

# E quando o mundo é *terra-floresta* (Urihi a)? Notas sobre os Yanomami e o Antropoceno

João Pedro Saddi

Mestrando - PPGCIS PUC-RIO

## Resumo

O presente trabalho pretende abordar o *caso Yanomami* como exemplo sintomático do tipo de catástrofe que se apresenta em um tempo marcado pela agência intrusiva das figuras de Gaia e do Antropoceno. Partimos da hipótese de que as sociedades indígenas em geral, e o grupo étnico Yanomami em particular, sofrem de maneira sistemática aquilo que o pensador Ailton Krenak (1999) concebe como “o eterno retorno do encontro”, caracterizado pelas históricas e atuais práticas de extermínio perpetradas contra esses povos. Este trabalho busca analisar algumas dinâmicas centrais do “contato inter-étnico”, marcando-o pela violência em sua tríplice acepção: genocida, etnocida e ecocida. Nosso objetivo é demonstrar, a partir do exemplo Yanomami, certa impossibilidade de tratar tais macro-conceitos - que possuem definições teóricas e jurídicas próprias - como dimensões separadas e de processos distintos. Nesse sentido, buscaremos traçar algumas relações entre o movimento de extinção em massa de espécies, seres vivos e ecossistemas, de um lado, e o desaparecimento violento de povos, cosmologias e modos de existência indígenas, do outro, fenômeno que marca de forma indelével esse tempo presente. Entretanto, pretende-se abordar essas questões tomando como pressuposto concepções que recusem, de saída, o tratamento dessas modalidades de extermínios como circunscritas às séries paradigmáticas da Natureza e da Cultura, sob a qual estariam dispostos cada conceitos de maneira sobrecodificada (LIMA, 1999). Ou seja, trata-se de evitar a alocação dos macro-conceitos e suas respectivas violências sob o paradigma moderno da Grande Partilha, fazendo com que o ecocídio diga respeito apenas à dimensão do dano ecológico/natural, enquanto o genocídio e o etnocídio estariam ligados, exclusivamente, ao domínio do humano/cultural.

**Palavras-chave:** Antropologia; Ecologia; Yanomami; Antropoceno.

*Índios? Hélas, meu caro senhor, há muitos lustros que eles desapareceram, todos. Esta é uma página muito triste, muito vergonhosa da história de meu país. [...] Como sociólogo, o senhor irá descobrir coisas apaixonantes no Brasil, mas índios, nem pense nisso, o senhor não encontrará um só...* (Resposta do Embaixador do Brasil a Lévi-Strauss).

*É possível que vocês tenham ouvido falar de nós. No entanto, não sabem quem somos realmente. Não é uma boa coisa. Vocês não conhecem nossa floresta e nossas casas. Não compreendem nossas palavras. Assim, era possível que acabássemos morrendo sem que vocês soubessem.* (Davi Kopenawa).

## Introdução

O presente trabalho pretende abordar o caso *Yanomami* como exemplo sintomático do modelo de relacionalidade estabelecido entre o Estado brasileiro e a “sociedade envolvente” (ALBERT, 1995, p.3) para com os povos indígenas. Partimos da hipótese de que as sociedades indígenas em geral, e o grupo étnico Yanomami em particular, sofrem de maneira sistemática aquilo que o pensador Ailton Krenak (1999) concebe como “o eterno retorno do encontro”, caracterizado, dentre outros aspectos, pelas históricas e atuais práticas de extermínio perpetradas contra esses grupos, seus modos de existências próprios e seus territórios. Este trabalho busca analisar algumas dinâmicas centrais do chamado “contato interétnico” (ALBERT, 1995, p.5), marcando-o pela violência em sua tríplice acepção: genocida, etnocida e ecocida. Nosso objetivo é demonstrar, a partir do exemplo Yanomami, certa impossibilidade de tratar tais macro-conceitos - que possuem definições teóricas e jurídicas próprias - como dimensões separadas e de processos distintos.

Nesse sentido, buscaremos traçar algumas relações entre o movimento de extinção em massa de seres vivos e ecossistemas, de um lado, e o desaparecimento violento de povos, cosmologias e modos de existência indígenas, do outro. Acreditamos ser possível, ao estabelecer minimamente a relação entre essas duas dimensões de redução das diversidades bio-ecológicas e cosmo-ontológicas, aproximarmos-nos daquilo que o filósofo Félix Guattari identifica como um “movimento geral de implosão”, tão característico desse mundo em “intensas transformações técnico-científicas” no qual a “alteridade tende a perder toda a aspereza” (GUATTARI, 1993, p.7-8).<sup>1</sup> Essa coincidência de fatores parece-nos algo que, assim como se interrogava Pierre Clastres, obriga “a que se pergunte se não se trata nesse caso de outra coisa que não um sistemático acidente” (CLASTRES, 1968, p.87).

Entretanto, buscamos abordar tais questões tomando como pressuposto concepções que recusem, de saída, o tratamento dessas modalidades de extermínios como circunscritas às séries paradigmáticas da Natureza e da Cultura, sob a qual estariam dispostos cada conceito de maneira *sobrecodificada* (LIMA, 1999). Ou seja, trata-se de evitar a alocação dos macro-conceitos e suas respectivas violências sob o paradigma moderno da Grande Partilha, fazendo com que o ecocídio diga respeito apenas à dimensão do dano ecológico/natural, enquanto o genocídio e o etnocídio estariam ligados, exclusivamente, ao domínio do humano/cultural. O caso *Yanomami* é exemplar em confluir tais dimensões, em embaralhar e co-implicar esses domínios, tornando-se um elemento central para o tipo de debate que estamos propondo neste trabalho. Buscaremos demonstrar tal confluência no movimento perpetrado por Davi Kopenawa, xamã e liderança etnopolítica Yanomami, ao se apropriar de conceitos do mundo dos Brancos, reformulando-os e os reinterprestando segundo a mitologia e cosmologia de seu povo. Essa capacidade de

Por fim, trataremos para a análise o caso emblemático do *Massacre do Haximu*,<sup>2</sup> ocorrido em 1993, na fronteira do Brasil com a Venezuela onde um grupo yanomami foi brutalmente assassinado por garimpeiros, em uma sequência de ataques covardes e com requintes de crueldade que duraram

<sup>1</sup> “O planeta Terra vive um período de intensas transformações técnico-científicas, em contrapartida das quais engendram-se fenômenos de desequilíbrios ecológicos que, se não forem remediados, no limite, ameaçam a implantação da vida em superfície. Paralelamente a tais perturbações, os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração.

É a relação da subjetividade com sua exterioridade - seja ela social, animal, vegetal, cósmico - que se encontra assim comprometida numa espécie de movimento geral de implosão e infantilização regressiva” (GUATTARI, 1993).

