto, um “mal-entendido produtivo” (Sahlins, 1981, p.72) entre as vítimas autóctones da destruição da Amazônia pelo “sistema mundial” e cidadãos do Ocidente traumatizados pelas grandes catástrofes industriais das décadas de 1970-1980.

Etnografia e turbulências¹⁶

Do London Metal Exchange a Paapiú

Dos quase dez mil Yanomami que vivem no Brasil, mais de sete mil ocupam a parte ocidental do Estado de Roraima. Região amazônica atípica, penosamente sustentada por verbas federais de 1965 a 1985, Roraima não passou durante muito tempo de uma anêmica fronteira de povoamento com objetivos geopolíticos, desprovida de bases econômicas dignas desse nome: afligido por solos pouco férteis, com a capacidade pecuária de seus campos naturais saturada desde os anos 40, e de riquezas minerais de acesso muito difícil, o Estado ainda cochilava em sua capital de 43.000 habitantes (1980), enquanto o resto da Amazônia já se havia transformado em um campo de batalha econômico e social em rápido crescimento (Abers & Lourenço Pereira, 1992). Essa letargia preservou os Yanomami do pior até 1987.¹⁷

A Amazônia das malhas viárias e dos projetos de colonização dos anos 1970 foi submersa, a partir do início da década seguinte, pela corrida aos garimpos de cassiterita, de pedras preciosas, e sobretudo de ouro. Tudo começou em 1979, com uma alta da taxa da onça de ouro (31,1 gramas) que atingiu um recorde histórico de 850 dólares na bolsa de Londres no começo

16 Ver Lévi-Strauss (1983, p.1231) sobre a “etnologia das turbulências”.

17 O sul do território yanomami foi, porém, atingido duramente, ainda que provisoriamente, pela abertura abortada da Perimetral Norte entre 1973 e 1976 (Ramos, 1979).

de 1980 (de 1943 a 1973, havia oscilado entre 35 e 42 dólares).¹⁸ Em poucos anos, a garimpagem passou ao *status* de atividade econômica dominante na Amazônia, ocupando cerca de meio milhão de garimpeiros e produzindo, em 1987, aproximadamente cento e vinte toneladas de ouro, colocando o Brasil em terceiro lugar na produção aurífera mundial, depois da África do Sul e da ex-União Soviética. Essa corrida do ouro na Amazônia dos anos 1980 passaria a ser o *boom* extrativista mais importante da região desde o auge da borracha.¹⁹

Apenas balbuciante em Roraima até 1986, a fronteira do ouro acabou explodindo no coração do território yanomami em Paapiú, um posto indígena da Funai no alto rio Mucajaí. Em agosto de 1987, os garimpeiros assassinaram quatro líderes indígenas que lhes bloqueavam o acesso às jazidas de ouro da região, e a invasão maciça começou. Em 1989, já havia no território yanomami em Roraima de trinta a quarenta mil garimpeiros explorando cerca de cento e cinquenta garimpos servidos por oitenta e duas pistas de pouso clandestinas.²⁰ Como se pode imaginar, o impacto epidemiológico e ecológico dessa invasão foi trágico para os Yanomami, cercados em suas próprias terras por aqueles a quem denominaram *urihi wapopë*, “os comedores de terra, comedores de floresta”: violência e doenças (malária, gripe, sarampo, coqueluche, hepatite, tuberculose etc.) que provocaram mais de mil mortes; poluição da rede hidrográfica, caça e desmatamentos indiscriminados, que aniquilaram toda a atividade produtiva.²¹

Um genro estratégico

Nascido no início dos anos 1950, Davi deixou a sua região de origem, o alto rio Toototobi (Amazonas), depois da morte de sua mãe (1967) numa epidemia de sarampo trazida para a área pela filha de um casal de missionários evangélicos da Novas Tribos do Brasil. Alfabetizado em sua língua para ler a Bíblia, Davi deixou então, com raiva no peito, “as palavras de Deus” (*teosi thē ā*) por aquelas da fronteira regional, tornando-se, nos anos 1970, intérprete da Funai. Um intérprete acochado desde a infância por sonhos enigmáticos que seu padras-to,²² guerreiro e xamã de grande reputação, interpretou como apelos de uma vocação xamânica promissora.

No fim dos anos 1970, Davi trabalhava no posto Demini, nova base no sul do território yanomami que a Funai instalara num acampamento recém-abandonado da Camargo Corrêa, construtora da Perimetral Norte. O chefe desse posto estimulava várias comunidades da região a se mudar para as suas imediações. Uma dessas comunidades, situada no rio Mapulaú,

18 Ver Gray (1986, p.42-5) e Lourenço Pereira (1990, p.148-54).

19 Ver Cleary (1990, p.2-5) e Abers & Lourenço Pereira (1992, p.9).

20 Ver CCPY (1989), Feijão & Pinto (1990) e MacMillan (1995).

21 Ver Albert (1990a, 1994).

22 Davi perdeu o pai quando era ainda bebê e foi criado pelo segundo marido de sua mãe.

começou a se interessar pelas manobras de atração. Seu isolamento havia acabado brutalmente em 1973 com uma epidemia que a reduziu a um terço. A partir daí, seu “grande homem” (*pata t’hë*), Lourival – que já havia tido contatos episódicos com agentes da Funai no Mapulaú –, entendeu que seria fundamental garantir a seu grupo acesso não apenas às ferramentas, como no passado, mas também aos remédios dos brancos. A criação do posto Demini, onde Davi tinha emprego permanente, pareceu-lhe a oportunidade que procurava. Deixou-se então “atrair” e, estrategista sagaz, deu a Davi uma de suas filhas em casamento, antes de empreender a tarefa de iniciá-lo no xamanismo. Como a relação hierárquica entre sogro e genro é o suporte e o modelo da autoridade política yanomami, Lourival transformou Davi em seu dependente, conseguindo, assim, “capturar” o benefício de seu papel de intérprete.²³ Essa sutil subversão política acabou por solapar as bases de autoridade dos chefes de posto, que se sucederam no Demini sem conseguir controlar os Yanomami. A situação chegou a tal ponto que a administração regional da Funai decidiu nomear Davi como chefe do posto.

A estratégia de Lourival foi, portanto, duplamente coroada de êxito. Conquistando o domínio dos termos da relação interétnica por meio do jogo político tradicional, garantiu a seu grupo as vantagens de uma associação com um posto da Funai (trocas, medicamentos, transporte), neutralizando ao mesmo tempo a estrutura de dependência paternalista que essa associação geralmente implica. Além disso, graças à iniciação xamânica de David, abriu com este um espaço comum de interpretação das realidades do contato e de elaboração de um discurso de defesa dos interesses yanomami que fosse inteligível fora do grupo. Essa aliança de competências cosmológicas e interétnicas é uma manifestação exemplar da dupla articulação do novo discurso político indígena, articulação que, portanto, não produz necessariamente uma divisão entre líderes indígenas “antigos e modernos”.

Essa colaboração intelectual revelou-se de uma notável eficiência político-simbólica em um contexto internacional em que a Amazônia se tornou a cena emblemática e fantasmática da crise ecológica planetária do “desenvolvimento”, e no qual o discurso ambientalista propagado pela mídia assumiu cada vez mais tonalidades milenaristas e apocalípticas.²⁴ As declarações de Davi contra os garimpeiros, sustentadas, de um lado, por sua experiência dos discursos brancos sobre a indianidade (missionários, indigenistas oficiais e não-governamentais, ambientalistas) e, do outro, pelo saber xamânico de seu sogro, foram difundidas, no fim dos anos 1980, pelos meios de comunicação de massa no Brasil, Estados Unidos e Europa ocidental, a ponto de levar o governo brasileiro a assinar um decreto de demarcação das terras yanomami, pouco antes da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, no Rio de Janeiro, em 1992 (Albert, 1992b).

23 Da mesma maneira, os “grandes homens” achuar costumam transformar os monitores bilingües em genros dependentes (Taylor, 1981, p.661)

24 Sobre a mitologia amazônica do ambientalismo francês, ver Lipietz (1990). Sobre o milenarismo protestante do movimento ambientalismo norte-americano, ver Zencey (1989) e Howard (1992).

Da observação participante à “participação observante”²⁵

O processo de emergência dos índios como sujeitos de sua história e de sua imagem, ao longo das últimas décadas, tem modificado notavelmente as perspectivas de análise e os campos de estudo da antropologia da Amazônia (Taylor, 1992). Tem também subvertido – talvez isso tenha sido menos enfatizado – as condições do “campo” e da “situação etnográfica”.²⁶ O processo de auto-objetivação cultural que os povos indígenas desencadearam para sustentar seus projetos de territorialização e autonomia social faz hoje do discurso etnográfico um meio, às vezes decisivo, de viabilização desses projetos (Turner, 1991a, p.304-12). Os antropólogos e suas competências de mediação interétnica – além de seu papel habitual de fonte de bens de troca e de informações – aparecem para os índios, nesse contexto, como canais privilegiados de uma estratégia política de controle das representações de si por meio do espelho cultural da fronteira (Tilkin Gallois, 1991, p.22). Essa “mediação etnográfica” da etnicidade opera, geralmente, em dois registros: como modo de restituição da especificidade cultural do discurso político indígena e como teste da comunicabilidade interétnica dos temas que veicula. Seu dialogismo político certamente contribui para catalisar a reflexividade cultural que subjaz à auto-afirmação étnica propagada pelos líderes indígenas. Para os antropólogos, por sua vez, ela traz a possibilidade de subverter a mitologia cientificista da “observação participante” (Albert, 1995, 1997a), oferecendo novas perspectivas teóricas ao abrir a análise do simbolismo (“cultura”, “representações”) para o político e a história.

