

EVELLYN JAMILLY BRITO LIMA

OS YANOMAMI E A DITADURA MILITAR

**NARRATIVAS DO XAMÃ DAVI
KOPENAWA SOBRE OS PROJETOS
DESENVOLVIMENTISTAS (1970–1985)**





Universidade Estadual da Paraíba

Prof.^a Célia Regina Diniz | *Reitora*

Prof.^a Ivonildes da Silva Fonseca | *Vice-Reitora*



Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Alberto Soares de Melo | *Diretor*

Conselho Editorial

Alessandra Ximenes da Silva (*UEPB*)

Antonio Roberto Faustino da Costa (*UEPB*)

Cidoval Moraes de Sousa (*UEPB*)

José Etham de Lucena Barbosa (*UEPB*)

José Luciano Albino Barbosa (*UEPB*)

Melânia Nóbrega Pereira de Farias (*UEPB*)

Patrícia Cristina de Aragão (*UEPB*)



Editora indexada no SciELO desde 2012



Editora filiada a ABEU

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA

Complexo Adm. Redentorista - Av. Dr. Francisco Pinto, nº 317, Bairro Universitário.
CEP: 58429-350. Campina Grande – PB.

EVELLYN JAMILLY BRITO LIMA

OS YANOMAMI E A DITADURA MILITAR

NARRATIVAS DO XAMÃ DAVI KOPENAWA
SOBRE OS PROJETOS DESENVOLVIMENTISTAS
(1970–1985)



Campina Grande - PB
2026



Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Alberto Soares de Melo | *Diretor*

Expediente EDUEPB

Design Gráfico e Editoração

Erick Ferreira Cabral

Jefferson Ricardo Lima A. Nunes

Leonardo Ramos Araujo

Assessoria Técnica

Thaise Cabral Arruda

Assessorias

Antonio de Brito Freire

Carlos Alberto de Araujo Nacre

Danielle Correia Gomes

Elizete Amaral de Medeiros

Depósito legal na Câmara Brasileira do Livro - CDL

L732y Lima, Evellyn Jamilly Brito.

Os Yanomami e a ditadura militar: narrativas do xamã Davi Kopenawa sobre os projetos desenvolvimentistas (1970-1985) / Evellyn Jamilly Brito Lima. – Campina Grande : EDUEPB, 2026.

104p. : il. ; 15 x 21 cm.

ISBN: 978-65-268-0097-3 (Impresso)

ISBN: 978-65-268-0093-5 (3.879 KB - PDF)

ISBN: 978-65-268-0096-6 (3.049KB - Epub)

1. Yanomami. 2. Ditadura militar brasileira. 3. Amazônia.
4. Davi Kopenawa. I. Título

21. ed. CDD 305.8

Ficha catalográfica elaborada por Kênia Oliveira de Araújo Costa – CRB-15/649

Copyright © EDUEPB

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS, 6

APRESENTAÇÃO, 9

PREFÁCIO

VOZES OUTRAS QUE SEGURAM O CÉU, 10

INTRODUÇÃO, 13

1 DAVI KOPENAWA E A PALAVRA COMO LUTA, 22

**2 SOB O PAVIMENTO A TERRA-FLORESTA: OS YANOMAMI
E A PERIMETRAL NORTE (BR-210), 51**

**3 O OURO CANIBAL: O PROJETO RADAMBRASIL E O
GARIMPO, 78**

CONSIDERAÇÕES FINAIS, 94

REFERÊNCIAS, 97

AGRADECIMENTOS

QUERO EXPRESSAR MINHA GRATIDÃO À MINHA FAMÍLIA: À MINHA mãe, Simone Farias, por sempre me apoiar e incentivar; ao meu pai, Genildo Lima, por me incentivar a acreditar nos estudos como meio de transformação; à minha madrastra, Viviane Barbosa; e aos meus irmãos, Saramily Farias, Samuel Farias e Guilherme Lima, pelo amor incondicional e por trazerem inspiração e alegria para minha vida.

Agradeço à Editora da Universidade Estadual da Paraíba (EDUEPB) pelo acolhimento deste trabalho e pela atuação contínua como espaço inclusivo e comprometido com a difusão do conhecimento. O compromisso editorial da EDUEPB, orientado pelos princípios da universidade pública, foi fundamental para que esta pesquisa pudesse se integrar a um projeto coletivo de circulação e democratização do saber. Registro também meu agradecimento ao Professor Doutor Antônio de Brito Freire pela revisão e pelas importantes contribuições e orientações na organização deste livro. Sem o referido professor esta publicação não seria possível.

Ao meu companheiro, Vitor Emmanuel, pelo incentivo, apoio e compreensão.

Agradeço aos professores e funcionários da Unidade Acadêmica de História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), que contribuíram para minha formação. Ao Programa de Educação Tutorial (PET/UFCG) Educação Conexão de Saberes, por ter colaborado com minha permanência na universidade, despertado em mim o interesse e o encantamento pela pesquisa sobre questões indígenas e se constituído como um espaço fértil de discussões e reflexões que deram origem a esta pesquisa.

Agradeço também a Alanis Silva Moura pelo apoio e incentivo.

Ao meu querido orientador, Alarcon Agra do Ó, pelas contribuições ao longo deste trabalho e pelo incentivo à realização deste livro.

Por fim, agradeço aos meus amigos Ana Luiza, Gabriel Matheus, Gilberto Elioterio, Milena Soares, Marina Silva, Nathalia Souza e Ana Isabela, pelas trocas acadêmicas e pessoais e pelo apoio.

*Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu
(Kopenawa, 2015).*

APRESENTAÇÃO

FRUTO DO TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE LICENCIATURA em História, apresentado em abril de 2025, na Universidade Federal de Campina Grande, este livro apresenta os resultados de um estudo documental e bibliográfico que busca analisar os mitos e as narrativas que os Yanomami evocaram para interpretar o contexto de desestruturação sanitária e social provocado, entre 1970 e 1985 pela construção da Rodovia Perimetral Norte (BR-210) e pelo Projeto Radambrasil. Esses programas constituíram o roteiro desenvolvimentista da ditadura militar e buscavam explorar os recursos da Amazônia e integrar a região ao resto do país.

Para isso, foi definido como interlocutor do povo Yanomami Davi Kopenawa, pela posição que ele ocupa entre seu próprio povo por ser um xamã e uma liderança política, bem como por sua disposição em fazer ouvir a história, os saberes e as reivindicações dos Yanomami entre os brancos.

Convidamos os leitores a mergulhar nas narrativas de um xamã yanomami, Davi Kopenawa, que além de denunciarem a exploração do território indígena, são uma ampla exposição filosófica do povo yanomami, em seus fundamentos cosmológicos, ontológicos e históricos.

PREFÁCIO

VOZES OUTRAS QUE SEGURAM O CÉU

Alarcon Agra do Ó (UAHIS / CH / UFCG)

O TEXTO QUE SEGUE PELAS PÁGINAS DESTE LIVRO TEM INFINITAS portas de entrada. Todas as que consigo encontrar e experimentar funcionam como dispositivos (à moda de Espinosa) que aumentam a vontade de viver.

É uma voz feminina. Uma mulher que toma a palavra e fala como historiadora, como cidadã, como intelectual, como um compromisso encarnado com a existência do mundo e de todes. É uma voz que se produz em meio à experiência da formação em História, essa carreira estranha que mistura os tempos. É uma voz de quem se espantou e se transformou na presença da palavra de Davi Kopenawa. É uma voz que burilou a si mesma, também, em meio a atividades do Programa PET Educação Conexões de Saberes - uma ação inclusiva e democrática do ensino superior.

A autora não fez apenas um registro do que lhe tocou, no entanto. As páginas a seguir não são um exercício de exposição dos rearranjos da sensibilidade de quem escreveu o texto, ainda que isso se insinue aqui e ali. Mas, sem diminuir aquele tipo de escrita, o trabalho que aqui se apresenta tem outros horizontes.

Este livro fala de uma luta política local e global. Uma luta que diz respeito a um povo e a todos os povos. Uma luta que é travada pelos Yanomami (e por todas as experiências que o capital quer subalternizar) e da qual temos notícias, de forma intensa, pela ação e pela voz de Davi Kopenawa.

Ora, o povo Yanomami se tornou visível para os não indígenas,

especialmente, após a eclosão da fala potente de um de seus xamãs, ao qual nos referimos como Davi Kopenawa.

Sujeito de uma história cheia de movimentos inesperados, ele entra e sai do seu mundo e do mundo dos *brancos* desde muito cedo, afetando-os de diversas formas. Sua voz consegue dar forma e corpo à luta do seu povo e, igualmente, consegue traduzir seus mistérios para os que não são o seu povo. E, assim, ele consegue que ao seu redor se espalhe o saber sobre a máquina de morte que é a civilização branca quando ela se lança por sobre as terras e a vida dos povos ameríndios.