<sup>2</sup> Como esclarece o etnólogo Bruce Albert, o termo “‘Haximu’ é a versão aportuguesada do topônimo yanomami *Hw axima u*, ‘rio do inhambuçu’. O grupo local da nascente do Orinoco, os ‘habitantes de *Hw axima u*’, era composto, antes do massacre, de 85 indivíduos, repartidos em duas casas coletivas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.691).

alguns dias. Este evento se torna emblemático não só pelo extremo teor da violência perpetrada contra os indígenas que vivem na região do alto Orinoco,<sup>3</sup> em um de seus pequenos afluentes, o Rio Inhambuaçu, mas também por ter se constituído como o único caso de genocídio julgado pela justiça brasileira como tal. Outro aspecto que justifica a escolha de um *estudo de caso* de Haximu é por acreditarmos que nele podemos ver confluír, de maneira mais evidente, as dimensões do extermínio em suas múltiplas acepções: genocida, etnocida e ecocida. Contudo, vale ressaltar que o intuito desta escolha analística não pretende circunscrever tais dimensões de extermínio a um dado momento histórico, ocorrido em um passado superado da história de nosso país, mas aprofundar determinadas formas estruturais com as quais os Brancos (*napë*) estabelecem os termos do contato com os povos autóctones. Ou seja, a apresentação do *caso Yanomami* visa menos delimitar a agência de extermínio a um determinado grupo específico (os colonizadores ou os garimpeiros) e situá-la em um dado momento histórico findado (seja o passado da Conquista, seja a data do Massacre), do que oferecer elementos para uma reflexão que visa compreender certas dinâmicas presentes de forma mais intrínseca na modalidade padrão da relação com esses povos.

Sobre o Massacre de Haximu, tanto para a apresentação do caso, quanto para a reflexão sobre os elementos presentes no mesmo, foi selecionada uma base bibliográfica que se concentra em dois tipos distintos de descrição do ocorrido. Um deles é aquele a que temos acesso através do etnólogo Bruce Albert, referentes ao Anexo IV presente no livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015) e a um texto do mesmo autor presente na Enciclopédia dos Povos Indígenas, do Instituto Socioambiental (ISA), publicada em 1996. O outro tipo descritivo provém de um texto de Luciano Mariz Maia, um dos procuradores regionais envolvidos diretamente no julgamento do massacre. Os textos que descrevem o *Massacre do Haximu* partem de premissas e enfoques distintos cuja apresentação conjunta acreditamos ser relevante para a plena compreensão da gravidade do ocorrido. A abordagem de Albert, parceiro de algumas décadas de Davi Kopenawa em sua longa trajetória de trabalho e pesquisa junto aos yanomami, pretende elucidar alguns aspectos eminentemente antropológicos do massacre, pensando a relação do mesmo com elementos internos a cosmologia yanomami além de propor um dimensionamento etnológico dos acontecimentos que comunique com os entendimentos do grupo indígena sobre uma série de ações transcorridas ao longo desse episódio. Já a abordagem do procurador Maia traz para o debate algumas perspectivas jurídicas sobre o caso, mostrando como o desenvolvimento do processo poderia levar a sentenças e entendimentos diversos sobre o que havia ocorrido, assim como alterar o teor das penas aplicadas aos criminosos.

Outros textos também irão se somar ao longo do debate, principalmente para compor uma reflexão mais ampla sobre os aspectos estruturais que orientam a forma pela qual os não-indígenas têm se relacionado com os povos autóctones, assim como para apresentar um quadro mais geral no qual estão inseridos esses conflitos entre grupos yanomami e garimpeiros. Para isso, iremos nos deter em algumas formulações de Davi Kopenawa acerca dos conceitos de natureza e ecologia, que passam a emergir em seu discurso com certa centralidade a partir da invasão das terras yanomami por

<sup>3</sup> O rio Orinoco é um dos principais rios da América do Sul, e tem a terceira maior bacia hidrográfica neste continente, cobrindo uma área de 880 000 km<sup>2</sup>. É o principal rio da Venezuela, abrangendo quatro quintos do território do país, que percorre sinuosamente por 2 740 km. Além da Venezuela, a bacia do Orinoco abrange um quarto do território da Colômbia. A sua nascente é na serra Parima, no sul da Venezuela, próximo da fronteira com o Brasil, a uma altitude de 1 047 m. Descendo os contrafortes da serra com violência devido a uma forte inclinação na direção oeste-noroeste, chega a ter 500 m de largura com corredeiras espetaculares. A partir de uma bifurcação em seu leito, o curso do rio muda para a direção noroeste. Ainda no alto curso o rio tem um braço chamado de canal Casiquiare, que interliga o Orinoco com as águas do rio Negro, o principal tributário da margem esquerda do rio Solimões.

garimpeiros ilegais e das subsequentes catástrofes associadas a esse evento. Desta forma, acreditamos que certos elementos indispensáveis para a reflexão dos danos gerados pelo garimpo podem se tornar mais evidentes além de proporcionarem certo olhar diferenciado sobre o ocorrido a partir de uma perspectiva yanomami de pensar os fatos e efeitos do contato.

## O contexto do Massacre

A origem do conflito entre grupos yanomami e garimpeiros está ligada, de forma inequívoca, à situação de uma enorme invasão por parte destes últimos sobre as terras indígenas movida por uma feroz “corrida do ouro na Amazônia” (ALBERT, 1995, p.6). Como afirma Bruce Albert, “antes de mais nada, é preciso tornar claro o contexto social e econômico capaz de gerar tais violências” uma vez que é esse mesmo contexto que promove uma “situação crônica de conflito interétnico criada na área yanomami pela presença predatória das atividades garimpeiras” (ALBERT, 1996, p.203). Não obstante, é sob este prisma que vai se desenrolar, ao longo das últimas décadas, uma série de episódios de confrontos entre os grupos yanomami e aquilo que denominam pelo termo de *napë*<sup>4</sup> - dos quais Haximu é talvez o exemplo mais dramático. Vale destacar que anteriormente o termo *napë* estava relacionado à categoria genérica de “inimigo” ou “forasteiro”, pertencendo ao esquema da alteridade próprio da cosmologia do grupo, mas que acaba assumindo um sentido e referência exclusiva aos Brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.610). Esse deslocamento semântico da palavra *napë*, dentre outros aspectos, nos oferece elementos mínimos para pensar o grau de ameaça representado pelo avanço da fronteira nacional sobre os territórios indígenas, ponto que voltaremos a abordar ao longo do trabalho.