Os ditos de Davi, produzidos aqui como “material etnográfico”, têm sua origem numa tal situação em que passei de “observador participante” a “participador observante” acompanhando sua luta pela demarcação da terra indígena yanomami ao longo dos anos e assessorando o projeto de saúde que ele criou na área, com a CCPY, a partir de 1990. Depois de uma tese consagrada ao sistema ritual yanomami (Albert, 1985), meu interesse etnográfico orientou-se para as representações associadas ao contato interétnico. Constando, entre 1985 e 1989, o espaço cada vez maior que os temas cosmológicos ocupavam no discurso político de Davi, decidi entrevistá-lo sobre o assunto. Na época, visitas ao campo na área do Projeto Calha Norte estavam interditadas aos antropólogos pelos militares (Albert, 1992a). As primeiras fitas me foram gravadas por Alcida Rita Ramos durante uma visita de Davi a Brasília, em dezembro de 1989, quando ele assistiu a uma edição do *Globo Repórter* focalizando o contrabando do ouro de Roraima, de sua extração nos garimpos nas terras yanomami à rede internacional de seus compradores.

Essa gravação era um longo relato em yanomami das trágicas conseqüências da corrida do ouro, entrecortado por uma veemente profecia xamânica. Davi pedia-me também para

25 Sobre a noção de *observant participation*, ver Turner (1991a, p.309) e Albert (1995,1997a).

26 Sobre a noção de “situação etnográfica” (alusão à “situação colonial” de Balandier), ver Zempléni (1984).

divulgar as suas palavras e participar em seu projeto de saúde.²⁷ As gravações continuaram nos anos seguintes, ao sabor de várias intempéries políticas, feitas em malocas e acampamentos na mata, em escritórios de ONGs e em corredores de repartições públicas em Brasília. Nesse trabalho de campo conduzido aos trancos e barrancos, Davi rapidamente ultrapassou meu projeto etnográfico inicial ao me recrutar para conferir às suas palavras o poder de um livro.

As reflexões de Davi que comento aqui foram extraídas do primeiro manuscrito oriundo desse trabalho. Elas são, de um lado, o produto de uma inversão do processo de tradução antropológica (da informação etnográfica à mensagem política) e, de outro, de uma reelaboração das concepções xamânicas tradicionais (do saber cosmológico ao discurso étnico). A etnografia que essas reflexões nos propõem é, portanto, um sinal dos tempos, a resultante de um diálogo triangular entre um “grande homem” tradicional, um porta-voz do movimento indígena e um antropólogo. Davi, mediador intercultural por excelência, está no vértice deste dispositivo político de representação interétnica, dispositivo esse que resulta de um duplo desvio de interpretação no qual ele ocupa, simultaneamente, a posição de objeto – como intérprete desencaminhado pelo xamanismo – e de sujeito – como desencaminhador do etnógrafo pelo ativismo.

Ecologia cosmológica e predação mercantil

Demarcar a terra, proteger a floresta

Todo o discurso de Davi, que reivindica o direito dos Yanomami a manter o uso exclusivo de seu território tradicional definido como “terra indígena”, apóia-se na expressão *urihi noamãi*, que significa tanto “recusar-se (a entregar)” como “proteger” (*noamãi*) “a terra, a floresta” (*urihi*). Em geral, ele traduz essa expressão em português, dando-lhe ora uma conotação jurídica (“demarcar a nossa terra indígena”), ora uma ressonância ambientalista (“proteger a nossa floresta”).

Além dessas adaptações aos imperativos da comunicação interétnica, o campo semântico de *urihi* inclui uma série de denotações histórico-políticas inclusivas e contextuais: região natal ou de residência do indivíduo (*ipa urihi*), região de origem ou área de ocupação de uma comunidade (*kami yamakã urihipê*), hábitat dos “seres humanos” (*yanomae thëpë urihipê*) oposto ao dos “estrangeiros, inimigos, brancos” (*napë thëpë urihipê*). Esse campo semântico tem também uma indissociável conotação metafísica. Todos os hóspedes e constituintes dessa “terra-floresta” são dotados de uma “imagem essencial” (*utupë*) que os xamãs podem

27 Fizemos depois uma entrevista filmada em vídeo, condensando os temas dessas primeiras fitas, em março de 1990, para o CEDI (Kopenawa & Albert, 1991).

“fazer descer” (*it^homãĩ*) sob a forma de espíritos auxiliares (*xapiripë*) responsáveis pela ordem cosmológica dos fenômenos ecológicos e meteorológicos (migração da caça, fertilidade de plantas silvestres, controle da chuva, alternância das estações...).

Para Davi, portanto, “proteger a floresta” ou “demarcar a terra” não significa unicamente garantir a perenidade de um espaço físico imprescindível para a existência física dos Yanomami. É também preservar da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua existência cultural como “seres humanos” (*yanomae t^hëpë*). Nesse sentido, a atividade dos garimpeiros representa uma subversão mortífera da ordem do mundo e da humanidade estabelecida por Omama, o demiurgo yanomami,²⁸ após o ciclo de transformações descontroladas dos ancestrais animais da primeira humanidade (*yaroripë*):

Eu sou Yanomami, um filho de Omama que nos criou, faz muito tempo, quando os brancos não estavam aqui. Criou a nós e criou a floresta com os rios e o céu ... Antes, os ancestrais animais se metamorfoseavam sem parar ... O que eu sei são as palavras que ele deixou ... Omama criou nossa floresta, mas os brancos a maltratam, é por isso que queremos protegê-la. Se não fizermos isso, vamos desaparecer. É isso que eu penso. Eu cresci, tornei-me adulto e aprendi a língua dos brancos. É por isso que eu lhes falo, para defender a floresta e impedir que a gente desapareça.

Ver, saber

A avidez dos garimpeiros pelo ouro – chafurdando dia e noite na lama, “comendo a terra da floresta como espíritos-queixada” (*warëripë*)²⁹ – e as febres mortais que espalham propõem um trágico enigma para os Yanomami. Davi atribui essa violência predatória, em primeiro lugar, à ignorância dos brancos, à “escuridão confusa” de seu pensamento “plantado nas mercadorias”. Dessa maneira, ele sublinha o antagonismo irredutível entre dois modos de conhecimento, o dos “estrangeiros, inimigos”, que tem suas raízes na escrita, e o dos Yanomami, fundamentado na visão – conhecimento xamânica:

Nós, Yanomami, que somos xamãs, sabemos. Vemos a floresta. Depois de tomar o poder alucinógeno de suas árvores, nós vemos. Fazemos os espíritos da floresta, os espíritos xamânicos, dançarem suas danças de apresentação. Vemos com nossos olhos. Depois de “morrer” sob o poder do

28 Sobre o ciclo mitológico consagrado a Omama e a seu irmão malvado, Yoasi, ver Albert (1990b).

29 Os garimpeiros destruíram os solos de aluvião com jatos de água de alta pressão e sugam o cascalho com motobomba. Para uma descrição detalhada das técnicas de garimpagem na Amazônia, ver Feijão & Pinto (1990, p.9) e Cleary (1990, p.19).

alucinógeno, vemos a “imagem essencial” da floresta. Vemos o céu sobrenatural. Nossos ancestrais o viam antes e nós continuamos a vê-lo. Nós não estudamos nem vamos à escola. Vocês, brancos, vocês mentem. Não conhecem as coisas. Vocês acham que as conhecem, mas só vêem os desenhos de sua escrita.³⁰

A escrita é, pois, um simulacro de “visão” que só remete ao domínio dos manufaturados e das máquinas do qual os Yanomami estão excluídos. É um saber desprovido do “ver” xamânico da “imagem essencial” (*utupê*), do “sopro” (*wixia*) e do “princípio de fertilidade” (*nê rope*) que fazem a “beleza” da floresta. Este “saber-ver”, só alcançável pelo efeito dos alucinógenos e ampliado pelo sonho, opõe-se ao *savoir faire* predatório dos brancos, para quem a floresta não passa de cenário inerte, “criado à toa”, diante do qual eles se comportam como “inimigos”. A opacidade e o mutismo cosmológico dessa “floresta morta” são o que Davi quer desmentir pelo discurso xamânico que legitima suas reivindicações territoriais. A vocação dessa política xamânica é, antes de mais nada, a de denunciar o pensamento “esquecido” e mortífero dos brancos:

Os garimpeiros são hostis a nós porque são como espíritos maléficos; são filhos de comedores de terra-floresta. Eles dizem que nós somos ignorantes, mas estão errados. É o contrário. Somos nós que sabemos das coisas e que protegemos a floresta. Somos amigos da floresta porque nossos espíritos xamânicos são os seus guardiães ... São eles que nos fazem pensar direito e ficar lúcidos. Quando estão perto de nós, fazem crescer nossa mente, fazem-na ir longe. Nosso pensamento não é fixado em outras palavras. É fixado na floresta, nos espíritos xamânicos ... Os brancos não conhecem esses espíritos, nem a imagem do princípio de fertilidade da floresta. Eles acham que ela só existe à toa, por isso a destroem.

Mitologia metálica

O que Davi revela por trás da ignorância dos “comedores de terra-floresta” é a relação cosmológica entre a extração do ouro nas terras yanomami e as epidemias que despovoam a floresta. O ouro, “coisa escondida no interior da terra, embaixo da água dos rios”, é uma matéria quente e perigosa, um antialimento. Essa caracterização xamânica do ouro fundamenta-se numa breve referência mitológica que relata como Omama, o demiurgo, escondeu os metais embaixo da terra, a fim de proteger os humanos de suas propriedades patogênicas:

O ouro e os outros minérios que não conheço Omama encontrou e depois escondeu embaixo da terra para que ninguém mexesse com eles. São coisas que não se comem. Só deixou de fora aquilo

30 Sobre uma oposição semelhante no discurso político Shuar, ver Hendricks (1991). O alucinógeno em questão (*yākōana*) é tirado da resina de árvores *Virola* sp., cristalizada e pulverizada. Para designar a escrita, Davi usa o termo *oni*, que se reporta a um motivo de pintura corporal formado de pequenos traços sucessivos.

que comemos ... Estes minérios ninguém os come, são coisas perigosas. Só provocam doenças que se alastram e matam todo mundo, não somente os Yanomami, mas os brancos também.