O que, para os brancos, é o desenvolvimento, a cultura, o sucesso, para os povos ameríndios, não raro, é dor, morte, destruição. O real é desinvestido, pelos *invasores*, no que diz respeito à sua dimensão mítica e sagrada, sendo convertido apenas em mercadoria. A vida perde densidade, mistério, encantamento; o que resta é cinza, chão morto, animais em fuga. E, o que parece ser terrível sob todos os aspectos, o que resta é um céu que ameaça cair e destruir tudo.

Mas se faz ali uma luta, uma afirmação da vida em todos os seus encantos e em toda a sua força. E é disso, com competência e emoção, que trata este livro. O texto que ocupa as páginas deste livro é uma espécie de jogo de desvelamentos e de convite a descobertas.

O que vamos ler a seguir não é a repetição do que já disse Kopenawa. O que se apresentará nas próximas páginas é o que resulta do gesto descrito, entre outros, por Michel de Certeau - e que consiste em fazer deslocamentos e estabelecer novas pertinências. A fala do xamã é capturada, articulada com outras falas e sua potência é ainda mais ampliada, afetando-nos de forma radical e profunda.

Vibram as palavras de Kopenawa, entretecidas com outras tantas num movimento conduzido pela competência acadêmica, pelo compromisso político e pela sensibilidade de quem sabe que, ao fim e ao cabo, o que está em jogo é a vida, somos nós, é a experiência humana.

Os Yanomami, é o que Kopenawa conta, criam mundos em si e ao seu redor, no seu corpo e no corpo de suas relações intersubjetivas, num movimento que é de resistência, mas que é muito mais

que isso. Trata-se de um modo de ser atravessado e preenchido por uma ética singular e forte. Uma ética que afirma em todos os momentos e de todas as formas que a morte é um erro, um acidente, uma dimensão menor do tempo e do mundo. A vida prevalece sobre ela, ainda que para tanto ela exija de todes o gesto de acolhimento e de cuidado com o mundo, com os corpos, com as emoções, com as tradições. E com a coragem.

Uma lição, entre outras, o texto que se dá a ler, aqui, nos deixa. Não existe uma única forma de ver, entender e explicar o mundo. E, se entre elas for esboçada alguma hierarquia, esta deve ser tramada e tecida a favor da força do amor pelo mundo, pelo ar, pelas águas, pelas sabedorias tantas que circulam e que dão sentido a tudo.

Temos nas mãos um livro que é a apropriação dinâmica de um pensamento que cheira a vida. E isso não se perdeu sob as formas acadêmicas - porque quem parou pra escrever o que vai a seguir permitiu que seu corpo vibrasse na sintonia do seu pensamento e do compromisso da operação historiográfica com a crítica aos colonialismos e ao capital, que são a alma do gesto que quer matar a vida.

Um gesto que recusamos de muitas formas, uma das mais belas sendo esta: a pausa para contar histórias, para dar nomes às coisas, para navegar pelo tempo mergulhados no cuidado com a casa comum, com todas as formas de vida, com os afetos que nos fazem fortes, bonitos, capazes de amar e de acolher em si o encanto da existência.

É o que faz este livro. Conta histórias duras e nos faz entender que elas não são o que nos define. O que nos define, aprendemos aqui, é o coração aberto para a alegria de acolher com zelo e ternura a responsabilidade pelo céu acima de nós (e dentro de nós).

INTRODUÇÃO

O POVO YANOMAMI CONSTITUI UMA SOCIEDADE DE CAÇADORES-coletores-agricultores da floresta tropical do Norte da Amazônia, cujo contato com a sociedade nacional é, na maior parte do seu território, relativamente recente. Situado nas duas vertentes da Serra Parima, divisor de águas entre o Alto Orinoco (no sul da Venezuela) e a margem esquerda do Rio Negro (no norte do Brasil), ocupam um território de aproximadamente 230.000 quilômetros quadrados, situados em ambos os lados da fronteira Brasil-Venezuela.

No Brasil, o território Yanomami, homologado em 1992 com o nome de Terra Indígena Yanomami, compreende 96.650 quilômetros quadrados, no extremo norte da Amazônia, ao longo da fronteira com a Venezuela. Conforme o Censo de 2022, há no Brasil, cerca de 27.144 Yanomami, situados nos estados de Roraima e Amazonas, sendo 16.864 em Roraima e 10.280 no Amazonas, constituindo, assim, a maior terra indígena brasileira, correspondendo a 4,36% da população indígena nacional.¹

Os Yanomami formam um conjunto cultural e linguístico subdividido em várias línguas e dialetos aparentados, composto de pelo menos, quatro subgrupos adjacentes que falam línguas da mesma família, sendo elas: *Yanomam*, *Yanomami*, *Sanima* e *Ninam* ou *Yanam*. Os grupos locais Yanomami são em geral formados por um conjunto de parentes cognáticos reais ou classificatórios corresidentes (parentes biológicos diretos e parentes que, embora não sejam parentes de sangue, são considerados como tal dentro

1 <https://www.ibge.gov.br/novo-portal-destaques/36595-com-a-coleta-concluida-em-tis-yanomamis-censo-ja-registra-1-652-876-pessoas-indigenas-em-todo-o-pais.html>

da organização social deles e vivem no mesmo espaço), abrigados por uma casa coletiva, chamada *yano a* ou *xapono a*. Essas casas coletivas se consideram autônomas política e economicamente, mas estão associadas a várias casas vizinhas do mesmo tipo por intercassamentos e interações rituais (funerárias, guerreiras, festas *reahu*),² atividades que ocorrem, em geral, nos centros das casas (Kopenawa; Albert, 2015).

Os primeiros contatos, ainda esporádicos, entre os Yanomami do Brasil e os brancos (coletores de produtos da floresta, viajantes estrangeiros, militares das expedições de demarcação de fronteiras e agentes do Serviço de Proteção aos Índios), ocorreram no início do século XX. Entre as décadas de 1940 e 1960, algumas missões católicas e evangélicas, além de postos do SPI, foram estabelecidas nas áreas periféricas de suas terras, criando os primeiros pontos de contato regular, que funcionaram como fontes de bens manufaturados e de epidemias. No começo da década de 1970, o contato desse povo com os brancos foi abruptamente acelerado, especialmente pelos projetos de desenvolvimento e ocupação da Amazônia, levada a efeito pela ditadura militar (Kopenawa; Albert, 2015).

É importante ressaltar que nas décadas de 60 e 70, o Brasil passava pelo período que ficou conhecido como “Milagre Econômico”, marcado pelo ideário oficial do “Brasil Grande”, por parte do crescimento do PIB e endurecimento da Ditadura Militar com os governos de Costa e Silva (1967-1969) e Emílio Garrastazu Médici (1969-1974). Conforme aponta Pedro Campos (2018) a política econômica da ditadura nesse contexto beneficiou as empresas de construção pesada, que ao lado da indústria automobilística, detinha uma posição fundamental no processo de crescimento econômico.

Naquele cenário, o ministro da fazenda, Delfim Neto, propôs

-
- 2 O termo *Reahu* significa “festa” ou “celebração” na língua dos Yanomami. A festa *Reahu* é uma cerimônia de celebração e luto entre os Yanomami, durante o *Reahu*, os mortos são homenageados e se for o caso, são organizadas excursões guerreiras para vingá-los, as alianças entre os grupos são fortalecidas e questões relacionadas a casamentos são discutidas. Além disso, ocorrem importantes diálogos que fundamentam a comunicação Yanomami, como também ocorre a inalação do pó de *yãkoana*, utilizado no transe xamânico.

políticas altamente favoráveis às empresas brasileiras, sobretudo, as da construção civil, disponibilizando créditos por meio de recursos via BNDE, concedendo benefícios fiscais às empreiteiras e direcionando empréstimos e recursos federais para investimento em construção pesada (Campos, 2018). Nesse sentido, as grandes obras públicas emergiram como fruto dessa política desenvolvimentista e de beneficiamento das empreiteiras.

Envolto nesse clima de Milagre Econômico, sustentado pelo binômio — economia e segurança — tão caro aos militares, a política estatal promoveu planos para integração econômica da região Norte e de “valorização” da Amazônia, sendo considerada pelos militares como um grande recurso disponível que poderia ser utilizado para a solução de problemas econômicos, sociais e geopolíticos (Almeida, 2022).

Com isso, sob os lemas de “Brasil Grande”, integração e soberania nacional, o governo militar criou, em 1970, o Programa de Integração Nacional (PIN), assinado por Emílio Garrastazu Médici. A intenção era estabelecer uma ferramenta estatal para concluir obras que buscavam eliminar o isolamento e o suposto vazio demográfico do Norte do Brasil, com foco especial na Amazônia (Matos, 2010).