Tendo início em 1979, devido a uma alta taxa da cotação do ouro na bolsa de Londres (*London Metal Exchange*), a corrida do ouro chega aos estados de Roraima e Amazonas no final dos anos 1980. Essas regiões, onde está localizada a maior parte da população indígena yanomami,<sup>5</sup> experimentam assim as consequências do que “passaria a ser o *boom* extrativista mais importante da região desde o auge da borracha” (ALBERT, 1995, p.6). Para termos uma dimensão desse fenômeno capaz conectar a bolsa de Londres e um posto indígena da FUNAI (Paapiú, localizado no alto rio Mucajái), a população da capital de Roraima em 1980 era de 43 mil habitantes. Em apenas 9 anos, quando “a fronteira do ouro acabou explodindo no coração do território yanomami”, já haviam se instalado na região “de trinta a quarenta mil garimpeiros explorando cerca de cento e cinquenta garimpos servidos por oitenta e duas pistas de pouso clandestinas” (ibid., p.6). Ou seja, o estado de Roraima viu seu contingente populacional dobrar em alguns anos, sendo metade dele referente à extração ilegal de garimpo em terras yanomami, enquanto que do ponto de vista dos indígenas o “número de garimpeiros

<sup>4</sup> Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, “[o] termo yanomami *napë*, originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de ‘inimigo’, passou a ter como referente prototípica os ‘Brancos’, isto é, os membros (de qualquer cor) daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência. O Outro sem mais, o inimigo por excelência e por essência, é o ‘Branco’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.13).

<sup>5</sup> O etnólogo Bruce Albert, em um artigo que data de meados dos anos 1990’s, mostra que “[d]os quase dez mil Yanomami que vivem no Brasil, mais de sete mil ocupam a parte ocidental do estado de Roraima” (ALBERT, 1995, p.6). No seu livro publicado em coautoria com o xamã Yanomami Davi Kopenawa, em 2010, o autor afirma que “[o]s cerca de 21 mil Yanomami que vivem no Brasil ocupam os afluentes do curso superior do rio Branco, no oeste do estado de Roraima, e o curso superior dos afluentes da margem esquerda do rio Negro, no norte do estado do Amazonas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.560). Segundo os dados oficiais de março de 2023 do Governo Federal, que temos acesso através do Boletim Yanomami, “[a] Terra Indígena Yanomami (TIY), segundo as informações do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), reúne uma população de 31.007 indígenas residentes, divididas em cerca de 384 aldeias [...] e seu território está distribuído pelos estados de Amazonas e Roraima, na fronteira com a Venezuela” (SESAI, 2023). Fonte: <https://www.gov.br/secom/pt-br/arquivos/cartilha-sos-yanomami/>.

instalados em suas terras representava [...] aproximadamente cinco vezes o total de sua própria população” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.562).

As consequências dessa invasão massiva de garimpeiros sobre as terras yanomami foram catastróficas tanto do ponto de vista sanitário, com a contaminação das populações indígenas por uma série de doenças infecto-contagiosas, quanto do ponto de vista ambiental, pela destruição do meio físico no qual estão localizados esses grupos. Esse movimento predatório sobre o território teve como marco inicial um ato igualmente violento e genocida quando, “[e]m agosto de 1987, os garimpeiros assassinaram quatro líderes indígenas que lhes bloqueavam o acesso às jazidas de ouro da região” (ALBERT, 1995, p.6). A partir desse momento, os yanomami morrem “às centenas de malária e pneumonia ou vítimas da violência decorrente da invasão de suas terras por hordas de garimpeiros ilegais” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.558). Os impactos “ecológicos e epidemiológicos de uma invasão tão maciça” geram o “alastramento epidêmico da malária e de infecções respiratórias” ocasionando a morte de “13% da população yanomami no Brasil” (ibid., p.562), além da “poluição da rede hidrográfica, caça e desmatamentos indiscriminados, que aniquilaram toda a atividade produtiva” desses grupos (ALBERT, 1995, p.6). Esse fenômeno leva, em pouco tempo, à “devastação do leito dos formadores do curso superior dos principais rios da região e sua poluição sistemática por resíduos de mercúrio, de óleo diesel e lixo” causando assim “danos consideráveis ao meio ambiente local” e, conseqüentemente, “privando os índios da maior parte de seus meios de subsistência” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.562). Sua autonomia e possibilidade de permanecer no local onde vivem desde os tempos imemoriais passam a ser diretamente afetadas por esse amplo movimento de invasão, comprometendo essencialmente a capacidade de manter seu *modus vivendi* tradicional e diferenciado dentro do seio da sociedade nacional.

É durante esse mesmo período, e mediante as consequências nefastas dessa enorme invasão, que se inicia uma forte mobilização e luta do xamã e liderança etnopolítica yanomami, Davi Kopenawa, para a demarcação do seu território. Esse movimento congregou distintos atores e “tomou corpo durante a campanha lançada pela Comissão de Criação do Parque Yanomami (CCPY)” (ALBERT, 1995, p.5). Marcado, dentre outros aspectos, por uma crescente “‘ecologização’ do discurso político dos representantes indígenas que faz eco, por via das ONG’s, à ascensão do ambientalismo na sensibilidade política dos países industrializados” (Ibid., p.3). O processo de etnificação dos grupos yanomami, ou seja, “a cristalização de um etnônimo e a definição jurídica de um território” está fortemente ligada, por sua vez, não só à notável emergência dos “temas ‘ecológicos’ do discurso político de Davi”, mas também a uma “verdadeira reviravolta na perspectiva yanomami de pensar sobre o contato interétnico” (Ibid., p.5). Esse movimento pode ser caracterizado por um “duplo enraizamento simbólico” representado, por um lado, “numa auto-objetivação através das categorias brancas da etnificação (‘território’, ‘cultura’, ‘meio ambiente’)” e, por outro, em uma “reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato” (ibid., p.4). Ou seja, “o discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele” (Ibid., p.4). Como explica o etnólogo Bruce Albert:

Nada nos autoriza a separar estes 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. [...] 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. (ALBERT, 1995, p.4).

Uma maneira de evidenciar esse trabalho cosmológico operado pelo xamã yanomami se dá na transformação do sentido usual dos termos ecologia ou natureza, quando o mesmo passa a ser traduzido por *urihi*, em toda a extensão de seu campo semântico.<sup>6</sup> A ecologia que o xamã nos apresenta se refere a esta concepção também metafísica de *urihi*, uma natureza como uma entidade viva, que “têm coração e respira”(KOPENAWA;ALBERT, 2015, p.468). Nas palavras de Davi Kopenawa, “[o] que eles [os brancos] 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” (Ibid., p.475). Uma ecologia que remete, assim, a uma natureza fundada sobre os princípios cosmológicos yanomami, possuindo um duplo existencial metafísico composto de seres e entidades não-humanas. Em seu artigo, Bruce Albert explicita este processo, chamando atenção para o sentido originário do termo *urihi* na cosmologia yanomami assim como demonstrando a extensão semântica do mesmo, uma vez que:

*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 Omamë. Pertence, enfim, a um contexto cosmológico mais amplo onde 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 Omamë, enquanto 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 [...]. (ALBERT, 1995, p.19,20).