Essa extensão mitológica retoma e renova uma associação, sem dúvida muito antiga, entre as ferramentas de metal e Omama. Os fragmentos metálicos usados no passado remoto pelos Yanomami para fabricar machadinhas (*haowatima*) eram, de fato, considerados como objetos abandonados por Omama em sua fuga (Albert, 1990b, p.302). Para tornar coerente essa inovação mitológica relativa aos metais patogênicos, Davi reelabora assim, ao longo de seu discurso contra a garimpagem, um mito que associa Omama à origem das plantas cultivadas e das ferramentas agrícolas.³¹ Nesse mito, Omama pesca a filha do monstro aquático *Tëpëresikî* (às vezes associado à sucuri) e casa com ela. *Tëpëresikî* decide ensinar-lhe o uso das plantas cultivadas para que possa alimentar sua filha.³² Assustado com o barulho que o sogro faz ao se aproximar da casa, Omama esconde-se, tomando a forma de uma barra de ferro, metal (*pooxikî*) encontrado no chão da mata sob a forma de "fragmentos do céu caído nos primeiros tempos". É com uma tal barra de ferro que mais tarde ele vai furar a terra para fazer jorrar água, criando, assim, a rede hidrográfica que banha as terras yanomami.³³

Mas Omama acabará enterrando esse metal perigoso nas profundezas da terra, com exceção de algumas ferramentas que fez com ele e deixou para os ancestrais yanomami. O metal que Omama enterrou é o "pai do minério", "a ossatura da terra", "os pés/raízes do céu", um tipo de *axis mundi* metálico. O ouro e a cassiterita são formas fracas desse "minério forte". O verdadeiro "metal de Omama", que os brancos procuram além dos minérios de superfície, só é acessível aos *napë wakaripë*, os "brancos espíritos tatu-canastra", ou seja, as companhias mineradoras.

A lógica retrospectiva e as operações estruturais desses processos de extensão e de reconfiguração mitológica são muito característicos da criatividade analógica que permite aos xamãs amazônicos atualizar constantemente a mitologia de seu grupo, em função das novidades e contingências da história imediata.³⁴ Esse trabalho simbólico não é, de modo algum, uma forma do que, por convenção, se costuma chamar de "mudança cultural". Ao contrário, trata-se do que há de mais "tradicional" nas tradições das sociedades indígenas da Amazônia. Longe de ser um *corpus* canônico, a mitologia desses grupos é um saber narrativo contra a entropia, um perpétuo tecer da legitimidade cosmológica do real (Overing, 1990). Trata-se de um processo de construção permanente da relevância da experiência a partir do "ver" xamânico da cena primitiva das origens da Lei (social, cósmica). Nesse sentido, poder-se-ia dizer da mitologia yanomami o que foi dito da cosmologia araweté: que ela é, em grande medida, o

31 Bastão de cavar e machado de pedra, ver Albert (1990b, p.398).

32 O tema da aquisição das plantas cultivadas de um sogro aquático encontra-se na Amazônia, das Guianas (Rivière, 1969, p.259-61) ao alto Rio Negro (Hugh-Jones, 1979, p.296-7).

33 Sobre uma versão anterior desse mito, em que o instrumento é um bastão de cavar feito de lenho de palmeira, ver Albert (1990b, p.405-7).

34 Sobre isso, ver Hugh-Jones (1988, p.148-9) e Townsley (1988, p.151-3).

resultado contingente, filtrado pelos limites da memorização coletiva, da criatividade xamânica (Viveiros de Castro, 1992b, p.87).

Febres do ouro e efeito estufa

A caracterização das propriedades patogênicas do ouro (e dos outros metais)³⁵ reporta-nos a uma temática conhecida do pensamento yanomami sobre os efeitos epidemiológicos do contato: o que temem destas “coisas da escuridão da terra” são, antes de tudo, suas emanações deletérias, as “epidemias-fumaça” (*xawara wakëxi*) que são suscetíveis de emitir e propagar. Já analisei longamente a história dessa associação simbólica entre objetos dos brancos e a fumaça/cheiro patogênico que está sempre presente nas representações yanomami do contato (Albert, 1992c). Apenas lembrarei aqui que esta associação surgiu a partir da coincidência entre aquisição dos objetos metálicos e epidemias de infecção respiratória, sob a forma de “fumaça do metal (dos terçados)”.³⁶ Depois de meio século de transformações diversas, essa associação reaparece no discurso de Davi como “fumaça do ouro” (*oru wakëxi*), “fumaça do minério/metall” (*minerio wakëxi* ou *pooxikî wakëxi*) e, por fim, “doença do minério”. Sua força é ainda tão grande que ele chega, muitas vezes, a usar a palavra *xawara* (epidemia) como sinônimo de minério (*pooxikî*).

Enquanto for conservado no frio das profundezas da terra, o ouro é inofensivo. Mas, não contentes em extraí-lo, os garimpeiros ainda o queimam e o expõem ao sol em latas de metal.³⁷ Esse aquecimento “mata” o ouro e o faz “exalar” uma fumaça pestilenta que se propaga em todas as direções. Esse calor patogênico afeta não só os seres humanos, mas também a floresta, que vê seu “sopro” esvair-se e seu “princípio de fertilidade” fugir, tornando-se inabitável para seus donos, os espíritos xamânicos (que “possuem” a floresta).

Para Davi o uso do ouro pelos brancos é meramente ornamental (dentes, anéis e cordões). Trata-se, portanto, essencialmente, da matéria-prima de certas *mathipë* (objetos preciosos, manufaturados). Por essa via ele associa a fumaça do ouro às emanações de outras matérias-primas (minérios e combustíveis) que os brancos tiram do subsolo e transformam, por fusão ou combustão, em *mathipë* nos fornos de suas fábricas. Enquanto a fumaça do ouro manipulado *in situ* provoca uma contaminação local, a fumaça das outras matérias-primas espalha suas exalações patogênicas (*minerio wakëxi*) até queimar o “peito do céu”, o qual, sendo atingido em sua essência sobrenatural, “morre de epidemia, como os Yanomami,

35 Ver as elaborações cosmológicas sobre “doença do ouro” na Nova Guiné analisadas por Clark (1993).

36 O tema dos manufaturados patogênicos, combinado ou não ao da fumaça do metal, é muito freqüente na Amazônia. Ver neste volume Erikson e Tilkin Gallois, respectivamente sobre os Matis e Waiãpi, e Hill & Wright (1988, p.93), sobre os Wakuénai.

37 Os garimpeiros recolhem o pó de ouro com mercúrio e queimam o amálgama para obter pepitas. Esse processo libera um gás esbranquiçado extremamente tóxico (Cleary, 1990, p.20-1)

como a floresta”.³⁸ A concepção de tal contaminação generalizada desemboca numa extensão máxima do campo semântico de *urihi*, “terra-floresta”, que, associado à noção xamânica de “céu-espaço cosmológico” (*hutukara*) – a terra é também um “céu” que caiu nos primeiros tempos –, torna-se *urihi pata* “grande floresta, universo”, que Davi traduz em português como “mundo inteiro”:

Esta fumaça-epidemia atinge o “mundo inteiro” ... O vento leva-a até o céu. Quando chega lá, seu calor queima-o pouco a pouco e ele fura. O “mundo inteiro” é então ferido como se estivesse queimado, como um saco de plástico derretendo no calor.

Pela primeira vez na história do contato yanomami, esse novo avatar do motivo da “fumaça do metal” foi produzido num processo de cotejo e confronto com o discurso dos brancos. Não se reduz, portanto, a um simples efeito de permutação simbólica que o assimilaria às suas transformações anteriores (Albert, 1992c). O sentido de “epidemia-fumaça” (*xawara wakêxi*), oriundo da idéia pré-contato de fumaça de feitiçaria guerreira, chegou até a noção de fumaça das ferramentas e depois a de fumaça dos objetos manufaturados em geral. No discurso de Davi ele tem um novo desdobramento sob a forma de “fumaça do ouro”. Mas essa aparente continuidade, posta à prova pela retórica ambientalista dos seus interlocutores brancos, dissimula uma mutação interna radical. “Epidemia-fumaça” passou a incorporar, primeiro, a noção de “fumaça do ouro”, em seguida, a de “fumaça do minério”, depois englobou a idéia de “fumaça das fábricas” e, por fim, chegou a assimilar o conceito de “poluição”. A extensão do campo semântico de *xawara wakêxi*, de poder patogênico a poluição industrial, envolveu essa expressão num deslizamento neológico que a conduziu de uma interpretação epidemiológica da alteridade dos brancos – que ainda persiste – a uma crítica cosmológica de sua atividade econômica: de uma metáfora tradicional da hiperpredação pela feitiçaria guerreira (associada aos efeitos do timbó na pesca) a uma tradução xamânica do efeito estufa.

O canibalismo da mercadoria

As fumaças patogênicas da “doença do minério” constituem apenas a aparência visível aos “olhos de fantasma” da “gente comum” (*kuapëra t^hëpë*). Por trás dela, desenrola-se a caça canibal do “espírito da epidemia”, *Xawarari*,³⁹ que só pode ser detectada pelos espíritos auxiliares dos xamãs:

38 Davi atribui à extração de minérios outros efeitos ecológicos e cosmológicos: destruturação do solo, desestabilização do “peito do céu”, mutações climáticas etc. Estes temas, que têm menos relevo em suas falas do que o da “doença do minério”, não serão abordados neste trabalho.

39 *Xawarari* vale aqui para uma classe de espíritos, os *xawararipë*, “espíritos da epidemia”.

A epidemia *xawara* é um espírito maléfico que mata e come nossos filhos ... Ele tem fome de carne humana ... Mata as pessoas e as come ... Moqueia-as como se fossem macacos. Só pára de matar depois que juntou bastantes vítimas. Então, mal acaba de comer toda essa gente, todas essas crianças, começa a atacar outras. É faminto de carne humana, não quer nem caça nem peixe, só gosta mesmo é da banha do Yanomami.