Grande parte dos recursos do Plano de Integração Nacional foi destinada à abertura e construção de estradas para estabelecer a ligação da Amazônia com outras regiões do país, haja vista que até o início da década de 70, a Amazônia ainda não estava articulada ao sistema rodoviário nacional. Diante dessa conjuntura, foi iniciada em 1973, a construção da Perimetral Norte (BR-210), estrada prevista no Plano de Integração Nacional, que atravessou o Território Yanomami.

A abertura da rodovia produziu resultados desastrosos, como fome e epidemias promovidas pela intensificação do contato com os brancos sem qualquer controle de saúde ou imunização, acarretando numa enorme perda populacional e diversos problemas sociais, tais como: alcoolismo, mendicância e prostituição (CNV, 2014).

A estrada nunca foi finalizada, sendo abandonada em 1977,

contudo, os frutos da obra se mantiveram presentes na vida e memória do povo Yanomami por parte da violência com a floresta e com os povos da floresta. No entanto, os problemas e as omissões advindas do Estado Brasileiro, para infortúnio dos Yanomami, não se restringiram aos problemas ocasionados pela construção da Rodovia Perimetral Norte.

Em 1970, os militares lançaram o projeto RadamBrasil, também proposto pelo Plano de Integração Nacional, sob controle do Ministério de Minas e Energia e do Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), com o objetivo de realizar um levantamento sobre as potencialidades naturais na área da Transamazônica e da bacia sedimentar do Maranhão. Em 1975, foi encontrada a presença de minérios na área Yanomami. Em fevereiro do mesmo ano, o Ministério de Minas e Energia divulgou essa notícia, gerando uma invasão na região, não só do Estado, mas também de garimpeiros que passaram a se deslocar para região de maneira intensa, trazendo enormes danos epidemiológicos, ecológicos e sociais (Valente, 2017; CNV, 2014).

Assim, os projetos desenvolvimentistas da ditadura trouxeram novas configurações para o povo Yanomami, o qual, apesar da intensa invasão, exploração e violência, conservaram boa parte da sua cultura tradicional e conhecimento ancestral, inclusive elaborando narrativas nativas, a partir de suas categorias, cosmologia, histórias e mitos sobre essa experiência de contato com os brancos, suas ideias e ações.

Nesse sentido, esse livro busca analisar as elaborações e reelaborações Yanomami sobre os acontecimentos promovidos nas décadas de 70 e 80, a partir de sua cosmovisão, utilizando o xamã Davi Kopenawa como porta voz desse pensamento. Assim, esse trabalho investiga como a crença Yanomami da queda do céu e outros elementos, conceitos e referenciais desse povo permitiram a elaboração de explicações a partir dessa política estatal de destruição e exploração da terra Yanomami ou *urihi a*, a terra-floresta para os Yanomami.

Desse modo, esse livro tem por objetivos: a) analisar as elaborações do pensamento Yanomami, com foco nas palavras do xamã

Davi Kopenawa, sobre os projetos desenvolvimentistas da ditadura militar brasileira; b) investigar o contexto histórico nas décadas de 70 e 80, na Amazônia, especialmente em Roraima, local de maior concentração de indígena Yanomami e estado onde habita Davi Kopenawa; c) Discutir como o pensamento ameríndio explica e interpreta a realidade; d) explorar a cosmovisão Yanomami como forma de pensamento decolonial e o seu caráter de resistência.

A escolha de Davi Kopenawa como porta-voz do pensamento Yanomami sobre os acontecimentos citados anteriormente incorreu por razões ligadas ao seu próprio povo. Entre os Yanomami, o xamanismo exerce função fundamental na organização cosmológica, filosófica, espiritual e social. Dessa forma, Kopenawa ocupando a posição de xamã é reconhecido entre seu próprio povo como um veículo da transmissão de um saber ancestral (desconhecido para os não-xamãs) que orienta e dá sustentação ao *ethos* yanomami. Por isso, nesse estudo, suas palavras são utilizadas em nome do seu povo. Além disso, essa escolha também foi fundamentada pela luta nacional e internacional de Kopenawa em defesa dos povos indígenas e da Floresta Amazônica, bem como pela sua disposição em fazer ouvir o conhecimento Yanomami aos brancos.

Desse modo, a proposta desse livro está relacionada à necessidade urgente de produções historiográficas que reconheçam a pluralidade dos saberes e a diversidade epistemológica do mundo, que considerem o pensamento Yanomami, entre outros saberes, como uma maneira de se conceber um outro olhar sobre os comportamentos culturais, filosóficos, políticos e ambientais, bem como a relevância acadêmica e política de utilizar categorias e conceitos explicativos produzidos por autores e intelectuais indígenas brasileiros para explicar experiências da história brasileira.

Foi utilizada como fonte principal a obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), produzida por Davi Kopenawa em parceria com Bruce Albert. O título do livro “*A queda do céu*” faz referência à cosmologia Yanomami e sua forma de ver e explicar o mundo.

Na cosmologia Yanomami o céu caiu sobre a terra em um tempo distante, sendo o nível terrestre atual o antigo céu e o mundo

subterrâneo a antiga terra. Depois desse acontecimento, foi inaugurado o estado atual da arquitetura terrestre, pois Omama, o demiurgo, criou outro sol, outra lua e outro céu. No entanto, para os Yanomami, o cosmos está à mercê de uma nova transformação que pode colocar fim ao mundo que conhecemos. Nesse sentido, no pensamento Yanomami, o xamã exerce papel fundamental em “manter o céu no lugar”. Daí emerge a preocupação de Kopenawa, que tem por resultado o seu livro, em advertir aos brancos (que ele denomina de “povo da mercadoria”), explicitando que a ganância por mercadorias e metais preciosos pode levar uma nova queda do céu, gerando o colapso do planeta.

Escolhemos estruturar as citações no texto da seguinte maneira: nos trechos em que Kopenawa compartilha suas experiências, visões e profecias xamânicas, mesmo sendo uma obra escrita em conjunto, damos crédito a ele como autor das reflexões; nas passagens que envolvem a descrição das vivências, a organização do conteúdo, montagem da obra e conclusões resultantes desse trabalho, atribuímos a autoria a Albert; e, por fim, quando Albert se baseia no aprendizado adquirido com Kopenawa e seu povo, mencionamos ambos os coautores nas citações.

Além do livro, foram utilizadas como fontes complementares entrevistas de Davi Kopenawa disponíveis na internet e documentos produzidos pela Comissão Nacional da Verdade sobre o povo Yanomami, do qual destaco o Relatório Sobre a Violação dos Direitos Humanos na Terra Indígena Yanomami (1960-1988), produzido por Rogério Duarte do Pateo para Comissão Nacional da Verdade. Com relação à bibliografia, foram utilizadas tanto artigos, dissertações, teses e livros que tratam sobre as políticas da ditadura militar no território Yanomami, como trabalhos que discutam sobre os pensamentos ameríndios e a cosmologia Yanomami.

Quanto às fontes, todas foram analisadas tendo por base a noção de “Documento Monumento” de Jacques Le Goff (1984), compreendendo que os documentos têm uma carga de intencionalidade. Com relação às entrevistas, foram utilizados relatos encontrados na internet, como falas de Davi Kopenawa para a Comissão Nacional da Verdade em 2013 e entrevistas recentes, todas hospedadas

no Youtube. Em tais entrevistas, foram analisados o vídeo e o texto (transcritos de forma integral), segundo os procedimentos elencadas por Verena Alberti (2008).

Em diálogo com essas fontes, foram utilizados conceitos da perspectiva teórica decolonial. Em concordância com os autores do Grupo Modernidade/Colonialidade, entendemos que o colonialismo não foi um evento acabado que teve um fim com a independência dos lugares colonizados, mas que tem continuidades manifestadas pela colonialidade, sendo ela um prolongamento de um processo colonizador amplo manifestado pelo controle da economia, da autoridade, do gênero, da sexualidade, do conhecimento e da subjetividade, que continua a moldar as relações de poder no mundo atual (Mignolo, 2017).³

Nesse sentido, assumimos a tríade modernidade/colonialidade/decolonialidade discutida por Mignolo (2017). Para o autor, a modernidade é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, tratando-se de uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar suas conquistas, ao mesmo tempo em que esconde seu lado obscuro, a colonialidade. A colonialidade, também denominada de padrão/matriz colonial de poder, se constitui na continuação do processo colonizador que emerge como meio para manter o sistema-mundo moderno/colonial capitalista, ocasionando a opressão, pobreza e subjugação dos subalternizados. Ela está profundamente ligada a mecanismos que colonizam tanto o conhecimento quanto o ser, através de um discurso eurocêntrico (que combina etnocentrismo e sociocentrismo, ambos responsáveis pela inferiorização do “outro”), assim como pela propagação da divisão do mundo com base na concepção de raça (Mignolo, 2017).