Podemos observar como mesmo se relacionado com o conceito de ecologia, o termo yanomami *urihi a* tem um sentido que escapa ao original, reelaborando assim o que se entende por ele e por natureza. Essa dimensão metafísica, que passa a ser introduzida pela operação de Davi Kopenawa, expande a incidência dos temas ecológicos da fala do xamã aos domínios da cosmologia yanomami. Uma concepção de natureza que é ela mesma uma natureza-outra, e uma ecologia fundada sobre os princípios cosmológicos de seu povo. Sendo assim, “[s]ua defesa da ‘ecologia’ conserva, pois,

<sup>6</sup> “[...] 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 yamaki*, - *urihipë*), habitat dos ‘seres humanos’ (*yanomae thëpë urihipë*) oposto ao dos ‘estrangeiros, inimigos brancos’ (*napë thëpë urihipë*). Esse campo semântico tem também uma indissociável conotação metafísica” (ALBERT, 1995, p.9).

uma configuração especificamente yanomami por sua referência primordial aos espíritos xamânicos *xapiripë*.” (ALBERT, 1995, p.22). Essa reelaboração cosmológica do conceito de ecologia, compreendida como uma “extensão polissêmica” (ALBERT, 1995, p.19) operada pelo termo *urihi*, retoma assim os fundamentos ontológicos dessa “terra-floresta” criada por Omamë. Esta “natureza” é uma indissociável trama de seres, humanos e não humanos, que se relacionam de formas complexas - mesmo que, ou ainda que, sociais e rituais. Segundo Albert:

[p]ara Davi, [...] ‘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 enquanto ‘seres humanos’ (*yanomae thëpë*). (ALBERT, 1995, p.10).

No livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, que Eduardo Viveiros de castro reconhece como “um acontecimento científico incontestável” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.15), temos um trecho no qual se pode perceber a reconfiguração da categoria ecologia nos termos yanomami, incluindo essa trama de seres e relações metafísicas com os espíritos da floresta. Nas palavras do próprio Davi Kopenawa,

*Omama* tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. [...] Eram, desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta. [...] Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram ao lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. [...] Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.479-480).

A ecologia, neste caso, toma a natureza como uma entidade viva, possuindo uma “imagem-essencial” (*utupë*), um “sopro vital” (*wxa*) e um “princípio de fertilidade” (*në rope*). Essa concepção de entidade viva também é reforçada pela existência de um macrocosmo de seres que habitam a dimensão metafísica dessa “terra-floresta” (*urihi*), os “espíritos auxiliares” dos xamãs. Bruce Albert explicita ainda que, nesta cosmovisão yanomami apresentada por Davi Kopenawa,

[t]odos os hóspedes e constituintes dessa ‘terra-floresta’ são dotados de uma ‘imagem essencial’ (*\_tupë*), que os xamãs podem ‘fazer descer’<sup>7</sup> (*ith omã,-*) sob a forma de espíritos auxiliares (*xapi,-ripë*) responsáveis pela ordem cosmológica dos fenômenos ecológicos e meteorológicos (migração da caça, fertilidade de plantas silvestres, controle da chuva, alternância das estações...). (ALBERT, 1995, p.10).

Uma natureza como entidade viva, repleta de seres e entidades cósmicas que são essenciais para o pleno funcionamento ecológico e meteorológico do planeta. Entidades essas capazes de relação e comunicação através do xamanismo, operando como a pedra de toque de uma ecologia cosmológica yanomami. A esta ecologia cosmológica dos yanomami, Davi Kopenawa contrapõe, com veemência, o conceito da sociedade envolvente de “meio ambiente”, tomando justamente a literalidade da palavra “meio” como metade, resíduo. “Se Davi tenta de se conformar ao uso da noção Natureza, a fim de acomodar sua ecologia cosmológica à bitola estreita do ambientalismo político, isso não acontece quando se trata da categoria ‘meio ambiente’”(ALBERT, 1995, p.20). Ao se negar a aceitar o problemático conceito de “meio ambiente”, denuncia seu caráter fragmentário e residual, ao falar em “floresta-natureza dividida”, “floresta-natureza residual (*urihi xee hëai,-wi*)” (Ibid., p.20). Em *A queda do céu*, vemos esse ponto destacado pelo próprio xamã:

Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.484).

A interpretação dada por Kopenawa ao termo “meio ambiente”, e sua aversão ao mesmo, remete aqui, de acordo com Bruce Albert, aos primeiros contatos que teve com o termo, quando o mesmo vinha associado a discursos que defendiam a implementação de um antigo projeto de desmembramento do território yanomami em pequenos lotes de reservas, que figurou durante algum tempo no cenário dos governos militares dos anos de 1980, em nome da preservação/conservação do “meio ambiente”. Sobre este assunto, Bruce Albert destaca ainda que “a tentativa de desmembramento das terras yanomami pelos militares na década de 1980 foi interpretada em nome da preservação do meio ambiente” (ALBERT, 1995, p.20). A este projeto se contrapunha ao da demarcação do território indígena como existe hoje, fruto da Comissão de Criação do Parque Yanomami (CCPY) e da luta intensa de Davi Kopenawa junto a seu povo.

A luta pela demarcação se desenrolou desde 1978 até a data da homologação, em maio de 1992 por decreto do então presidente da república Fernando Collor, oficializando o território sob o

---

<sup>7</sup> Em outros fragmentos de texto o mesmo autor fala em “fazer-descer”, “fazer-dançar”, fazendo referência às danças de apresentação dos espíritos xapiri nos rituais xamânicos. Essas danças são também das danças de abertura dos rituais *reahu*, grandes celebrações intercomunitárias dos povos yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

nome de Terra Indígena Yanomami. A demarcação de um território para usufruto exclusivo dos grupos yanomami parecia ser, na época, uma das únicas alternativas viáveis para tentar impedir a presença garimpeira em suas terras (KOPENAWA; ALBERT, 2023).<sup>8</sup> Entretanto, o que sabemos hoje é que essa ameaça nunca cessou definitivamente, tendo, inclusive, se somado a tantas outras práticas de exploração de recursos naturais que vêm acossando os yanomami de maneira quase ininterrupta, configurando um verdadeiro “movimento de reinvasão endêmica” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.562). São alguns exemplos dessas práticas a “colonização agrícola, atividade agropecuária, exploração florestal ou extração de minérios” (Ibid., p.563). Albert comenta ainda que, mesmo após a homologação do território, “quase 55% da Terra Indígena Yanomami já é objeto de mais de seiscentos pedidos ou concessões de prospecção mineral registrados junto ao Ministério de Minas e Energia, feitos por empresas públicas e privadas, nacionais e multinacionais” (ibid., p.563). O contato e o encontro com os Brancos nunca deixaram de se fazer presentes, assim como as violências que carregam de maneira intrínseca nesse processo.