Xawarari, como bem se pode imaginar, tem a aparência de um branco, e todos os detalhes de suas macabras expedições ressaltam essa identidade: tem capangas para capturar suas vítimas, corta suas gargantas com terçado, arranca a pele para fazer rede, frita-as em grandes fornos de farinha, joga as entranhas a seus cães de caça, moqueia os cadáveres e os guarda em caixas de madeira ou em latas de conserva. A figura dos brancos como espíritos canibais, onipresente na Amazônia, assombra o imaginário yanomami sobre o contato interétnico desde suas origens, por meio de diversas transformações simbólicas e conforme diferentes graus de literalidade. Ela tem suas raízes numa concepção tradicional de alteridade ontológica e social formulada em termos de relações de predação, também clássica na região (Albert, 1992c). Não voltarei aqui a este ponto; deter-me-ei apenas no enigma que subjaz a esse sistema, enigma que a metáfora insistente dos brancos canibais – retomada sem trégua desde os primeiros contatos travados à sombra das manufaturas patogênicas – se esforça em resolver.

O termo *matihipê*, hoje aplicado essencialmente aos objetos dos brancos, referia-se mais especificamente, no passado, aos ornamentos de plumas e ossos dos mortos (ou cabaças contendo cinzas mortuárias) – a bens cerimoniais preciosos, portanto. Os bens manufaturados, por sua semelhança superlativa com objetos yanomami ou por seu extremo exotismo, foram subsumidos sob essa designação e logo a colonizaram quase totalmente. *Matihipê* passou a equivaler a “mercadorias”.

As *matihipê* tradicionais são bens trocados durante os grandes ritos intercomunitários *reahu* quando as formas de reciprocidade desses intercâmbios instituem os participantes como parceiros cerimoniais e políticos (Albert, 1985, cap. 12). Fora das relações sociais construídas por esses intercâmbios, as *matihipê* são apenas o significante de uma ausência, a ausência de uma relação que se deve obliterar. Os ornamentos e os outros bens dos mortos, por carregarem em vão o “rastro de seu toque”, são meticulosamente destruídos durante o funeral. As cinzas dos mortos são ingeridas ou enterradas para serem “postas no esquecimento”, no anonimato do chão da floresta. A nenhum desses “objetos preciosos” é dada a legitimidade de se livrar desses vínculos para se tornar valor autônomo: excluídos da circulação que lhes confere eficácia social intra e intercomunitária (alianças matrimoniais e/ou políticas), eles são fadados ao aniquilamento. O destino das mercadorias dos brancos é selado do mesmo modo.

Portanto, o valor de intercâmbio simbólico das *matihipê* determina-se, literalmente, em relação à morte: “dá-se porque se morre”.⁴⁰ Inversamente, ao destruí-las, frisa-se que é a perspectiva insustentável de sua autonomia *post mortem* que as destina a uma circulação

40 Sobre a noção de intercâmbio simbólico que me inspira aqui ver Baudrillard (1972, p.61-3, 148, 267).

ininterrupta entre os vivos: diz-se que não se pode “possuí-las com firmeza” porque “elas não morrem e ficam sozinhas no chão depois da morte”. É como se, circulando, assumissem por antecipação a morte de seus donos, frustrando, assim, o destino de obliteração que esta encerra (“não se as leva consigo quando se morre”, elas são “jogadas aos outros”); como se, ao não circular, quisessem negar em vão a mortalidade humana (diz-se “você é avarento, mas vai morrer do mesmo jeito”). Daí a perplexidade dos brancos ante o aparente paradoxo da avidéz com que os Yanomami procuram adquirir suas *matihipê* (chocados, na verdade, com a acumulação) e, ao mesmo tempo, do pouco caso com que tratam suas posses (atados, como estão, ao dever de trocá-las continuamente).⁴¹

Contrapondo-se a essa ordem da reciprocidade simbólica em que a morte e a destruição de bens alicerça a troca, está a ordem do valor e da acumulação da economia privada (Mauss, 1967, p.131). Como salienta Davi, enquanto os garimpeiros se matam uns aos outros para possuir o ouro e tiram os cadáveres ao frio da terra, os Yanomami fazem guerra para vingar os seus mortos, cujas cinzas funerárias eles dão aos seus aliados para enterrar na fogueira doméstica.⁴² “Os Yanomami pranteiam os homens generosos porque as suas cinzas valem mais do que ouro”. Talvez seja a estranheza inquietante dessa alteridade radical diante da morte e do objeto que vemos refletir-se nas macabras caçadas do espírito Xawarari que assombram as visões dos xamãs yanomami. Essa figura do ouro canibal seria, assim, uma forma de crítica xamânica do fascínio letal daquilo que Marx designou como “o deus das mercadorias”.⁴³

Apocalipse xamânico

A conseqüência da propagação generalizada da “epidemia-fumaça” do ouro é, para Davi, o extermínio dos xamãs, reduzidos à impotência e aniquilados pela captura de seus espíritos auxiliares:

Nossos espíritos auxiliares tentam atacar e afugentar a epidemia xawara, mas ela só se afasta um pouco e depois volta rápido ... nós tentamos destruí-la, mas é muito dura, resistente como borracha. Quando é atacada, nem sente os golpes. Ao contrário, ela se apodera dos espíritos xamânicos que tentam atingi-la e com isso destrói os pais deles, os xamãs.

O fracasso do xamanismo diante dos poderes patogênicos liberados pelos brancos define a verdadeira magnitude das conseqüências da corrida do ouro – a instauração de uma crise escatológica e de um movimento brutal de entropia cosmológica:

41 Ver sobre isto Hugh-Jones (1992, p.42-3).

42 Ou para beber, se forem cinzas de crianças.

43 Marx (1957, p.91). Sobre esta idéia de crítica indígena do fetichismo da mercadoria, ver Taussig (1980, cap. 1) e Wagner (1981, cap. 2).

Quando todos nós tivermos desaparecido, quando todos nós, xamãs, tivermos morrido, acho que o céu vai cair. É o que dizem nossos grandes xamãs. A floresta será destruída e o tempo ficará escuro. Se não houver mais xamãs para segurar o céu, ele não ficará no lugar. Os brancos são apenas engenhosos, eles ignoram o xamanismo, não são eles que poderão segurar o céu ... Não são só os Yanomami que morrerão, mas todos os brancos também. Ninguém escapará à queda do céu. Se morrerem os xamãs que o mantêm no lugar, ele cairá mesmo. É o que dizem nossos anciãos. Nossos grandes xamãs e nossos anciãos estão morrendo um após outro, isso me desespera. Os brancos destroem nossa floresta e nossos anciãos morrem todos, pouco a pouco, de epidemia. Isso me dá raiva.

Essa profecia apocalíptica constrói-se a partir da inversão de vários mitos yanomami que associam a queda do “céu dos primeiros tempos” (que deu origem à terra atual) à morte dos grandes xamãs ancestrais, quando seus espíritos auxiliares “órfãos”, enfurecidos por esse luto, retalharam o céu com suas armas sobrenaturais, até que ele cedeu sob o próprio peso (Albert, 1990b, p.35-6). Uma nova vingança dos espíritos xamânicos, amplificada pela aniquilação dos xamãs, ameaça dessa vez provocar um cataclismo que trará o fim à humanidade atual:

Meus espíritos xamânicos me dizem: “Não se desesperem, nós vingaremos vocês! Vamos arre-bentar o céu e todos morrerão!”. Se todos os Yanomami desaparecerem, eles cortarão o céu que cairá. Então, todos os brancos – os garimpeiros, o governo, os militares – desaparecerão também! Já aconteceu, o céu caiu nos primeiros tempos. Quem vivia naquela época desapareceu e nós tomamos o seu lugar.

O único meio de evitar a queda do céu é continuar com o trabalho xamânico: somente os espíritos dos xamãs vivos podem deter a violência dos espíritos dos xamãs mortos. Legado de Omama, o xamanismo é um ver-saber estratégico para a contenção dos poderes entrópicos da alteridade cosmológica e social; para isso, socializa certas figuras dessa alteridade sob a forma de entidades auxiliares, numa espécie de homeopatia simbólica generalizada.⁴⁴ Sua derrocada levará inexoravelmente a sociedade e o universo de volta ao caos pré-humano. O colapso do cosmos sob o golpe dos espíritos xamânicos sem “pais”, evocado por Davi, aponta para essa entropia como resultado do excesso de poder predatório da alteridade branca.⁴⁵ A corrida do ouro representa, pois, uma irrupção de forças destrutivas tão incontroláveis no interior da floresta e do universo que só podem ser associadas à memória mítica das transformações erráticas dos ancestrais animais (daí, talvez, a denominação dos garimpeiros como “espíritos queixada” e das mineradoras como “espíritos tatu-canastra”).

44 Os xamãs podem, por exemplo, “fazer descer” como espíritos auxiliares (*xapiripê*) as “imagens” (*utupê*) dos ancestrais animais (*yaroripê*) na cura de doenças provocadas pelos espíritos maléficos da floresta (*nê waripê*), ou captar as “imagens” dos brancos (*napënapëripê*) na cura de doenças epidêmicas. Sobre a interpretação yanomami da doença, ver Albert (1985) e Albert & Gomez (1997).

45 Sobre a associação entre o fim do xamanismo e o fim do mundo entre os Baniwa, ver Wright (1992, p.45).

Essa simbolização é característica de uma concepção indígena da história que toma a mudança mais sob o aspecto de metamorfoses radicais do que como um processo de transformação progressiva.⁴⁶ Trata-se de uma interpretação traumática que aqui se apresenta sob a forma de uma reviravolta escatológica na qual a gênese se reproduz como ameaça de apocalipse. Inserido numa releitura política em registro de futuro anterior, o mito da queda do céu vê, assim, a autoridade de seu simbolismo fundador transferida para um projeto de resistência étnica que toma a forma de um milenarismo de baixa intensidade.