-
- 3 O grupo Modernidade/colonialidade, formado nos anos 1990, é uma rede de intelectuais latino-americanos, composta por: Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Immanuel Wallerstein, Nelson Maldonado-Torres, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, que vem se debruçando sobre a necessidade de ampliar categorias e conceitos adequados à América Latina como uma iniciativa de desenvolver estudos acadêmicos dedicados a problematizar o padrão colonial de poder e de conhecimento que surgiram com a expansão europeia e que ainda permeiam as sociedades contemporâneas.

Para Mignolo (2017) não existe modernidade sem colonialidade, por isso a utilização da “/” entre os termos, visto que eles se complementam, coexistindo com o outro. Nesse sentido, a modernidade se apresenta pela retórica da salvação, desenvolvimento, civilização, progresso, escondendo suas outras faces, a colonialidade e a decolonialidade. Mignolo (2017) observa que historicamente “ocultadas por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas dispensavam vidas humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas, que eram naturalmente consideradas dispensáveis” (2017, p. 04).

Nesse sentido, a noção de decolonialidade figura como resistência aos contínuos desdobramentos da colonização em seus padrões coloniais de poder, sendo um meio de denúncia e de luta contínua contra as colonialidades impostas aos grupos subalternizados. Dessa forma, o pensamento decolonial é um meio de denúncia, de luta e de descentramento epistêmico, político e cultural.

Diante disso, esse livro propõe explorar o pensamento Yanomami como forma de Pensamento Decolonial, por sua capacidade em subverter e opor-se à construção epistemológica ocidental, propondo outra forma de pensar o mundo e seus problemas que confrontam a monocultura da ciência moderna, uma vez que ele apresenta um conhecimento outro, subjetivo e não mensurável pelos padrões de cientificidade. Ademais, esse trabalho dialoga com os conceitos de xamanismo e perspectivismo ameríndio do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 2002).

Para desenvolver e organizar a discussão, o livro está dividido em três capítulos, além dessa introdução e das considerações finais. O primeiro capítulo, intitulado “*Davi Kopenawa e a palavra como luta*”, busca explorar a trajetória do xamã no seu processo de apropriação da escrita como um meio de reivindicação política e de descolonização ontológica e epistemológica do seu povo. Para isso, o texto analisa a trajetória de Kopenawa com a palavra escrita e sua vivência entre os brancos até o processo de escrita do seu livro *A queda do céu*. Além disso, a seção discute aspectos referentes ao perspectivismo e xamanismo, como bases das reflexões cosmológicas de Davi, bem como analisa as formas como o pensamento

yanomami sustenta suas bases de conhecimento.

O segundo capítulo, denominado “*Sob o pavimento a terra floresta: os Yanomami e a Perimetral Norte (BR-210)*” apresenta o contexto desenvolvimentista da construção da rodovia e suas consequências para os Yanomami, bem como discute as bases da organização social e política desse povo, analisando como esses modelos foram alterados para incorporar a presença devastadora dos brancos ao longo do contato destacando as narrativas produzidas a respeito da construção da estrada.

Por fim, o terceiro capítulo “*O ouro Canibal: o projeto RadamBrasil e o garimpo*” trata sobre a corrida do ouro no território Yanomami a partir da divulgação das informações do projeto RadamBrasil e analisa as elaborações de Davi Kopenawa sobre a atividade garimpeira.

1 DAVI KOPENAWA E A PALAVRA COMO LUTA

Antigamente, os brancos falavam de nós à nossa revelia e nossas verdadeiras palavras permaneciam escondidas na floresta. Ninguém além de nós podia escutá-las. Então, comecei a viajar para que as pessoas das cidades por sua vez as ouvissem. Onde podia, espalhei-as por suas orelhas, em suas peles de papel e nas imagens de sua televisão. Elas se propagaram para muito longe de nós e, ainda que acabemos desaparecendo mesmo, continuarão existindo longe da floresta. Ninguém poderá apagá-las (Kopenawa, 2015, p. 389).

DAVI KOPENAWA YANOMAMI, SE IDENTIFICA COMO UM XAMÃ que transitou entre as perspectivas dos brancos, da aldeia e dos espíritos da floresta, em sua formação enquanto um interlocutor entre esses mundos. Kopenawa nasceu por volta de 1956, em Marakana, grande casa comunal, situada no alto rio Toototobi. Na sua infância, recebeu rudimentos de alfabetização em sua própria língua, fruto do processo de evangelização de missionários estrangeiros da *New Tribes Mission*, durante a década de 1960.⁴ Nesse período, os missionários aprendiam as línguas indígenas e a partir disso inseriam a escrita e os valores religiosos. Foi nesse processo que as línguas do povo Yanomami, tradicionalmente orais,

4 Missão protestante norte-americana situada no Toototobi, no fim da década de 50 (Albert, 2015).

começam a ser registradas de forma escrita.⁵ Assim, foi por meio da evangelização, que se deu o primeiro contato de Davi Kopenawa com a língua escrita.

A aproximação de Kopenawa com a língua portuguesa se deu na juventude, após ver seu grupo de origem, incluindo sua mãe, serem dizimados por duas epidemias de doenças infecciosas. A primeira, propagada por agentes do SPI, entre 1959 a 1960, e posteriormente, a segunda, espalhada por membros da missão norte-americana *New Tribes Mission*, por volta de 1967. Movido pela raiva e profunda dor, Davi saiu de sua comunidade para trabalhar em um posto da Funai, no baixo rio Demini, em Ajuricaba, onde atuou como ajudante de cozinha, carregador de água, limpador de piscinas, a fim de, segundo suas próprias palavras, “virar branco” (Kopenawa, 2015, p. 281).

Nesse período, mais uma desventura atravessou a vida de Kopenawa. Ele contraiu tuberculose de um colega da Funai com quem compartilhava utensílios e o quarto. Mesmo após o diagnóstico, o colega continuou a conviver com Kopenawa, devido à negligência dos funcionários da Funai, uma vez que Kopenawa desconhecia a gravidade da doença e seu contágio. A enfermidade o levou a passar

- 5 “A primeira convenção de transcrição de uma língua Yanomami no Brasil foi introduzida na década de 1960, no bojo de experiências escolares promovidas pelas missões evangélicas (*New Tribes Mission*, *Unevangelized Fields Mission*). A partir da década de 1990, um novo sistema de escrita, baseado ao mesmo tempo no alfabeto fonético internacional e no do português, foi estendido à maior parte do território yanomami no Brasil. A difusão dessa grafia, mais compatível com a que já tinha sido adotada na Venezuela, deveu-se essencialmente ao programa de educação bilíngue da ONG Comissão Pró-Yanomami (CCPY) e ao trabalho dos linguistas e antropólogos que a ela se associaram. A convenção gráfica resultante desse programa encontra-se atualmente em vigor na maioria das escolas Yanomami do país e foi adotada pelas instituições oficiais de educação. É também utilizada em meios de comunicação escritos e nos documentos da principal associação Yanomami do Brasil, a Hutukara, fundada em 2004”. É esse o sistema de transcrição adotado no livro *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami* (2015), utilizado nessa pesquisa (Kopenawa; Albert, 2015, p. 555).

um longo período no hospital, onde teve a oportunidade de aprender rudimentos de português. Recuperado, retornou brevemente à sua casa, no rio Toototobi.

Em 1976, por conta da abertura da Rodovia Perimetral Norte, ele foi contratado como intérprete da Funai. Assim, durante anos, percorreu o território Yanomami trabalhando junto aos brancos. Essa experiência lhe possibilitou uma tomada de consciência da obsessão predatória dos que ele chama de “Povo da mercadoria”, e do perigo que ela representa para a floresta e a sobrevivência de seu povo (Kopenawa; Albert, 2015).

Figura 1 – Davi Kopenawa, responsável pelo posto da Funai de Demini, em comunicação via rádio.



Fonte: Bruce Albert, 1985.