## O caso de Haximu

Por fim, analisaremos caso emblemático de Haximu, onde o massacre de 16 indígenas yanomami levou à condenação um grupo de cinco garimpeiros pelo crime de genocídio.<sup>9</sup> Esse acontecimento em nada nos autoriza a pensar que se trata de um fato superado, em todos os sentidos que a palavra pode levar a entender. Pelo contrário, o que nos mostra com tamanho espanto este massacre é que ele se inscreve em uma forma protocolar com a qual se dão não só os termos da relação entre grupos Yanomami e garimpeiros na Amazônia, mas também na forma mais basal da relação entre os Brancos e os povos indígenas.

A situação que antecede o massacre pode ser descrita em dois momentos. No primeiro deles, quando em pequeno grupo os garimpeiros acabam de se infiltrar nas terras yanomami e “[t]emendo uma reação negativa dos índios” os mesmos tentam a todo custo “comprar a sua anuência com farta distribuição de bens e comida” (ALBERT, 1996, p.203). Essa prática de dar presentes, por sua vez, passa a ser interpretada pelos grupos indígenas, que naquele momento “têm pouca ou nenhuma experiência dos brancos”, como “demonstrações de generosidade” que segundo sua cosmologia é “esperada por parte de um grupo desconhecido” na tentativa de “estabelecer relações de aliança (*rimimuu*)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.572). Esse “mal-entendido cultural” (ALBERT, 1996, p.203) está na base de grande parte dos conflitos que se seguem entre os dois grupos e, de forma

<sup>8</sup> Segundo o etnólogo Bruce Albert, o cerne do “discurso de Davi, que reivindica o direito dos Yanomami a manter o uso exclusivo do seu território tradicional definido como ‘terra indígena’, apoia-se na expressão *urihi noamã*, que significa tanto ‘recusar-se (a entregar)’ como ‘proteger’ (*noãmai*) ‘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’)” (ALBERT, 1995, p.9).

<sup>9</sup> Nas palavras de Luciano Mariz Maia, Procurador Regional envolvido no julgamento de Haximu: “Foram denunciados e condenados Pedro Emiliano Garcia, também conhecido pela alcunha de Pedro Prancheta, garimpeiro; Eliézio Monteiro Neri, também conhecido pelo nome de Eliézer; Juvenal Silva, também conhecido pela alcunha de Cururupu, garimpeiro; Francisco Alves Rodrigues - o Chico Ceará, João Pereira de Moraes - o João Neto. [...] Outros garimpeiros participantes da chacina de Haximu, conhecidos apenas por seus apelidos ou codinomes, ou alguns nomes completos, mas ausente a identificação foram Goiano Doido, Goiano Cabeludo, Caporal, Carequinha, Paraná Alopado, Ceará Perdido, Goiano Boiadeiro, Silva, Japão, Maranhão Uriçado, Adriano, Barbacena, Sozinho, Luiz Rocha, Parazinho, Pedão, Boroca. Não foram denunciados por falta de informação sobre suas identidades civis” (MAIA, 2000).

irônica, nos remete a um outro evento carregado dessas mesmas práticas, aquele presente como mito fundador da sociedade brasileira, a Conquista das Américas por espanhóis e portugueses.

A famosa narrativa europeia que caracteriza os índios como dóceis e ingênuos, operando trocas de artigos valiosos na Europa por objetos sem valor - da perspectiva dos colonizadores - foi alvo de grandes reflexões sobre os conflitos inerentes a visões de mundo e dos *Outros* tão díspares. Como nos alerta Sheila Hue, na introdução da edição de 2021 sobre a “Carta de achamento do Brasil”, de Pero Vaz de Caminha,

[n]a carta de Caminha observamos o confronto entre dois pontos de vista [...], revelando-nos a dubiedade das intenções dos viajantes, as diferentes perspectivas em jogo naquele encontro e, principalmente, compondo uma pintura viva, falante, dos povos que pela primeira vez contactava. [...] Os desentendimentos ou equívocos derivam, sobretudo, das conflitantes visões de mundo. Enquanto os povos indígenas entregavam as recém-chegados portugueses, entendido talvez como xamãs ou seres de dimensões espirituais, presentes que simbolizavam amizade e perspectiva de aliança, os viajantes, empenhados em sua aventura comercial, religiosa e política de expansão territorial, entendiam a troca de cocares de plumas - valiosos na Europa - e artefatos bélicos por chapéus e quinquilharias europeias como um escambo desigual e ingênuo por parte dos anfitriões, que não sabiam avaliar o valor pecuniário das coisas. A mentalidade comercial do raio da época moderna, marcado pelo capitalismo mercantil, era inteiramente estranha à cultura tupi. Em lugar de aliança ou amizade, os futuros colonizadores buscavam ali o mesmo que já tinham achado na África Ocidental, às margens do Atlântico, na chamada Mina, cujo ouro irrigava a Coroa portuguesa e os ricos banqueiros italianos e de outras nações europeias envolvidos nas empresas marítimas portuguesas e espanholas. (HUE, 2021, p.17).

O ouro, agora e sempre, moveu a empreitada dos Brancos sobre as terras indígenas, levando consigo todo o aparato destrutivo ocasionando o extermínio de uma infinidade de etnias, ambientes e seres vivos. A cobiça por metais preciosos, por mais que separada em cinco séculos de distância de um evento ao outro, preservou determinados elementos que corroboram tal aproximação diacrônica que mobilizamos neste ponto. Constando em muitos manuais de orientação para o contato com os povos do “Novo Mundo”, as trocas de objetos em forma de presentes se tornaram uma modalidade padrão praticada por diversas nações europeias no momento da expansão marítima-comercial quinhentista. Contudo, as premissas distintas do que representava essa prática geraram – e, como podemos observar, ainda gera – uma profunda incompatibilidade de sentido que poderíamos resumir na oposição de duas lógicas diversas: a lógica da dádiva e a lógica da dívida.<sup>10</sup>

Esse evento tem amplo significado no caso Yanomami, inclusive, por representar uma grande parte das reflexões de Davi Kopenawa acerca dos objetos metálicos e manufaturados deixados pelos Brancos em seu território. Essas reflexões estão presentes em um artigo de 1992, intitulado “A fumaça do metal: histórias e representações do contato entre os Yanomami”. Nele Bruce Albert explora um “conjunto de reflexões acerca da natureza das epidemias, da identidade dos brancos e do status dos objetos manufaturados, veiculados pela história oral dos Yanomami” mostrando como os mesmos

<sup>10</sup> Faço referência aqui a obra de Marcel Mauss, “O Ensaio sobre a Dádiva” (2013 [1924]) e ao debate de Karl Polanyi, presente em seu livro “A grande transformação” (2000 [1944]).