A Natureza como mal-entendido interétnico

Depois dessa incursão pela ecologia xamânica da fronteira garimpeira, voltemos à ecologização do discurso étnico. Voltemos, mais precisamente, às divergências culturais subjacentes à aliança entre ambientalistas e povos indígenas que há alguns anos vem dominando a cena amazônica – divergências sobre as quais os índios parecem-me mais lúcidos que os ecologistas. As reflexões de Davi sobre a “natureza”, o “meio ambiente” e a “ecologia” servirão aqui de base para esta etnografia comparativa.

Índios naturalistas e Natureza produtiva

Muitos antropólogos que trabalham na Amazônia mostraram, ao longo da última década, um desconforto perante o alastramento da ideologia que representa as sociedades indígenas da Amazônia como “populações” em perfeita continuidade com seu meio ambiente e cujos membros, ecologistas espontâneos, devem ser “preservados” por serem os detentores de saberes naturais fora do comum.⁴⁷ Sabemos que essa imagem goza de uma vasta platéia, que vai desde certos antropólogos defensores da etno-ecologia até as indústrias farmacêuticas interessadas na biodiversidade amazônica, passando pelas classes médias urbanas de sensibilidade ambientalista. Esses autores têm demonstrado como essa “naturalização” positiva dos índios nada mais é do que a imagem invertida da naturalização negativa produzida para um outro “público” – o da tecnocracia e da fronteira regional – que vê os índios, na melhor das hipóteses, como remanescentes da pré-história fadados à assimilação e, na pior, como selvagens bestiais destinados à extinção (Viveiros de Castro & Andrade, 1990, p.67). Esses estudiosos retraçaram também as peripécias históricas dessa passagem “do índio naturalizado ao

46 Sobre esse ponto ver Hill (1988, p.7), Brown (1991, p.390, 407 nota 5) e Brown & Fernandez (1991, p.216-7, 243, nota 9).

47 Ver Colchester (1981), Seeger (1982), Descola (1985), Hill (1989), Viveiros de Castro & Andrade (1990), Viveiros de Castro (1992a).

índio naturalista" (Descola, 1985). Outros começam a analisar os interesses macroeconômicos que perpassam essas imagens, em particular o antagonismo entre fronteira energética e fronteira biotecnológica nos modelos de desenvolvimento da Amazônia (Becker, 1990b).

Esta dupla face do *Wild Man*, edênica ou bestial, que data da Idade Média (H. White, 1978, cap. 7), remete diretamente à história da nossa invenção da Natureza. Em nossas representações culturais, a dominação progressiva do cristianismo no Ocidente está na raiz da objetivação da Natureza como um domínio completamente exterior à humanidade e submetido ao império desta (L. White, 1967). Tal antropocentrismo absoluto achou o seu coroamento – via cartesianismo – no triunfo, a partir do século XVIII, da idéia de uma Natureza tornada potencial de forças produtivas destinadas a uma exploração cega.⁴⁸ Essa é a Natureza da economia política, que o discurso tecno-científico autentica sob a forma de "leis", "poderes" e "energias" quantificáveis, mas que, paradoxalmente, só adquire o seu efeito de realidade na medida em que está sempre a exceder esse dispositivo de objetivação (sob pena de nele se dissolver). É esta concepção da Natureza como princípio de realidade transcendental, ao mesmo tempo domesticável e irreduzível, que sustenta a ambivalência dos valores que a ela associamos: boa Natureza civilizada *versus* Natureza selvagem, ou cenário inerte da produção *versus* essência reencontrada da totalidade.⁴⁹ É para esse teatro de sombras que os índios da Amazônia são convocados, eternamente condenados a nele encenar o papel de "Homem natural".

A Natureza e sua tradução

A partir do momento em que entram na arena política interétnica, os índios, não sem perplexidade, têm que se debater contra esse duplo imaginário da Natureza de seus interlocutores brancos. Para eles, não existe hoje discurso político realmente eficiente fora desse registro. Só nele podem rebater a negação produtivista de seus adversários e, ao mesmo tempo, se esforçar em traduzir sua própria alteridade nos termos do indigenismo ambientalista de seus defensores – ideologicamente simpático, embora culturalmente equivocado. De fato, esses dois discursos sobre a Natureza têm, no fundo, premissas comuns que são radicalmente antagonônicas às concepções indígenas. Exploração ou preservação da Natureza remetem ao mesmo pressuposto de uma Natureza-objeto, reificada como instância separada da sociedade e a ela subjugada. Ora, nada mais estranho que esta separação e este antropocentrismo para as cosmologias das sociedades amazônicas, que fazem do universo uma totalidade social regida por um complexo sistema de intercâmbios simbólicos entre sujeitos humanos e não-humanos, sistema do qual o xamanismo é a pedra de toque.

Davi não cessa, assim, de se insurgir contra essa visão branca de uma floresta inerte, "criada à toa e jazendo lá, silenciosa". Esta área de atrito cultural é constantemente trabalhada

48 Ver Baudrillard (1985, cap. 2) e Deléage (1991, cap. 1 e 11).

49 Ver Baudrillard (1985, p.55-61) e Wagner (1981, p.71-3).

na trama de seu discurso. Pode-se constatar isso na sua tradução de noções yanomami em português, que ele ajusta aos termos da comunicação interétnica, submetendo-as a drásticas contrações semânticas, como é o caso da noção de *urihi*, entidade e espaço sociocosmológico complexo reduzido ao sentido de “terra” (categoria jurídica) ou de “floresta” (formação vegetal). Pode-se constatá-lo também quando se examina o processo inverso: sua tentativa de fornecer, por extensão polissêmica, equivalentes yanomami à categoria de “natureza”. Tomamos, de novo, o exemplo da palavra *urihi*, a mais comumente usada para essa tradução. O campo semântico coberto por tal noção, como já vimos, abarca um registro metafísico complexo. *Urihi* remete, primordialmente, ao conceito de *urihiri*, a “imagem essencial” da floresta. Trata-se, portanto, de uma entidade viva (levada à morte pelo desmatamento) dotada de um “sopro vital” e de um “princípio de fertilidade” de origem mítica. Essa *urihi*, “natureza”, é habitada e animada pelos espíritos xamânicos, seus guardiães, criados por Omama. Pertence, enfim, a um contexto cosmológico mais amplo no que está associada ao poder do *axis mundi* metálico (*pooxiki* erigido pelo demiurgo, poder que, sob a forma de arma xamânica, dá origem a um vento possante que afugenta as epidemias/poluições. Certas expressões em português no discurso de Davi, como “preservação da natureza” ou “poder da natureza”, podem traduzir, assim, noções xamânicas complexas como a *natureza poo* e *xi*, “o metal da natureza”, associada aos espíritos xamânicos da floresta (*Urihinari*), do céu (*Hutukarari*) e do vento-tempestade (*Yariporari*). Davi chega, às vezes, a identificar a idéia de “natureza” com o próprio Omama, como um tipo de essência fundadora (como “verdadeira natureza”, “verdadeiro centro”). É uma identificação que se encontra, por exemplo, na formulação da incompatibilidade entre Natureza-objeto e “natureza” cosmológica (remetida, novamente, à oposição entre xamanismo e escrita):

Assim fala Omama: “Não destruem o lugar onde moram os meus genros [os Yanomami] e meus espíritos xamânicos!” É assim que a “natureza” fala aos brancos, mas eles não entendem. São surdos e ignorantes. Seu pensamento é perturbado por vertigens. Olham para suas peles/cascas de imagem (*utupë siki*)⁵⁰ e aí vêem outras coisas: o desenho da escrita das coisas que estão debaixo da terra e que eles desejam, o metal e o ouro. E assim se vangloriam de serem inteligentes.

O meio ambiente revisitado

Se Davi tenta de se conformar ao uso da noção de Natureza, a fim de acomodar sua ecologia cosmológica à bitola estreita do ambientalismo político, isso não acontece quando se trata da categoria “meio ambiente”. Esse termo, oriundo do discurso ecologista, freqüenta

50 Jornais, revistas, livros de fotografias.

ad nauseam os meandros da retórica governamental. Assim, a tentativa de desmembramento das terras yanomami pelos militares na década de 1980 foi interpretada em nome da preservação do meio ambiente, manipulando figuras jurídicas advindas da legislação ambiental (Albert, 1992a). Essa associação com a idéia de desmatamento e a polissemia da palavra “meio” faz que Davi tome a noção de “meio ambiente” como um sinônimo de “floresta-natureza dividida”, de “floresta-natureza residual” (*urihi xee hēaiwi*):

Nós, nós não usamos a palavra “meio ambiente”. Dizemos apenas que queremos proteger a floresta inteira. “Meio ambiente” é a palavra de outra gente, é uma palavra dos brancos. O que vocês chamam de “meio ambiente” é o que resta do que vocês destruíram.

De fato, o conceito de “meio ambiente” denota uma exterioridade e pressupõe, portanto, o ponto de vista de um sujeito-centro definidor: a sociedade-mercado industrial global. A idéia de sua “proteção” remete, também, à noção de uma Natureza produtiva em vias de colapso, cujos “recursos” rarefeitos são passíveis de um gerenciamento econômico esclarecido (“sustentável”).⁵¹ Assim, como intui Davi, o “meio ambiente” é de fato uma Natureza marginalizada (reserva ou resíduo da exploração dos seus recursos), uma Natureza condenada e “reciclada” sob a forma de uma colcha de retalhos de sucedâneos (“áreas verdes” urbanas) ou de “unidades de conservação” (“parques naturais”, “reservas da biosfera”), objetos de uma socialidade sintética (“animação social”, “turismo ecológico”).⁵² Pelo olhar culturalmente obliquo de sua leitura xamânica e com grande sagacidade etnográfica, Davi desnuda essa lógica pós-industrial, desvelando ali toda a sua exacerbação economicista dos pressupostos antropocêntricos da idéia de Natureza. Ele considera a conotação de *resíduo* que subjaz à idéia de “meio ambiente” como uma volta a mais na espiral do etnocentrismo que ele vinha tentando contornar por meio de suas traduções xamânicas polifônicas do conceito de “natureza”. Semelhante rejeição do utilitarismo ambientalista desenha em traços firmes os limites da compatibilidade cultural interétnica sobre a questão ecológica, revelando uma fronteira além da qual, do ponto de vista indígena, a interculturalidade política do discurso ecologista não pode ser mais mantida.