Após anos de peregrinações por conta da sua atividade como intérprete, se instalou na casa coletiva de *Watoriki*,⁶ no início da década de 1980, depois de ter se casado com a filha do “grande homem” (*pata thë*) da comunidade. Foi seu sogro, esse xamã renomado, que o iniciou no xamanismo e que se tornou seu mentor. Nas palavras de Bruce Albert (2015, p. 46) “Essa iniciação foi, para Davi Kopenawa, a ocasião de uma volta às origens, graças à qual pôde retomar uma vocação xamânica manifestada desde a infância, mas interrompida pela chegada dos brancos”.⁷

Kopenawa (2015) narra como o processo para se tornar xamã é desafiador. Segundo seu relato, para ingressar no caminho xamânico é necessário inalar grandes quantidades do pó de *yãkoana* por vários dias. Além disso, outros cuidados devem ser tomados, o iniciado deve evitar comer, beber, usar tabaco e manter relações sexuais, pois o cheiro dessas coisas pode enojar e afastar os espíritos. O iniciado também deve se manter afastado em um lugar silencioso e deve evitar se movimentar demais. Por ser um processo sofrido, Kopenawa afirma que muitos jovens Yanomami temem realizar com medo de morrerem. Apesar de ser um caminho árduo, Davi o enfrentou por vários dias, até que ele se tornou um com os *xapiri* e eles finalmente dançaram pra ele.

6 Significa na língua Yanomami moradores da montanha do vento. Fica situada em uma região montanhosa próximo ao posto do Demini, sendo classificada por Kopenawa, como uma casa de espíritos, haja vista que na cosmologia Yanomami, os *xapiri* vivem nas montanhas.

7 Kopenawa conta que desde a infância os *xapiri* já o inquietava por meio do sonho (Kopenawa, 2015, p. 89).

Figura 2 – Sessão xamânica em Watoriki, com Davi Kopenawa posicionado na parte inferior direita da imagem.



Fonte: Claudia Andujar, 1986.

Kopenawa esclarece a importância de passar por esse processo para se tornar xamã:

Mas não se deve achar que nos maltratam à toa. Querem apenas enfraquecer nossa consciência, pois se ficassemos apenas vivos, como a gente comum, eles não poderiam endireitar nosso pensamento. Sem virar outro, mantendo-se vigoroso e preocupado com o que nos cerca, seria impossível ver as coisas como os espíritos as veem (Kopenawa, 2015, p. 141).

Nesse contexto, é fundamental para uma compreensão mais ampla desse processo destacar as definições de xamanismo e perspectivismo ameríndio, analisadas e classificadas pelo antropólogo

brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2002). Este autor observa que há uma concepção muito comum aos ameríndios, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista diversos.

A ideia de perspectivismo está centrada na noção de que “os animais e as coisas, assim como os homens, são todos dotados de graus de humanidade e, portanto, todos eles possuem uma intencionalidade e uma perspectiva própria do mundo” (Aravena-Reyes; Krenak, 2018, p. 146). Tal concepção indígena sugere que a maneira como os seres humanos enxergam os animais e outros seres do universo – incluindo deuses, espíritos, falecidos, seres de outros planos cósmicos, plantas, fenômenos naturais, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é substancialmente diferente da forma como esses seres se veem e percebem os seres humanos (Viveiros de Castro, 2002). O antropólogo esclarece:

Vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc (Viveiros de Castro, 2002, p. 350).

Desse modo, o perspectivismo ameríndio concebe que os animais (e outros seres, plantas, espíritos etc) são humanos (e se veem como tal e veem a nós como não-humanos) que estão em um

envoltório a esconder sua forma interna humana e que apreendem o mundo sob diversas perspectivas. Apenas os xamãs, mestres da esquematização cósmica, conseguem enxergar esses como eles se veem e assim dedicam-se a comunicar e a mediar as diferentes perspectivas.

Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 355) observa então que nessa concepção indígena que ele define como perspectivismo ameríndio, a condição original comum aos humanos e aos animais é a humanidade.

Castro (2022) afirma:

Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura - tendo outrora sido ‘completamente’ animais, permanecemos, ‘no fundo’, animais -, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente. Em suma, para os ameríndios “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (Viveiros de Castro, 2002, p. 356).

Na cosmologia Yanomami, há um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais. Kopenawa elucida:

Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso,

para eles, continuamos sendo dos seus (Kopenawa, 2015, p. 117).

Davi Kopenawa explica que no primeiro tempo não havia caça nenhuma na floresta. Existiam apenas os ancestrais humanos com nomes de animais, os *yarori*.⁸ Mas a floresta não demorou a entrar em caos e todos eles viraram outros. Ele afirma que isso ocorreu porque esses antepassados viviam com fome de carne e se devoravam entre si, por isso metamorfosearam-se em caça para que pudessemos comê-los (Kopenawa, 2015, p. 117).⁹

O xamã reafirma o perspectivismo ameríndio da cosmologia Yanomami, ao declarar a humanidade dos animais. Em suas palavras: “Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo” (Kopenawa, 2015, p. 473). Dessa maneira, conforme assinala Castro (2002), nas cosmologias amazônicas é o corpo que aparece como grande diferenciador é ele que une seres do mesmo tipo e os distingue de outros, haja vista que o interior de todos é marcado pela humanidade. Assim, no perspectivismo ameríndio, o corpo é o lugar da perspectiva diferenciante.

-
- 8 Kopenawa explica que durante o transe xamânico, os xamãs fazem dançar os *xapiri* desses ancestrais animais/humanos. “As imagens de animais que os xamãs fazem dançar não são dos animais que caçamos. São de seus pais, que passaram a existir no primeiro tempo” (Kopenawa, 2015, p. 117).
- 9 Diante da humanidade dos animais de caça, fundamentais para alimentação do povo Yanomami, surge um complexo de restrições e cuidados alimentares. Essas restrições podem declarar certos animais, que têm uma relação mitológica com os humanos, como impróprios para o consumo, ou podem exigir que, antes de comer um animal, o xamã realize um processo de dessubjetivação, neutralizando seu espírito, transformando sua carne em algo vegetal ou reduzindo-o simbolicamente a outros seres menos próximos do humano. Caso essas normas sejam violadas, o castigo vem na forma de doenças, vistas como uma contrapredação canibal, resultado de um espírito da presa que se transforma em predador. Esse fenômeno representa uma inversão mortal de perspectivas, onde o humano pode se tornar animal (Viveiros de Castro, 2002, p. 391-395).

Dessa maneira, o perspectivismo ameríndio figura como uma resistência ao antropocentrismo da razão moderna, haja vista que se há uma vastidão de seres que são humanos e tem perspectivas e intencionalidades, então nós, os humanos, segundo a razão ocidental, não somos tão especiais assim (Rosa, 2024). Desse modo, na cosmovisão ameríndia, a condição especial que hierarquiza humanos e não humanos é retirada, por ela, somos seres pertencentes e integrados à natureza.

O perspectivismo ameríndio está associado ao xamanismo, uma vez que os xamãs podem tomar a perspectiva de outros seres e voltar para comunicá-las. Segundo a definição de Viveiros Castro:

O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política- uma diplomacia (Viveiros de Castro, 2002, p. 357-358).

Assim, os xamãs conseguem ver os seres não humanos como estes se veem (como humanos), por meio do transe xamânico, ocorrido durante a sessão de xamanismo (*xapirimuu*, “agir como espírito”), que se diz também *yākoanamuu*, “agir sob influência do pó de *yākoana*”, substância enteógena utilizada nos transes xamânicos.¹⁰ Durante o transe, o xamã se identifica com esses espíritos,

10 Embora a expressão “beber (*koai*) o pó de *yākoana*” seja comumente utilizada, o pó é, na realidade, inalado. Este pó é elaborado a partir da resina extraída da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um potente

adquirindo capacidades de se relacionar com essas entidades não humanas, o que lhe possibilita garantir a regularidade dos ciclos meteorológicos, ecológicos e cósmicos (Kopenawa; Albert, 2015).

Segundo Kopenawa, todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer. São elas que, ao se tornarem *xapiri*, executam suas danças de apresentação para eles. Elas são o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais. Desse modo, os *xapiri* são imagens de seres da floresta, que mantém afastados os seres maléficos que provocam caos e destruição. Kopenawa explica: “Os *xapiri* são imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse seu verdadeiro nome. Vocês os chamam ‘espíritos’, mas são outros” (Kopenawa, 2015, p. 111).

De acordo com a cosmologia Yanomami, no primeiro tempo, Omama, o criador, queria que fôssemos imortais, no entanto, Yoasi, seu irmão mau, contra a vontade de Omama, criou os seres maléficos das doenças, os *ně wāri*, e também os da epidemia *xawara*, que, como eles, são comedores de carne humana. Assim, Yoasi nos tornou mortais. Diante disso, Omama criou os *xapiri* para curar as doenças dos humanos, os vingar e os proteger da morte, tornando o seu filho o primeiro xamã para trabalhar como interlocutor desses espíritos entre os humanos.