“têm interpretado os fatos e efeitos do contato através do crivo simbólico de sua teoria política dos poderes patogênicos, à qual subordinam a identificação dos brancos e dos objetos manufaturados” propondo uma “concepção etiológica do contato” (ALBERT, 1992, p.153). A coincidência entre o aparecimento dos brancos e seus objetos, por um lado, e o alastramento de epidemias-fumaça (*xawara wakixi*), de outro, produzem uma “nova teoria epidemiológica” oriunda do contato com os *napë* (Ibid., p.166). Essa mesma relação entre poderes patogênicos ligados aos “objetos metálicos e epidemias de infecção respiratória, sob a forma de ‘fumaça do metal (dos terçados)’” sofrem uma série de transformações e “reaparece no discurso de Davi como ‘fumaça do ouro (*oru waki,-xi*), ‘fumaça do minério/metal’ (*minerio waki,-xi* ou *pooxiki,-waki,-xi*)” (ALBERT, 1995, p.13).

No caso de Haximu é inegável reconhecer que esta incongruência de sentidos relativos aos “presentes” levou a um escalonamento do conflito, estando na raiz das primeiras desavenças entre os grupos yanomami e garimpeiros. Com o aumento progressivo dos invasores em terras indígenas os mesmos não sentem mais a necessidade, gerada primeiramente pelo medo de serem minoria quantitativa dentro do território, de estabelecerem, ou melhor, de manterem as boas relações com os índios. Até porque, enquanto se desenrola esse mal-entendido, os yanomami “ainda desconhecem o impacto ecológico e sanitário das atividades de garimpo” e tendem a achar o trabalho executado pelos garimpeiros apenas como algo “enigmático e sem maiores consequências” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.572). Para os garimpeiros os indígenas aparentam estar “‘pacificados’ pelos presentes com que se acostumaram” e, deste modo, “não parecem mais representar uma ameaça” (ibid., p.572). Por outro lado, os indígenas continuam a estabelecer, sob sua perspectiva, o modo relacional costumeiro com os estrangeiros, com a solicitação rotineira de presentes dos garimpeiros.

Esse é o segundo momento que antecede ao massacre. Quando “o número de garimpeiros aumenta substancialmente e já não é preciso manter aquela generosidade inicial” (ALBERT, 1992, p.203), é também o momento em que as “roupas, ferramentas, munição e comida pedidas aos garimpeiros são cada vez mais consideradas uma compensação indispensável pelos prejuízos causados por sua intrusão” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.572). Nesse estágio os yanomami já sentem “uma rápida deterioração em sua saúde e meios de subsistência” (ALBERT, 1992, p.203) pelos “efeitos da intensificação das atividades de garimpo na floresta”, uma vez que “[o]s rios estão poluídos, a caça rareia, as doenças infecciosas se alastram” (KOPENAWA; ALBERT, p.572). Doenças como a “malária, agora endêmica, e as pneumonias que acompanham as seguidas epidemias de gripe começam a dizimar a população das comunidades vizinhas dos locais do garimpo”(Ibid., p.572). O aumento e constância dos pedidos feitos por parte dos indígenas aos brancos, fundamentado no seu próprio saber cosmológico sobre os modelos relacionais com a alteridade, passa a incomodar de maneira crescente os garimpeiros que, “cada vez mais enervados com sua presença, começam então a enxotá-los com falsas promessas, gestos impacientes e até ameaças” (Ibid., p.572). Por sua vez, os indígenas interpretam esses atos, que negam ou se recusam a manter a prática dos presentes, como uma verdadeira demonstração de “hostilidade explícita” (ALBERT, 1992, p.203).

Está posta a “armadilha garimpeira” (ALBERT, 1992). O impasse gerado pelo conflito de perspectivas sobre os termos do contato, somado a imensa destruição que representa a invasão garimpeira nas terras yanomami, coloca a situação em um ponto irreversível. Por um lado, os “Yanomami tornaram-se dependentes da economia que gravita em torno dos garimpos”, do outro, “os garimpeiros já não acham necessário comprar a paz com os índio” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.572). Essa situação de impasse “está na origem da maior parte dos conflitos que ocorrem a partir da década de 1980 entre Yanomami e garimpeiros” e “o menor incidente numa troca pode desandar em violência declarada”(Ibid.,

p.572). Contudo, “[c]omo a disparidade de forças entre garimpeiros e índios é enorme, a balança da violência pende sempre contra os Yanomami” (ALBERT, 1992, p.203). Cercados em suas terras por invasores, vendo seu território ser completamente destruído, os indígenas se veem sem a possibilidade de manter sua autonomia e garantir a reprodução social e física do seu grupo.

O garimpo ilegal em suas múltiplas frentes de extermínio, destroi todo um conjunto de seres humanos e não-humanos, ecossistemas e modos de vida próprios, principalmente aqueles que não estão alinhados com a mentalidade do capitalismo e dos Modernos. Os Yanomami experimentam de perto o poder mortífero dos *napë* em sua cobiça pelo ouro, conhecendo, aos poucos, uma das características mais fundamentais desse forasteiros, qual seja, “a muito notável intolerância da civilização ocidental diante de civilizações diferentes, sua incapacidade de aceitar e reconhecer o Outro como tal, sua recusa em deixar subsistir aquilo que não lhe é idêntico” (CLASTRES, 1968, p.87). Como nos mostra Bruce Albert,

[a] atividade predatória dos garimpeiros exclui, a longo prazo, qualquer possibilidade de coexistência com as comunidades ameríndias em cujo território se instala, especialmente quando as comunidades atingidas têm pouca experiência de contato. O garimpo amazônico moderno, altamente mecanizado e dispondo de uma mão de obra tão inesgotável quanto motivada, não têm, em geral, nenhum interesse na força de trabalho dos índios. De modo que os garimpeiros consideram os Yanomami, na melhor das hipóteses, um inconveniente e, na pior, uma ameaça. Se os índios não morrerem de malária ou pneumonia, se não for possível mantê-los à distância com presentes e promessas, resta apenas tentar intimidá-los ou, se não funcionar, exterminá-los. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.573).

O caso de Haximu, como exposto anteriormente, se desenrola por alguns dias, tendo uma série de episódios de ataques violentos e com requintes de crueldade por parte dos garimpeiros. De maneira resumida, tudo se inicia após esse contexto de impasse, com o aumento de visitas recorrentes de alguns yanomami nos barracões dos garimpeiros. Os garimpeiros, por sua vez, continuam a fazer promessas e a descumpri-las, seu intuito é simplesmente se livrar dos indígenas e seus pedidos quando estes chegam ao local onde estão instalados. Em uma dessas ocasiões um “jovem chefe foi com seus dois cunhados exigir o que considerava que lhe era devido, no barracão em que ficava um dos dois chefes do garimpo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.573). Ao chegarem ao barracão, os indígenas não encontram quem procuravam, apenas um dos empregados do chefe do garimpo e o mesmo tenta expulsá-los do lugar. Depois de uma violenta discussão os índios “o puseram para correr com um tiro de espingarda para o alto e, furiosos, começaram a rasgar a fachadas as redes dos garimpeiros, jogaram seus cobertores e o rádio no mato e pegaram as panelas”, retornando para sua casa-aldeia (ibid., p.573). Vale dizer que as espingardas foram dadas, inicialmente, pelos próprios garimpeiros, ainda quando tentavam comprar a aliança dos indígenas. Esse evento aumenta a tensão já existente entre os dois grupos e leva os garimpeiros a decisão de “matar, como exemplo, os que voltassem para incomodá-los” (ibid., p.573).