Xamanismo e ambientalismo

Nossa fetichização da Natureza como exterioridade selvagem do mercado e da sociedade nos obriga a escolher entre a predação cega, a utopia da fusão total e o meio termo pós-

51 Esta “boa produtividade” da natureza é um horizonte que permeia o ambientalismo. Ver Deléage (1991, p.299; 1992) e Sachs (1992).

52 Ver, sobre isso, Baudrillard (1970, p.150 e 1972, p.253).

moderno do ambientalismo gerencial. Ao mesmo tempo contra essa trama simbólica e a partir dela, Davi pleiteia uma xamanização do ambientalismo, que chama de *urihi noamatima t'hë ã*, “a fala para proteger a floresta”, ou *ecologia t'hë ã ã*, “a fala da ecologia”. Vê no surgimento e na propagação desse novo discurso uma tomada de consciência que atribui à sabedoria criativa de um branco (que ele às vezes associa a Chico Mendes), por fim aberto aos ensinamentos de Omama.⁵³ Designa, assim, “a gente da ecologia” (*ecologia t'heripë*) como os “genros”, o “sangue” de Omama. Mas, apesar dessa aproximação, ele não deixa de salientar, novamente, a dimensão de residualidade e de retrospecção que percebe por trás dessa invenção da “ecologia”:

A gente da ecologia criou essas palavras. Tornaram-se as palavras da floresta. Fizeram isso porque sua própria floresta já desapareceu.

Davi conta que, mesmo não sabendo das “palavras da ecologia”, desconhecida dos antigos e “bruscamente revelada” pelos brancos, rapidamente as entendeu, ao assistir à destruição da floresta pelos garimpeiros. Foi a partir desse discurso novo, acrescenta, que começou a “pensar direito” e que, pela primeira vez, a voz dos Yanomami pôde ser realmente ouvida pelos brancos:

No começo, as palavras da ecologia não existiam. Hoje, revelaram-se e, por isso, as palavras yanomami também se revelaram ... Essas palavras propagaram-se por todo lugar. Hoje, as palavras yanomami não estão mais escondidas. Antes, os brancos distantes não nos conheciam. Nós estávamos escondidos como o jabuti no chão do mato. Era assim que os brancos daqui nos mantinham. Mas vocês me disseram muitas vezes que eu falava com sabedoria, então eu também comecei a dizer as minhas palavras. Foi a minha vez de despertar. Eu era ignorante, não sabia das coisas, mas depois de ter tomado *yākōana* (alucinógeno), meu fantasma caminhou, guiado pelos espíritos xamânicos da floresta. Eu vi a floresta sendo destruída. Então comecei a querer protegê-la.

Essas palavras mostram que o discurso ambientalista, longe de ser uma mera retórica de circunstância, passou a ser o meio de simbolização intercultural adequado à expressão e à validação de uma visão do mundo e de um projeto político yanomami na cena nacional e internacional. Davi observa o discurso ambientalista das ONGs com grande interesse, mas sem complacência. Vê nele um dispositivo de tradução cultural estratégico para construir a história presente de seu povo. Assim como a retórica jurídica e territorial do Estado, esse discurso abre, para ele, o espaço político e simbólico de uma “resistência mimética” exercida num campo de forças interétnico sem muitas alternativas. Sua defesa da “ecologia” conserva, pois, uma configuração especificamente yanomami por sua referência primordial aos espíritos xamânicos *xapiripë*:

53 Por sua defesa das terras yanomami, Davi recebeu, depois de Chico Mendes, o prêmio Global 500 do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente.

Antes, a gente não pensava: "vamos proteger a floresta!". Pensávamos que nossos espíritos xamânicos nos protegiam. Só isso. Esses espíritos foram os primeiros a possuir a "ecologia". Eles afugentam os espíritos maléficos, impedem a chuva de cair sem parar, calam o trovão ... e, quando o céu ameaça desabar, são eles que falam à "ecologia". Eles protegem o céu quando este quer se transformar, quando o mundo quer escurecer. Eles são a "ecologia" e por isso impedem essas coisas. Nós tínhamos essas palavras desde sempre, mas vocês, os brancos, inventaram a "ecologia" e então essas palavras foram reveladas e propagadas por todo lado.

"Ecologia" são também as palavras de Omama, o demiurgo criador dos espíritos xamânicos guardiães da floresta:

Nós somos protetores da floresta. Não queremos destruí-la, pois os espíritos xamânicos nela habitam. "Ecologia" são as palavras de Omama.

"Ecologia" é, enfim, os poderes desses espíritos no controle das forças entrópicas do cosmos, poderes esses tão capazes de impedir o desabamento do céu quanto de afugentar as epidemias-fumaça da floresta. Davi qualifica, assim, de "pais da ecologia" (*ecologia hwiĩĩ epē*) vários espíritos encarregados de "segurar" a abóbada celeste ou de "limpar" a "floresta-universo". Apesar do espaço político que o ambientalismo lhe abre, e da anexação benevolente que lhe propõe, Davi mantém com intransigência a distância cultural que o separa deste e de seu embaraçoso parentesco com a economia política.

Como salienta Wagner (1981, p.143): "[os ativistas da ecologia] tanto são 'conservadores' quanto 'conservacionistas', pois, ao tomarem como núcleo de sua 'mensagem' a distinção entre 'cultura' como artefato do homem e uma 'natureza' inata e circundante, eles reafirmam esta distinção e a ideologia nela baseada". É, antes de tudo, contra esse modelo objetivamente e utilitarista, tão embutido no discurso protecionista quanto no discurso produtivista, que se constrói a resistência política e cultural das sociedades que privilegiam a socialização da natureza pelo intercâmbio simbólico. Nem a ecologia científica e sua nostalgia dos ecossistemas não-antrópicos (como reservas naturais de recursos), nem a ecologia política e sua estratégia de conservação da biodiversidade (como protótipo pós-moderno da "boa" mercadoria), são conciliáveis com a natureza xamânica das cosmologias indígenas. Essa constatação não significa, entretanto, que eu queira defender aqui, contra o ambientalismo reformista, algum ecologismo fundamentalista do tipo da *deep ecology* americana, cujo anti-humanismo e neo-animismo jurídico (o "igualitarismo biosférico") têm conotações políticas tão inquietantes quanto a sua mitologização moralista dos povos indígenas como *Naturvölker* edênicos.⁵⁴ Quero apenas precisar os parâmetros de um mal-entendido interétnico (o ambientalismo indigenista) e os limites de sua produtividade política. Ao nosso fetichismo

54 Ver a análise de Ferry (1992, segunda parte).

antropocêntrico da economia política da Natureza os povos indígenas opõem seu fetichismo sociomórfico da reciprocidade cosmológica.⁵⁵ Nossa inteligência da alteridade não vai além da figura dos “índios naturalistas” (a “naturalização” da cultura). A negociação que os índios fazem de sua identidade não ultrapassa os moldes da ecologia xamânica (a “culturalização” da natureza).

Do discurso político indígena (continuação e fim)

O discurso político de Davi encontra sua coerência num duplo trabalho de retomada das coordenadas cosmológicas de sua tradição e dos quadros discursivos que lhe são impostos pelas ideologias indigenistas (do Estado e das ONGs). O exercício dessa intertextualidade cultural realiza-se por meio de mecanismos simbólicos e semânticos específicos que serão ressaltados aqui à guisa de conclusão.

Em primeiro lugar, deve-se notar que o contexto interétnico desse discurso neológico induz uma visada estratégica que redireciona suas referências cosmológicas para uma leitura de legitimação política. Tal leitura passa por um duplo balizamento temporal – etiológico e escatológico – que se apóia na lógica mítica para formular o presente dos desafios da etnicidade.⁵⁶ Certos episódios míticos são, assim, objeto de extensões retrospectivas que estabelecem as bases da resistência territorial yanomami, ao reinscrevê-las no tempo das origens (o tema mítico dos metais patogênicos fundamentando, por exemplo, a oposição política ao garimpo). Outros episódios estão submetidos a uma inversão prospectiva que legitima essa resistência em negativo, pela imagem profética do cataclismo que ela procura evitar (a oposição aos garimpos impedindo, por exemplo, a morte dos xamãs e a queda do céu).

A lógica estrutural dessa mitologia política põe em movimento operações de correlação, oposição e derivação das mais clássicas do “pensamento selvagem”. Entretanto, é possível pensar que tais transformações não se limitarão a simples remanejamentos combinatórios. Essa mitologia, assim extraída de si mesma, lança-se, em razão dessa abertura para a história, no caminho de mudanças profundas cujos contornos ainda não se podem antever. Mas sabemos que essa utilização política dos mitos resultará, a longo prazo, na formação de gêneros narrativos em que a lógica histórica vai, definitivamente, sobrepujar as regras e os objetivos do pensamento mítico (Lévi-Strauss, 1984).

As limitações impostas pela politização intercultural das categorias cosmológicas produzem, em contrapartida, processos de transformação muito mais rápidos. Tais processos afetam o campo semântico das categorias em jogo dentro da fricção discursiva do contato, nas duas vertentes (yanomami e portuguesa) da tradução. Essas mutações visam superar os defeitos

⁵⁵ Ver Taussig (1980, p.37-8, 127-9).