Além disso, nesse pensamento, são os *xapiri*, por intermédio do trabalho dos xamãs, que atuam para evitar um novo desabamento do céu. Os xamãs fazem dançar esses espíritos para proteger a todos, indígenas e não indígenas, da destruição. Mas, se os brancos continuarem a saquear a floresta e matar seus habitantes, não haverá ninguém para fazer descer esses espíritos. Desse modo, eles se vingarão, o céu cairá e o mundo que conhecemos será tomado pelos

alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (DMT). A DMT possui uma estrutura química semelhante à estrutura da serotonina, um neurotransmissor, e age ligando-se a certos receptores dessa substância. Seus efeitos psíquicos assemelham-se aos do LSD. Além da DMT, o pó de *yākoana* contém outros componentes, como folhas secas e pulverizadas de *maxara hana*, e cinzas das cascas das árvores *ama hi* e *amatha hi* (ver Albert; Milliken, 2009, p. 114-116), que provavelmente intensificam seus efeitos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 612).

espíritos maléficos, o que significa o fim dos humanos e o colapso do planeta. De acordo com o xamã:

Se nosso sopro de vida se apagar, a floresta vai ficar vazia e silenciosa. Nossos fantasmas então irão juntar-se aos muitos outros que já vivem nas costas do céu. Então, o céu, tão doente quanto nós por causa da fumaça dos brancos, vai começar a gemer e se rasgar. Todos os espíritos órfãos dos antigos xamãs vão cortá-lo a machadadas. Vão retalhá-lo por inteiro, com muita raiva, e vão jogar os pedaços na terra, para vingar seus pais falecidos. Aos poucos cortarão todas as amarras do céu e ele vai despencar totalmente; e dessa vez não vai haver nenhum xamã para segurá-lo. Vai ser muito assustador mesmo! As costas do céu sustentam uma floresta tão grande quanto a nossa, e seu peso enorme vai nos esmagar de repente com toda a sua força. Toda a terra na qual andamos será empurrada para o mundo subterrâneo, onde nossos fantasmas vão, por sua vez, virar vorazes ancestrais aôpatari. Vamos morrer antes mesmo de perceber. Ninguém vai ter tempo de gritar nem de chorar. Depois, os xapiri em fúria vão acabar atirando na terra também o sol, a lua e as estrelas. Então, o céu vai ficar escuro para sempre (Kopenawa, 2015, p. 493-494).

À vista disso, a preservação da floresta e dos povos da floresta é condição essencial para a continuação da vida no planeta. É essa a perspectiva de futuro que o xamã apresenta, “O que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia *xawara* e amarrado com firmeza acima de nós!” (Kopenawa, 2015, p. 494).

Dessa maneira, segundo o pensamento Yanomami, o xamã exerce papel fundamental na sustentação do cosmos, mas também no

cotidiano das comunidades indígenas, atuando como interlocutor da perspectiva dos *xapiri*. Desse modo, o xamanismo consiste em tomar o ponto de vista do outro, habitar outras subjetividades, inclusive conceber a possibilidade de uma subjetividade extra-humana. O xamã consegue adentrar nessas perspectivas e voltar para comunicá-las. Assim, “o xamã não fala por si, mas funciona como um veículo de transmissão da palavra divina” (Frant, 2018). Desse modo, o xamanismo é um ato espiritual, artístico, político e de resistência.

Figura 3 – Prática de cura xamânica realizada por Davi Kopenawa em um bebê recém-nascido.



Fonte: C. René-Bazin, 2002.

Nesse sentido, foi o xamanismo que fundamentou as reflexões cosmológicas de Davi Kopenawa, sobre a mercadoria, as epidemias, os brancos, a destruição da floresta amazônica, a crise climática e tudo que cerceia seu cotidiano. É com essa ótica que ele signfica o mundo e a experiência.

A partir desse lugar, sendo um sujeito que conhece o modo de pensar e agir do não indígena e que detém a sabedoria ancestral

dos *xapiri*, ao observar a destruição do seu povo e da floresta, pelos brancos, suas epidemias e sua obsessão por mercadorias, Kopenawa decide reverter sua função como intérprete dos brancos e se torna intérprete do seu povo, fazendo com que seus dilemas fossem ouvidos. Desse modo, falar aos brancos foi uma necessidade imposta a Kopenawa pelos acontecimentos históricos que o cercaram, foi uma tentativa de conter a tirania dos brancos com o seu povo e com a floresta.

É importante pontuar como o sentido de apropriar-se da escrita assume outra dimensão. Kopenawa é claro e objetivo em destacar que os Yanomami não querem e nem precisam seguir o modelo de pensar e viver do não indígena. Eles são produtores de seus próprios saberes e Kopenawa os reconhece e os valoriza, mas ao mesmo tempo ele compreende a necessidade de incorporar a lógica ocidental para se fazer ouvir, para explicar o modo Yanomami de se relacionar com o mundo, a fim de que seu povo deixe de ser rotulado pelos brancos e sua comunicação grafocêntrica. Ele afirma:

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens¹¹ para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte [...] Omama não nos deu nenhum livro mostrando os desenhos das palavras de Teosi como os dos brancos. Fixou suas palavras dentro de nós. Mas, para que os brancos as possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas. Se não for assim, seu pensamento permanece oco (KOPENAWA, 2015, p. 75-77).

11 Pele de imagem é o termo utilizado por Kopenawa para se referir ao registro escrito.

Verifica-se nas falas de Kopenawa uma negação em relação à inferiorização da epistemologia e do modo de ser Yanomami. Ele se apropria da ferramenta até então manipulada pelo branco como mecanismo de silenciamento e de estereotipação, para que a história do seu povo seja esclarecida, reconhecida e respeitada. É uma descolonização ontológica e epistemológica do povo Yanomami.

Kopenawa fala português, mas tem pouco domínio dos códigos escritos (seus livros foram narrados em sua língua a Bruce Albert que registrou em yanomami e depois fez o trabalho de tradução para o francês); no entanto, ele entendeu a lógica dos brancos e utiliza intencionalmente o letramento ocidental em defesa do seu povo.

Esse movimento de escrever aos brancos rompe com a visão de subalternidade historicamente construída sobre os povos indígenas e suas formas de conhecimento, haja vista que desde o primeiro contato com o colonizador, eles vêm sendo representados e silenciados por narrativas dos não indígenas.

Apesar de possuírem outras formas de comunicação por meio da oralidade e dos desenhos, os indígenas foram desmerecidos como produtores de uma forma de escrita, pois não articulavam a sua forma de registro segundo o padrão grafocêntrico europeu. Dessa maneira, os povos indígenas, a partir do contato com os brancos, figuram em narrativas escritas a partir do olhar do outro, sendo caracterizados e classificados em uma totalidade homogênea, sob a perspectiva da racionalidade do mundo dos brancos.

Assim, o domínio dos códigos escritos figurou e ainda figura como importante instrumento de exclusão e de diferenciação, a serviço da colonialidade do saber. A colonialidade do saber está enraizada no eurocentrismo, pois não reconhece a existência de diferentes saberes, culturas e formas de vida que não a herdada dos valores europeus (Mignolo, 2008). Dessa maneira, o eurocentrismo se associa a mecanismos que marginalizam outras epistemes, como invisibilidade, negação e folclorização, ou seja, a criação de estereótipos sobre os conhecimentos de outros povos.

Assim, a colonialidade do saber representa a ideia de que não existem outras formas de conhecimento que não o científico,

moderno, ocidental. Isso significa a impossibilidade de compreender a epistemologia, a filosofia e a ciência além desse modo considerado universal, resultando no controle sobre a subjetividade e o saber (Souza; Lucini, 2021, p. 103-104).¹²

Nesse sentido, o pensamento ocidental, por meio da colonialidade do saber, estabeleceu a ideia de que os povos que não organizam seus conhecimentos por meio da escrita grafocêntrica são atrasados, primitivos e inferiores. Assim, todas as outras formas de conhecimento que não foram sistematizadas em códigos escritos, conforme a perspectiva ocidental, continuam sendo desvalorizadas e marginalizadas (Danner; Dorrico, 2018; Souza, 2019).

Kopenawa compreendeu essa lógica (“para que os brancos as possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas”), e se utilizou dela para se fazer ouvir. Cercado pelo rastro de morte e destruição que assolava seu povo nas décadas de 70, 80 e 90, especialmente pela invasão maciça de garimpeiros, o xamã convida Bruce Albert para escrever sobre o conhecimento de seu povo na esperança de angariar apoio para luta dos Yanomami. Ele declara:

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos xapiri, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? (Kopenawa, 2015, p. 65).