Em julho de 1993, após esse incidente, um grupo de seis jovens yanomami se aproxima de um dos barracões do garimpo para pedir provimentos e tentar recuperar algumas armas de fogo que haviam sido tomadas deles. Já impacientes com os pedidos os garimpeiros, “[a] contragosto, deram-lhes apenas um pouco de farinha de mandioca e um pedaço de papel, com um recado para os garimpeiros de um outro acampamento rio acima, prometendo que lá receberiam o que queriam” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.574). O bilhete continha uma mensagem para os garimpeiros: “Faça bom proveito

desses otários” (ALBERT, 1992, p.204). Quando o grupo indígena chega ao local indicado pelos garimpeiros do primeiro barracão, aqueles que lhe deram o bilhete, são recebidos por uma cozinheira que recebe o bilhete e após ler sua mensagem em silêncio o joga no fogo. Ela entrega alguns mantimentos aos indígenas e manda-os embora. Os indígenas pegam então o caminho de volta para suas casas e, enquanto isso, a mulher avisa aos garimpeiros daquele barracão sobre a mensagem no bilhete. Estes se organizam para então matar o grupo de jovens em seu caminho de casa.

Os rapazes yanomami param em um dado momento para comer algumas das provisões que acabaram de receber e nesse momento são interceptados por seis garimpeiros armados com espingardas que os convidam a caçar. Os indígenas estranham o convite e o recusam, mas os garimpeiros já estavam decididos e sua insistência acaba convencendo os jovens. Depois de andarem algum tempo em meio a mata, dispostos em fila e intercalados entre os garimpeiros, um destes agarra um dos jovens yanomami pelo braço e atira em seu abdômen a queima-roupa. A partir desse momento, todos os garimpeiros começam a executar a sangue frio os jovens indígenas desarmados. Um dos jovens “com as mãos sobre o rosto, suplica: ‘Garimpeiro, amigo!’” e em seguida é assassinado com um tiro na cabeça. Outro jovem que estava na frente da fila é usado, por três garimpeiros, como alvo “num jogo de tiro ao alvo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.575). No total quatro dos seis jovens são assassinados, sendo que um deles desaparece e seu corpo não é encontrado. Os dois jovens que sobrevivem se jogam no rio e correm para avisar os demais familiares e parentes do ocorrido. Um deles observa o lugar onde os garimpeiros enterram os corpos dos jovens assassinados antes de fugir.

Um dos sobreviventes consegue chegar em casa e passa a notícia do ocorrido. Os indígenas se preparam e logo partem novamente, com um grupo de parentes das vítimas, “em busca dos corpos dos companheiros assassinados”, uma vez que “o enterro dos cadáveres” representa uma “profanação inadmissível para os Yanomami” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.575). Aqui vale destacar que, mesmo correndo sério risco de vida, o grupo não cogita a hipótese de deixar de executar os apropriados ritos funerários aos mortos e, chegando ao local do ataque, “desenterra os três corpos e os leva para mais adiante na floresta, para cremá-los” sem, entretanto, conseguir achar o quarto corpo (ibid., p.575). É inegável o drama da morte e a violência com a qual se deu o assassinato dos jovens yanomami, contudo, podemos inferir que talvez represente um trauma de igual ou maior peso para o grupo indígena a não execução apropriada dos rituais fúnebres e o destinação correto das cinzas que devem ser “postas em esquecimento” (ibid., p.581). Sua avidez e coragem em, colocando a própria vida em risco, levar a cabo os preceitos funerários adequados revela a real importância para os yanomami da execução adequada dos preparativos para as cerimônias funerárias e demonstram como as “cinzas funerárias são o bem mais precioso dos Yanomami”(ibid., p.580).<sup>11</sup> Esse é um exemplo pontual de como genocídio e etnocídio se co-implicam e que, mesmo após o genocídio é possível que ocorra etnocídio.

Depois desse trágico e violento episódio os yanomami, como de costume e seguindo os preceitos relativos à sua cosmologia, um grupo de guerreiros se organiza e se põe em marcha para vingar os parentes assassinados. Depois de alguns dias de marcha pela mata, o grupo avista um dos barracões de garimpeiros do alto Orinoco e se preparam para a vingança ritual. Avistam dois garimpeiros conversando ao lado do fogo e atacam. Um deles é atingido por um tiro na cabeça e morre instantaneamente, o outro é ferido nas costas e foge. “Os guerreiros se juntam no local onde jaz o corpo do garimpeiro morto” e “[c]ompletam sua vingança crivando-o de flechas e abrindo-lhe o crânio com

<sup>11</sup> No relato de Albert, o autor comenta que a “cabaça funerária de um dos quatro primeiros rapazes assassinados pelos garimpeiros no alto Orinoco foi quebrada durante o ataque ao acampamento” e então sua “mãe tenta recolher as cinzas espalhadas e embrulhá-las em folhas de bananeira” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.580).

uma machadada” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.576). Essa vingança yanomami pelo assassinato de seus jovens deixa os garimpeiros absolutamente furiosos e revoltados. Como descreve Bruce Albert, os garimpeiros então

começam a planejar uma revanche que vai atingir um outro patamar de violência e acabará desembocando no horror absoluto. Fazem duas reuniões, com homens de todos os garimpos da região. Decidem pelo terror para pôr fim aos conflitos com os índios e ali mencionam, pela primeira vez, a ideia de exterminar a comunidade de *Hw axima u*. Na sequência, a expedição punitiva é meticulosamente preparada. Voluntários são recrutados entre os presentes e junta-se a munição - duzentos cartuchos de espingarda de caça e algumas caixas de balas de revólver.