⁵⁶ Ver também o caso dos discursos políticos interétnicos waiãpi analisado por Tilkin Gallois neste volume.

de homologia das categorias culturais em confronto, com a ajuda de ajustes obtidos seja por contração (como no caso de *urihi*, que se torna “terra-floresta”), seja por dilatação (como no caso de “natureza”, que se torna o equivalente de “cosmos xamânico”). Tais adaptações lingüísticas desembocam, às vezes, em verdadeiros neologismos semânticos, como no caso de *xawara* (“epidemia”, que se torna “poluição”) ou de *matihipê* (“ornamentos de plumas/cinzas funerárias”, que se tornam “mercadorias”). Esse fenômeno vale igualmente no sentido inverso (em português), como no caso de “ecologia”, categoria reinterpretada como poder de proteção dos espíritos xamânicos.

Em sua análise de tais mecanismos de deslizamento semântico, Sahlins chamou a atenção para aquilo que eles às vezes devem à criatividade de certos indivíduos excepcionais.⁵⁷ O discurso de Davi lembra-nos que esses processos operam num horizonte lógico e estratégico de negociação intercultural e que, portanto, afetam tanto as categorias indígenas como as categorias emprestadas dos brancos. Essa microfísica lingüística, instaurada pela comunicação e pela política interétnicas, tende, assim, a produzir fórmulas semânticas de meio termo, cuja dialética ao mesmo tempo contorna e reafirma as incompatibilidades simbólicas em confronto; fórmulas nas quais a tradição tanto ajusta os empréstimos à sua lógica quanto é, ela mesma, modificada por eles.⁵⁸

A constatação dessa interdependência produtiva entre cosmologia e etnicidade liberta a análise dos fenômenos de inovação cultural do maniqueísmo das antinomias que habitualmente a esterilizam (assimilação *versus* resistência, aculturação *versus* tradição, manipulação *versus* autenticidade etc.). A criatividade política dos líderes de contato na Amazônia indígena remete a um espaço de relações e referências interétnicas por definição. Seu projeto de reprodução cultural e de registro simbólico da história em curso só tem sentido no bojo dessas novas totalidade e intertextualidade sociais. Excelente convite, parece-me, a se repensar o substancialismo que nos faz considerar, com excessiva freqüência, as “Culturas” e as “Sociedades” amazônicas como mônadas metafísicas (com história degenerativa) ou como satélites sociológicos da fronteira (com história induzida).

Agradecimentos

Esta versão em português corresponde, com algumas alterações, ao original em francês publicado em *L’Homme* (Paris), 126/128, p.349-78, 1993. Agradeço a Alcida Ramos por sua ajuda na realização desta tradução. Agradeço também a Eduardo Viveiros de Castro por sua revisão final do texto.

57 Sahlins (1988, p.43). Esses mecanismos de reavaliação parecem, entretanto, pouco operativos na fase de contato anterior ao processo de cerco etnificante; ver Albert (1992c).

58 Ver Babadzan (1982, p.85-6, 276-9) para uma reavaliação da noção de “sincretismo”.

Referências bibliográficas

- ABERCROMBIE, T. Ethnogenèse et domination coloniale. *Journal de la Société des Américanistes*, v.LXXVI, p.95-104, 1990.
- ABERS, R., LOURENÇO PEREIRA, A. C. Gold, geopolitics and hyperurbanization in the Brazilian Amazon: these case of Boa Vista. In: FADDA, G. (Org.) *La Urbe Latinoamericana ante el Nuevo Milenio*. Caracas: Fondo Editorial Acta Científica Venezolana, 1992.
- ALBERT, B. Yanomami – Kaingang: la question des terres indiennes au Brésil. In : GRAL-CIELA (Org.) *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine*.Toulouse: Éditions du CNRS, 1982. p. 135-54.
- _____. *Temps du sang, temps des cendres*. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Paris. Tese (Doutorado), Université de Paris X-Nanterre, 1985.
- _____. Développement amazonien et sécurité nationale: les Yanomami face au projet Calha Norte. *Ethnies*, v.11-12, p.116-27, 1990a.
- _____. Sessenta e três mitos yanomae (Yanomami orientais) publicados dispersamente. In: WILBERT, J., SIMONEAU, K. (Org.) *Folk Literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles: University of California Press, 1990b.
- _____. Indian lands, environmental policy and military geopolitics in the development of the Brazilian Amazon: the case of the Yanomami. *Development and Change*, v.23, p.35-70, 1992a.
- _____. L'homologation des terres yanomami. *Les Nouvelles de Survival International (France)*, v.7, p.1, 1992b.
- _____. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami, *Anuário Antropológico/89*, p.151-89, 1992c.
- _____. Indiens yanomami et chercheurs d'or au Brésil. Le massacre de Haximu. *Journal de la Société des Américanistes*, t.80, p. 250-7, 1994.
- _____. Anthropologie appliquée ou "anthropologie impliquée"? Ethnographie, minorités et développement. In: BARÉ, J. F. (Dir.) *Les applications de l'anthropologie*. Un essai de réflexion collective à partir de la France. Paris: Karthala, 1995. p.87-118 (et bibliographie "Minorités" p. 259-69).
- _____. "Ethnographic situation" and ethnic movements. Notes on post-malinowskian fieldwork. *Critique of Anthropology*, v.17, n.1, p.53-65, 1997a.
- _____. Territorialité, ethnopolitique et développement. A propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. *Cahiers des Amériques Latines*, v.23, p.177-210, 1997b.
- ALBERT, B. (Org.). Indiens et développement en Amazonie (Brésil). *Ethnies*, n. esp., v.11-12, 1990.

- ALBERT, B., GOMEZ, G. G. *Saúde Yanomami*. Um manual etno-lingüístico. Belém: Museu Goeldi, 1997. (Coleção Eduardo Galvão).
- AUBERTIN, C., LÉNA, P. (Org.). *Frontière. Mythes et pratiques* (Brésil, Nicaragua, Malaysia). *Cahiers des Sciences Humaines Orstom*, n. esp., v.22, n.3-4, 1986.
- AUGÉ, M. La force du présent. *Communications*, v.49, p.43-55, 1989.
- BABADZAN, A. *Naissance d'une tradition*. Changement culturel et syncrétisme religieux aux Iles Australes (Polynésie Française). Paris: Orstom (TD 154), 1982.
- BAUDRILLARD, J. *La société de consommation*. Paris: Denoël, 1970. (Folio Essais 35).
- _____. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Le miroir de la production*. Ou l'illusion critique du matérialisme historique. Paris: Galilée, 1985.
- BECKER, B. K. *Geopolítica da Amazônia*. A nova fronteira de recursos. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- _____. *Amazônia*. São Paulo: Ática, 1990a.
- _____. Os significados da defesa da Amazônia: projeto geopolítico ou fronteira tecn(eco)lógica para o século XXI? *Antropologia e Indigenismo*, v.1, p.99-108, 1990b. (Número especial *Projeto Calha Norte*: militares, índios e fronteiras).
- BECKER, B. K., MIRANDA, M., MACHADO, L. O. *Fronteira amazônica*. Questões sobre a gestão do território. Brasília: Editora da UnB, Rio de Janeiro: UFRJ, 1990.
- BROW, M. F. Beyond resistance: a comparative study of utopian renewal in Amazonia. *Ethnohistory*, v.38, n.4, p.388-413, 1991.
- BROWN, M. F., FERNANDEZ, E. *War of Shadows: the Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Indian movements and indianism in Brazil. *Cultural Survival Newsletter*, v.5, n.1, p.12-3, 1981.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Antropologia do Brasil*. Mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CCPY. Mineração: o esbulho das terras Yanomami. *Boletim Urihi*, v.11, n. esp., 1989.
- CHAUMEIL, J. P. Les nouveaux chefs... Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne. *Problèmes d'Amérique Latine*, v.96, p.93-113, 1990.
- CLARK, J. Gold, sex and pollution: male illness and myth at Mt. Kare, Papua New Guinea. *American Ethnologist*, v.20, n.4, p.742-57, 1993.
- CLEARY, D. *Anatomy of the Amazon Gold Rush*. London: MacMillan, 1990.
- CLIFFORD, J. *The Predicament of Culture*. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- COLCHESTER, M. Ecological modelling and indigenous systems of resource use: Some examples from the Amazon of South Venezuela. *Antropologica*, v.55, p.51-72, 1981.

- CNRS (LA 111). *Amazonies nouvelles*. Paris: IHEAL, 1977. (Travaux et mémoires de l'Institut des Hautes Études d'Amérique Latine, 30).
- DAVIS, S. *Victims of the miracle*. Development and the Indians of Brazil. New York: Cambridge University Press, 1977.
- DELÉAGE, J. P. *Histoire de l'écologie*. Une science de l'homme et de la nature. Paris: La Découverte, 1991.
- _____. Les racines d'une pensée. *Le Nouvel Observateur*, dossier 11, 1992. (Demain la Terre).
- DESCOLA, P. De l'Indien naturalisé à l'indien naturaliste: sociétés amazoniennes sous le regard de l'Occident. In: CADORET, A. (Org.) *Protection de la nature*. Histoire et idéologie. Paris: L'Harmattan, 1985. p.221-35.
- FARAGE, N. *As muralhas do sertão*. Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- FEIJÃO, A. J., PINTO, J.A. *Garimpeiro Activities in South America*, 1990. (Ms.).
- FERRY, L. *Le nouvel ordre écologique*. L'arbre, l'animal et l'Homme. Paris: Grasset, 1992.
- GRAY, A. *And After the Gold Rush...* Human Rights and Self-Development among the Amaraakeri of South-Eastern Peru. Copenhagen: IWGIA, 1986.
- HEMMING, J. *The Amazon Frontier*. The Defeat of the Brazilian Indians. London: MacMillan, 1987.
- HENDRICKS, J. W. Power and knowledge: discourse and ideological transformation among the Shuar. *American Ethnologist*, v.15, n.2, p.216-38, 1988.
- _____. Symbolic counter-hegemony among the Ecuadorian Shuar. In: URBAN, G., SHERZER, J. (Org.) *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991. p.53-71.
- HILL, J. D. Introduction. Myth and history. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth*. Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 1-17.
- _____. Ritual production of environmental history among the Arawakan Wakuénai of Venezuela. *Human Ecology*, v.17, n.1, p.1-25, 1989.
- HILL, J. D., WRIGHT, R. M. Time, narrative, and ritual: historical interpretations from an Amazonian Society. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth*. Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.78-105.
- HOWARD, C. *Conservation and conversion: religion in the rainforest*. University of Chicago, 1992. (Ms.).
- HUGH-JONES, S. *The Palm and the Pleiades*. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- _____. The gun and the bow. Myths of white men and Indians. *L'Homme*, v.106-107, p.138-55, 1988.