No final da década de 1980, a invasão de garimpeiros foi intensificada no território Yanomami, causando a maior corrida do ouro

-
- 12 Walter questiona a ideia de que essa matriz de conhecimento seja deslocada ou totalizante, argumentando que sua base é geo-histórica, ou seja, depende de um contexto específico de origem, com um valor determinado por esse local. Para ele o lócus desse saber é moderno, colonial e eurocêntrico, fundamentado em uma lógica racial, e é responsável pela criação de identidades subalternizadas, como as do negro e do índio. Além disso, esse saber estabeleceu a divisão entre Oriente e Ocidente, classificando o mundo em “primeiro”, “segundo”, “terceiro” mundos, bem como desenvolvido e subdesenvolvido.

sem precedentes para esse povo. Davi Kopenawa estava profundamente impactado pela catástrofe epidemiológica e ecológica que assolava seu povo, acreditando que aquilo era um sinal do iminente desaparecimento dos Yanomami.

Nesse contexto, durante uma visita à antropóloga Alcida Ramos, em Brasília, Kopenawa assistiu na TV Globo uma reportagem sobre a invasão de garimpeiros no território Yanomami. Tomado pela raiva e dor de ver a destruição da floresta e de seu povo, em 24 de dezembro de 1989, ele gravou três fitas para Bruce Albert, com apelo para que escrevesse suas palavras em um livro (Albert, 2015, p. 530-531). Diante disso, surge o projeto do seu primeiro livro, publicado em 2015. Foi um grito desesperado em se fazer ouvir, a fim de evitar a destruição da floresta e dos humanos, indígenas e não indígenas. Foi a palavra do xamã para evitar a queda do céu.

Bruce Albert é um antropólogo francês, que desde 1975, realiza trabalhos de cunho etnográfico e de luta política junto aos Yanomami do Brasil. A amizade de Albert com Kopenawa se deu pela afinidade nas lutas pelas causas yanomami durante a década de 80. De início, Kopenawa o via com bastante desconfiança, desconfiança essa plantada pelas advertências de Sebastião Amâncio, o chefe do posto da Funai para quem Davi trabalhava no Demini, que em sintonia com o discurso do governo e interessados em explorar a terra Yanomami, afirmava que os missionários e antropólogos estrangeiros representavam um perigo por sua cobiça (Kopenawa; Albert, 2015).¹³

Albert (2015) narra que a desconfiança e afastamento de Kopenawa foi se reduzindo gradualmente no início da década de 1980, primeiro devido à influência de vários Yanomami com quem o antropólogo matinha amizades desde 1975, mas também porque ele se via cada vez mais fascinado pelo trabalho político da Comissão Pró-Yanomami (CCPY)¹⁴ em defesa do reconhecimento legal do território indígena.

13 A ditadura militar utiliza várias vezes esse discurso para expulsar missionários e antropólogos que realizavam trabalhos humanitário e assistencial aos Yanomami, inclusive o próprio Bruce Albert foi expulso pelos militares em 1975 e entre meados de 1987-1989 (CNV, 2014; Matos, 2010).

14 Criada em 1978, no contexto marcado pela espoliação das terras indígenas do

Duas situações marcaram a cumplicidade da amizade entre Kopenawa e Albert (2015). A primeira foi a colaboração de ambos na implementação de um programa de assistência sanitária da CCPY, no rio Toototobi, em 1990. A segunda foi a atuação dos dois na colaboração do inquérito da Polícia Federal e do Ministério Público, em 1993, na investigação do “massacre de Haximu”, no qual dezesseis Yanomami, a maioria mulheres, crianças e idosos, foram brutalmente assassinados por garimpeiros, entre o alto Orinoco, na Venezuela, e o alto Mucajaí, no Brasil.

Desse modo, foi no decorrer da luta pelos direitos Yanomami, nas décadas de 80 e 90, que se formou a relação de cumplicidade, amizade e confiança entre o antropólogo e o xamã, que resultou no pacto etnográfico, do qual o livro *A queda do céu* (2015) é fruto. Albert (2015) fala que ao oferecerem seus saberes ao etnógrafo, a transmissão desses indígenas visa antes de tudo converter o etnólogo, em um representante, um intérprete de sua causa junto aos brancos. Kopenawa também concorda que há esse pacto implícito. Para ele, é preciso que o antropólogo vá além da pesquisa e se envolva com as lutas que o investigado enfrenta. O antropólogo precisa, então, assumir um papel de mediador dos indígenas. De acordo com o xamã:

Só há dois antropólogos [que nos apoiam], um que não é brasileiro, chamado Bruce [Albert] e uma outra, chamada Alcida [Ramos]. Esses antropólogos vieram nos ajudar. Deram-nos seu apoio escrevendo relatórios e divulgando-os. Bruce fala nossa língua e nos ajuda muito. Apreciamos o que ele faz. Ele trabalha para os Yanomami, ajuda os Yanomami e divulga muitas notícias a respeito de

governo Geisel, a Comissão Pró-Yanomami foi fundada por Cláudia Andujar, Carlo Zacquini e Bruce Albert. Consistia em uma ONG que lutaria durante quase três décadas para defender os direitos dos Yanomami, se destacando na luta pela demarcação de seu território, até que estes fundassem sua própria associação, a Hutukara Associação Yanomami, presidida desde a sua criação, em 2004, por Davi Kopenawa (Albert, 2015).

sua situação. Bruce visita a nossa região [Yanomami orientais] e Alcida vai para Auaris [Yanomami setentrionais]. Quando eles chegam às comunidades onde ficam, os Yanomami contam a eles o que está acontecendo; aí Bruce e Alcida escrevem o que escutaram e mandam para os jornalistas, para que os outros brancos também fiquem sabendo [...]. Assim é. Para isso são necessárias pessoas valentes, antropólogos corajosos que não se contentam em fazer pesquisa e depois ir embora. Nós, índios, precisamos de antropólogos que tenham coragem, antropólogos que falem nossa língua. Precisamos de antropólogos que venham nos trazer notícias do que os brancos estão fazendo, do que o governo está dizendo, do que os governos estrangeiros estão dizendo [...]. (Entrevista concedida a Terry Turner, responsável por uma missão de investigação da American Anthropological Association (AAA), 1991 apud Kopenawa; Albert, 2015, p. 530).

Figura 4 – Bruce Albert sopra pó de yãkoana para Davi Kopenawa



Fonte: Bruce Albert, 1995.

É com esse pacto etnográfico firmado que Kopenawa confia a Bruce Albert a tarefa de transcrever suas palavras e registrá-las em um livro. As gravações que formaram o conjunto escrito da obra foram feitas em doze anos, ocorrendo em dois momentos. O primeiro, entre 1989 e 1992 e o segundo, entre 1993 e 2001. Foram conversas entre Kopenawa e Albert na língua yanomami, transcritas integralmente nessa língua.

Quanto à tradução para o francês, essa não foi feita de forma integral, palavra por palavra. Bruce Albert, com a concordância de Kopenawa, fez uma tradução tentando conservar com a maior exatidão possível as palavras de Kopenawa, de modo que as palavras em francês permanecessem próximas dos sistemas de metáforas da língua yanomami. Além disso, Albert se dedicou em um número considerável de notas em prestar esclarecimentos sobre a definição e discussão de conceitos chaves da cosmologia yanomami. Ele apresenta também um glossário, com diversos termos que permaneceram inalterados, na falta de equivalentes plausíveis.

É importante destacar que longe de apenas ser um mero escrivão

que transcreve e expõe o texto já pronto, Albert realizou um processo sério e ético de tradução das palavras do xamã, seguido de um esforço de composição e de escrita, unindo testemunhos espontâneos de Kopenawa em blocos temáticos e cronológicos, a fim de tornar o texto fluído, preciso, compacto e o mais fiel possível a potência do discurso do xamã.

Esse esforço resultou em um livro de mais de 700 páginas, sendo 24 capítulos, dividido em três seções. A primeira (“Devir outro”) narra os primeiros passos de Davi Kopenawa em sua vocação xamânica e sua iniciação sob a orientação de seu sogro. Também explora sua visão da cosmologia e do trabalho xamânico yanomami, fundamentada no conhecimento transmitido pelos xamãs mais experientes que o guiaram. A segunda parte (“A fumaça do metal”) aborda o encontro dele e de seu povo, com os brancos. Ela começa com os rumores xamânicos que antecederam os primeiros contatos e termina com a violenta chegada dos garimpeiros, após passar pela chegada dos missionários e pela abertura da Rodovia Perimetral Norte. A terceira parte (“A queda do céu”) descreve a jornada de Davi Kopenawa para denunciar o extermínio de seu povo e a destruição da floresta, partindo de sua comunidade para visitar grandes cidades, inicialmente no Brasil e depois na Europa e nos Estados Unidos. Assim, o livro tem por recorte temporal desde a infância de Kopenawa, nos anos 60, até a sua virada enquanto um “diplomata” do povo Yanomami, nos anos 80-90.