Toda a operação é apoiada, se não encomendada, pelos quatro principais empresários do garimpo da região, todos bem conhecidos em Boa Vista. Os donos dos garimpos deram folga a seus empregados e lhes forneceram armas e munição. Seus barracões acolheram as reuniões dos matadores e todos os preparativos da expedição. Quinze garimpeiros, armados de espingardas de caça (calibres 12 e 20), de revólveres (calibre 38), terçados e facas, saem para pôr em execução seu projeto de extermínio. Vários deles terão participação direta no massacre, então iminente. Quatro pistoleiros, que trabalham como guarda-costas dos donos de garimpo, conduzem a sinistra tropa. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.576)

Enquanto isso, da parte dos yanomami, estes se encontravam acampados no meio da mata, distantes das duas casas coletivas do grupo, justamente por temerem algum tipo de represália dos garimpeiros após a vingança dos guerreiros yanomami. Os indígenas também aguardam os emissários de grupos vizinhos aliados que irão participar dos grandes cerimoniais funerários que estão sendo organizados pelos parentes das vítimas e demais pessoas do grupo. Os indígenas se organizam e dividem para acompanhar os emissários até a região onde vivem os aliados e, como informa seus preceitos de ética guerreira inerentes a sua cosmologia, os mesmo acreditam que os garimpeiros só poderiam buscar vingança dos homens guerreiros da comunidade. Deixam assim mulheres, crianças e idosos no acampamento e enviam os homens para acompanhar os emissários até seu aldeamento. O intuito era de acelerar o máximo possível a caminhada até os aliados, uma vez que não poderiam imaginar a covardia e a crueldade do que viria a acontecer. Na manhã do dia seguinte, após partirem e deixarem o grupo mais vulnerável no acampamento na mata, os yanomami são brutalmente atacados e assassinados pela horda de garimpeiros que buscam a todo custo exterminar os indígenas da região. Como descreve Albert,

os garimpeiros já estão entrando na antiga roça e se põem de tocaia, enfileirados de um dos lados do acampamento. De repente, um deles abre fogo sobre os ocupantes. Os quinze homens começam então a atirar todos ao mesmo tempo sem interrupção, de espingarda e revólver, enquanto se aproximam de suas vítimas. [...]

Depois de longos minutos, os disparos cessam. Aí, os garimpeiros, sem piedade, liquidam suas vítimas a golpes de terçado e facão. Massacram os feridos que não tinham conseguido fugir e várias crianças que não tinham sido atingidas.

Doze yanomami foram assim assassinados com selvageria: duas mulheres e um velho, uma moça de *Hoomoxi* de cerca de vinte anos que tinha vindo fazer uma visita, três adolescentes, duas meninas (de um e três anos) e três meninos entre seis e oito anos. Várias das crianças eram órfãos, cujos pais tinham morrido da malária trazida pelos garimpeiros. A moça de *Hoomoxi* foi primeiro atingida por um tiro de espingarda de caça a uns dez metros de distância, depois por um tiro de revólver a menos de dois metros. Uma das velhas, cega, foi liquidada a pontapés. Um bebê, deitado na rede, foi embrulhado num pedaço de pano e atravessado por facadas.

Conscientes de que só tinham massacrado parte do grupo e bem decididos a aterrorizar os sobreviventes, os garimpeiros mutilam ou esquartejam os corpos das suas vítimas.

Dentre outros desdobramentos desse episódio, temos um grande movimento de êxodo dos yanomami que dura várias semanas e que leva os membros do grupo a um movimento de deslocamento forçado por conta do perigo iminente que correm os sobreviventes do massacre. Como nos mostra Orlando Calheiros, etnólogo que integrou como coordenador o Grupo de Trabalho Araguaia na Comissão da Verdade (CNV), “uma rápida análise dos deslocamentos forçados dos povos indígenas é capaz de revelar como o processo compromete não apenas a reprodução de seu *modus vivendi* tradicional” e, desta forma, “incidindo sobre o seu ‘direito a diferença’ [...], mas também na sua reprodução, enquadrando-os na lei de genocídio” (CALHEIROS, 2015, p.8). O mesmo autor continua seu raciocínio e afirma que “o deslocamento forçado implica em um crime cuja resolução encontra-se em aberto enquanto as vítimas estiverem submetidas às suas consequências”, ou seja, “a única medida reparativa para este tipo de ato é a recuperação das terras originárias destes povos, do contrário, permanecerão na condição de deslocados internos” (ibid., p.9).

O caso Yanomami é sintomático e um exemplo da tríplice ameaça representada pelo avanço da fronteira nacional sobre territórios indígenas, seja ela genocida, etnocida ou ecocida. As ameaças do garimpo em suas terras apresentam de forma imbricada todas essas dimensões de extermínio, operando simultaneamente e constantemente. O caso de Haximu, assim como tantos outros eventos de violências contra os Yanomami ocorrem, justamente, porque são indígenas. Ou seja, é sua condição étnica diferenciada, sua diferença radical, que se apresenta como uma terrível afronta ao mundo dos Brancos, aos *napë*, que também são denominados “povo da mercadoria”. Em outras palavras, “[d]a perspectiva do estado os povos indígenas [são] opositores políticos *per se*, e sua mera existência, o seu 'conjunto comunitário', [representa] uma resistência ao projeto nacional” (ORLANDO, 2015, p.4). E o projeto nacional, caso não fique claro, é o do extermínio completo da sua condição diferencial, seu modos de vida e pensamento próprio. Primeiro pela assimilação completa e total dos indígenas à categoria de cidadãos, submetidos a um Estado. Quando essa estratégia não funciona então só resta negar sua existência da forma mais violenta, pelo aniquilamento. O projeto Moderno, em suma, é de transformar primeiro o Yanomami em indígena, depois em índio assistido, depois em “falso índio” e por último em pobre. Atacar sua terra, seu corpo e seu espírito, em uma ofensiva ecocida, etnocida,

genocida e...suicida, uma vez que hoje esses grupos representam o último exemplo de um mundo possível em um planeta em catástrofe.

## Bibliografia

ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Anuário antropológico, 89: 151-189, 1992.

\_\_\_\_\_. O Massacre dos Yanomami de Raximu. Enciclopédia dos Povos Indígenas - ISA. Apêndices do Verbete Yanomami. Brasília, 1993.

\_\_\_\_\_. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília: UnB, Série Antropológica, 174, 1995.

CALHEIROS, Orlando. No tempo da Guerra: Algumas notas sobre as violações dos direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil. *Re-vista Verdade, Memória e Justiça*. V9. 2015.

CLASTRES, Pierre. Entre silêncio e diálogo. In: Lévi-Strauss. *L'Arc Documentos: 87-90*. São Paulo: Ed. Documentos Ltda, 1968.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas, SP: Papirus, 1993.

KOPENAWA, Davi & BRUCE, Albert. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. *O espírito da floresta: A luta pelo nosso futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

MAIA, Luciano Mariz. *Foi genocídio!*. Enciclopédia dos Povos Indígenas - ISA. Apêndices do Verbete Yanomami, 2000. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_verbetes/yanomami/foi\\_genocidio.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/yanomami/foi_genocidio.pdf). Acesso, Agosto de 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio - O recado da mata. In: Davi Kopenawa & Bruce Albert. *A queda do céu - palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.