- HUGH-JONES, S. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: HUMPHREY, C., HUGH-JONES, S. (Org.) *Barter, Exchange and Value*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p.42-74.
- JACKSON, J. E. Changing Tukanoan ethnicity and the concept of culture. Trabalho apresentado no simpósio *Amazonian Synthesis: an Integration of Disciplines, Paradigms, and Methodologies*. Nova Friburgo: Wenner-Gren Foundation, 1989.
- _____. Being and becoming an Indian in the Vaupès. In: URBAN, G., SHERZER, J. (Org.) *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991. p.131-55.
- KOPENAWA, D., ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu. *Aconteceu Especial*, v.18, p.169-71, 1991.
- LÉNA, P., OLIVEIRA, A. E. de (Org.) *Amazônia*. A fronteira agrícola 20 anos depois. Belém: Museu Goeldi – Orstom, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, C. Histoire et ethnologie. *Annales ESC* XXXVIII, n.6, p.1217-31, 1983.
- _____. Ordre et désordre dans la tradition orale. In: _____. *Paroles données*. Paris: Plon, 1984. p.150-7.
- LIPIETZ, A. Écologie et développement: l'Amazone, mythe français. *Cahiers du Brésil Contemporain*, v.11, p.5-16, 1990.
- LOURENÇO PEREIRA, A. C. *Garimpo e fronteira amazônica: as transformações dos anos 80*. Minas Gerais, 1990. Dissertação (Mestrado), Universidade de Minas Gerais.
- MACMILLAN, G. J. *At the End of the Rainbow? Gold, Land and People in the Brazilian Amazon*. London: Earthscan Publications Ltd., 1995.
- MAHAR, D. J. *Government Policies and Deforestation in Brazil's Amazon Region*. Washington: The World Bank, 1989.
- MARX, K. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris: Editions Sociales, 1957.
- MAUSS, M. *Manuel d'ethnographie*. Paris. Payot, 1967.
- MAYBURY-LEWIS, D. Demystifying the second conquest. In: SCHMINK, M., WOOD, C. (Org.) *Frontier Expansion in Amazonia*. Gainesville: University of Florida Press, 1984. p.127-34.
- MCCALLUM, C. Language, kinship and politics in Amazonia. *Man*, n.esp., v.25, p.412-33, 1990.
- MENGET, P. Réflexions sur le droit et l'existence des communautés indigènes au Brésil. In: GRAL-CIELA, (Org.) *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine*. Toulouse: Éditions du CNRS, 1982, p.123-33.
- ORLANDI, E. P. *Terra à Vista. Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo*. Campinas: Cortez, Editora da Unicamp, 1990.
- OVERING, J. The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man*, n.esp., v.25, n.4, p.602-19, 1990.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, S. C. dos et al. (Org.) *Sociedades Indígenas e o Direito*. Uma questão de direitos humanos. Florianópolis: Editora da UFSC, Brasília: CNPq, 1985. p.17-30.

- PRESLAND, A. Reconquest. An account of the contemporary fight for survival of the Amerindian Peoples of Brazil. *Survival International Review*, v.4, n.1, p.14-40, 1979.
- RAMOS, A. R. Yanoama Indians in northern Brazil threatened by highway. In: RAMOS, A. R., TAYLOR, K. I. (Org.) *The Yanoama in Brazil 1979*. Copenhagen: IWGIA, 1979. p.1-41.
- _____. Indian voices: contact experienced and expressed. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth*. Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.214-34.
- _____. Indigenismo de resultados. *Revista Tempo Brasileiro*, v.100, p.133-50, 1990a.
- _____. *Memórias Sanumá*. Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami. São Paulo: Marco Zero, Brasília: Editora UnB, 1990b.
- RICARDO, C. A. Quem fala em nome dos índios? *Aconteceu Especial* 18. São Paulo: CEDI, 1991. p.69-74.
- _____. Quem fala em nome dos índios? *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p.90-4.
- RIVAL, L. *Le cas de la politique organisationnelle de la CONFENIAE auprès des Sionas-Secoyas*, 1990 (Ms.).
- RIVIÈRE, P. *Marriage among the Trio*. A Principle of Social Organization. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- SACHS, W. Whose Environment? *The New Internationalist*, v.232, p.20-2, 1992.
- SAHLINS, M. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.
- _____. Deserted islands of history. A reply to Jonathan Friedman. *Critique of Anthropology*, v.8, n.3, p.41-51, 1988.
- SANTOS, R. *História econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo: T. A. Queiroz. 1980.
- SEEGER, A. Native Americans and the conservation of flora and fauna in Brazil. In: HALLSWORTH, E. G. (Org.) *Socio-Economic Effects and Constraints in Tropical Forest Management*. New York: John Wiley & Sons. 1982. p.177-90.
- SEEGER, A., VIVEIROS DE CASTRO, E. Terras e territórios indígenas no Brasil. *Encontros com a Civilização Brasileira*, v.12, p.101-9, 1979.
- SCHMINK, M., WOOD, C. (Orgs.). *Frontier Expansion in Amazonia*. Gainesville: University of Florida Press, 1984.
- _____. *Contested Frontiers in Amazonia*. New York: Columbia University Press, 1992.
- STERN, S. J. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.
- SWEET, D. G. *A Rich Realm of Nature Destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750*. Madison. Tese (Doutorado), University of Wisconsin, 1974.

- TAUSSIG, M. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
- _____. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- TAYLOR, A.-C. God-wealth: the Achuar and the missions. In: WHITTEN JUNIOR, N. E. (Org.) *Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press, 1981. p.647-67.
- _____. Ethnie. In: BONTE, P., IZARD, M. (Org.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. p.242-4.
- _____. *Une ethnologie sans primitifs*. Questions sur l'américanisme des basses terres. Trabalho apresentado no colóquio *Le Nouveau Monde – Mondes Nouveaux*. L'Expérience américaine. Paris: CERMACA-EHESS, 1992.
- TILKIN GALLOIS, D. O vídeo entre os Waiãpi. Experiência de produção e apropriação de imagens, 1991. (Ms).
- TOWNSLEY, G. *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminahua Society*. Cambridge. Tese (Doutoramento), University of Cambridge, 1988.
- TURNER, T. History, myth, and social consciousness among the Kayapo of Central Brazil. In: HILL, J. D. (Org.) *Rethinking History and Myth*. Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.195-213.
- _____. Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In: STOCKING, G. (Org.) *Post-Colonial Situations: Essays in the contextualization of Ethnographic Knowledge*. History of Anthropology 7. Madison: University of Wisconsin Press, 1991a. p.285-313.
- _____. Baaridjumoko em Altamira. *Aconteceu Especial* 18. São Paulo: CEDI, 1991b. p.337-8.
- _____. The role of indigenous peoples in the environmental crisis: the example of the Kayapó of the Brazilian amazon. *Perspectives in Biology and Medicine*, v.36, p.526-45, 1993.
- _____. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E., CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. Campinas: NHI/USP-Fapesp, 1994. p.43-66.
- _____. *The Mebengokre Kayapo: History and Social Change from Autonomous Communities to Inter-Ethnic Coexistence*. São Paulo: CEDI, s.d. (Ms.).
- VELHO, O. G. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária*. Estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Sociedades indígenas e natureza na Amazônia. *Tempo e Presença*, v.261, p.25-6, 1992a.
- _____. *From the Enemy's Point of View*. Humanity and Divinity in an Amazonian Society. Chicago: The University of Chicago Press, 1992b.

- VIVEIROS DE CASTRO, E. B., ANDRADE, L. M. M. de. Barrages du Xingu: l'État contre les sociétés indigènes. In: ALBERT, B. (Org.) *Indiens et Développement en Amazonie (Brésil). Ethnies*, v.11-2, p.64-71, 1990.
- WAGNER, R. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- WEINSTEIN, B. *The Amazon Rubber Boom, 1850-1920*. Stanford: Stanford University Press, 1983.
- WHITE, H. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978.
- WHITE, L. The historical roots of our ecological crisis. *Science*, v.155, p.1203-7, 1967.
- WHITTEN JUNIOR., N. E. Ecological imagery and cultural adaptability: the Canelos Quichua of Eastern Ecuador. *American Anthropologist*, v.80, p.836-59, 1978.
- WRIGHT, R. M. Guardians of the Cosmos: Baniwa Shamans and Prophets (Part II). *History of Religions*, v.32, n.2, p.126-45, 1992.
- ZEMPLÉNI, A. Secret et sujétion. Pourquoi ses 'informateurs' parlent-ils à l'ethnologue? *Traverses*, v.39-31, p.102-15, 1984.
- ZENCEY, E. Apocalypse Now? Ecology and the peril of Doomsday visions. *Utne Reader*, v.31, p.90-3, 1989.

Albert Bruce.

O ouro canibal e a queda do céu : uma critica xamanica da economia politica da natureza (Yanomami).

In : Albert Bruce (ed.), Ramos R.C. (ed.). Pacificando o branco : cosmologias do contato no norte-Amazonico. Sao Paulo : UNESP, 2002, p. 239-274.

ISBN 85-7139-355-9