Além dos 24 capítulos, há também duas introduções (prólogo de Albert e o de Davi Kopenawa, intitulado “Palavras dadas”) e duas conclusões (a de Davi Kopenawa, “Palavras de Omama”, e o de Albert “Postscriptum”). Além de desenhos de Kopenawa distribuídos em todo o livro, sendo muitos deles representações de visões xamânicas, há também uma série de anexos, glossário, notas, mapas e imagens.

Resultado de 20 anos de produção (1990-2010), o livro foi traduzido e publicado pela primeira vez no francês, em 2010, pela editora *Plon* na Coleção *Terre Humaine*.¹⁵ A obra também foi traduzida para

15 Em 1993, Albert publicou um manuscrito inicial com o material das gravações do primeiro ciclo de entrevistas (1989-1992), mas percebendo a necessidade de

o inglês, em 2013, e publicada pela *Harvard University Press*. O livro só foi traduzido para o português, a língua oficial do país de seu coautor, cinco anos após seu lançamento na França, com tradução de Beatriz Perrone-Moisés e publicação da editora Companhia das Letras, o que pode indicar um certo desinteresse das editoras brasileiras pela obra, pelo menos inicialmente, que só veio a ser traduzida no Brasil, após o reconhecimento internacional. Em 2018, o livro também foi traduzido para o italiano pela editora Nottetempo, alcançando ainda mais difusão internacional.

Figura 5 – Momento da assinatura do contrato da editora Plon/Terre Humaine por Davi Kopenawa e Bruce Albert, em São Paulo, em março de 2009.



Fonte: C. René-Bazin, 2002.

Davi Kopenawa assinou como primeiro coautor da obra e a narrativa, escrita em primeira pessoa, carrega sua voz. Para além das suas lembranças pessoais e reflexões xamânicas, o “eu” de

produção de uma obra mais completa retoma as gravações, em 1993 a 2001, de forma a aprofundar os temas e detalhar as explicações de Kopenawa. Sendo a versão final publicada em 2010.

Kopenawa carrega múltiplas vozes. Sua narrativa ressoa com a voz do povo Yanomami, ao fazer referência à história, valores e sabedoria acumulados e transmitidos por gerações. Ademais, a voz dos *xapiri* se manifesta através de Kopenawa por meio do xamanismo, o que possibilita suas visões, relatos e reflexões. Na elocução de Kopenawa, estão presentes as vozes de seus mentores xamânicos, incluindo a de seu padrasto, que cuidou dele durante a infância em Toototobi e foi o primeiro a reconhecer sua vocação xamânica, assim como a voz de seu sogro, que o introduziu ao xamanismo na década de 1980, em Watoriki, e colaborou na elaboração do discurso profético contido na obra, além de atuar como comentador durante as gravações. Por fim, a obra também reflete a contribuição do redator Bruce Albert, que articula o texto falado em uma redação que preserva a intensidade da fala do xamã (Albert, 2015).

A teia das palavras de Kopenawa se constitui por memórias pessoais, histórias, sonhos, mitos, visões e profecias xamânicas. Além de palavras de denúncia, elas são uma ampla exposição filosófica do povo Yanomami, em seus fundamentos cosmológicos, ontológicos e históricos. Além de também ser uma forte crítica à “civilização” dos brancos, sua lógica de progresso e sua forma predatória de se relacionar com o mundo e com os outros.

Kopenawa utiliza essas palavras escritas para promover um diálogo intercultural com os não indígenas, contudo, dentro de seu sistema cultural, a noção de escrita, assim como as formas de conhecimento e comunicação, apresenta-se de maneira distinta. Os Yanomami se referem às páginas escritas e de maneira mais ampla, aos documentos impressos com ilustrações (revistas, livros e jornais) como *utupa siki*, que significa “peles de imagens”, pois o papel (*utupa siki* ou *papeo siki*) é feito da pele das árvores e trazem os desenhos das palavras. Assim, associando a escrita ao ato de desenhar, Kopenawa apresenta uma explicação, segundo sua cosmovisão, da origem da escrita (Kopenawa, 2015, p. 610).

Segundo ele, a origem da escrita remonta a um ensinamento de Omama, que no primeiro tempo, introduziu o uso de tinturas provenientes das árvores da floresta. Para Kopenawa, esses líquidos que os brancos chamam de tinta, têm suas cores vermelha e

preta derivadas de tinturas de urucum, que são similares as que os Yanomami utilizam em suas peles. Ele explica que Omama ensinou primeiro os *xapiri* a se pintar e se perfumar para suas danças, e depois transmitiu esse conhecimento aos antepassados dos Yanomami, permitindo que enfeitassem seus corpos durante as festas *reahu*, imitando a beleza dos ancestrais animais. Com o tempo, Omama também distribuiu essas tinturas entre as árvores da terra dos brancos, mas eles rapidamente desviaram seu uso, passando a cozinhar as tinturas em fábricas para pintar as peles de papel em vez de seus próprios corpos. O xamã afirma que essa mudança foi influenciada por Yoasi, o irmão mau de Omama e criador da morte, que por inveja, desfigurou as antigas palavras de Omama antes de colocá-las na mente dos brancos. Kopenawa associa Yoasi a Teosi (o Deus cristão), assim, para ele enquanto os brancos são gente de Yoasi, que tem como costume desenhar as palavras no papel, os Yanomami se veem como filhos de Omama, mantendo a retidão de suas palavras e o hábito de pintar seus corpos (Kopenawa, 2015).

Apesar de utilizar o registro escrito para se comunicar com os brancos, Kopenawa reafirma a importância da continuidade da tradição oral entre o povo Yanomami. O xamã também apresenta outras formas de obter conhecimento na cultura Yanomami, que se diferenciam do hábito dos brancos de ler para adquirir qualquer saber. Para ele, é por meio das palavras dos *xapiri*, pelos discursos dos mais velhos e pelos sonhos que se adquire o conhecimento. Nas suas palavras:

Nós somos habitantes da floresta. Nosso estudo é outro. Aprendemos as coisas bebendo o pó de *yâkoana* com nossos xamãs mais antigos. Nos fazem virar espírito e levam nossa imagem muito longe, para combater os espíritos maléficos ou para consertar o peito do céu. É assim que os antigos xamãs nos fazem conhecer os *xapiri*, abrem seus caminhos até nós e os mandam construir nossas casas de espíritos. É esse o nosso modo de estudar e, assim, não precisamos de peles de papel. O

poder da yãkoana nos basta! É ela que faz morrer nossos olhos e abre nosso pensamento. É verdade. Com olhos de vivente, não é possível ver realmente as coisas (Kopenawa, 2015, p. 458).

Kopenawa coloca a sabedoria desses espíritos ancestrais como base do conhecimento Yanomami. Assim, trazendo palavras e perspectivas desconhecidas para os habitantes da floresta comuns, os que não são xamãs, é passada a sabedoria.

Outro elemento fundamental para aprender, segundo a cultura Yanomami, é por meio dos sonhos. Kopenawa narra o que ocorre quando os xamãs adormecem:

Nosso corpo permanece deitado na rede, mas nossa imagem e nosso sopro de vida voam com eles (com os xapiri). A floresta se afasta rapidamente. Logo não vemos mais suas árvores e nos sentimos flutuando sobre um enorme vazio, como num avião. Voamos em sonho, para muito longe de nossa casa e de nossa terra, pelos caminhos de luz dos xapiri. De lá, pode-se ver todas as coisas do céu, da floresta e das águas que os nossos antigos viram antes de nós. O dia dos espíritos é nossa noite, é por isso que eles se apossam de nós durante o sono, sem sabermos. É esse, como eu disse, nosso modo de estudar. Nós, xamãs, possuímos dentro de nós o valor de sonho dos espíritos. São eles que nos permitem sonhar tão longe. Por isso suas imagens não param de dançar perto de nós quando dormimos. Bebendo yãkoana, não cochilamos à toa. Sempre estamos prontos para sonhar. Tornados fantasmas, percorremos sem trégua terras distantes, fazendo amizade com os xapiri de seus habitantes. É assim que os xamãs sonham! (Kopenawa, 2015, p. 461-462).

Para os xamãs Yanomami, os sonhos constituem uma via de aprendizado sobre o mundo. O acesso ao conhecimento ocorre pela inalação do pó de *yākoana*, que permite a conexão com a essência da floresta e a absorção dos ensinamentos de Omama. Quando inalam esse pó e adormecem, o espírito dos xamãs é levado a outras dimensões, possibilitando que escutem os *xapiri*. Desse modo, o sonho constitui um importante instrumento de conhecimento, sendo uma experiência transcendente, na qual se abrem novas visões de vida não limitadas. Os sonhos servem, então, como um canal para que os xamãs assimilem os ensinamentos de Omama e explorem suas raízes ancestrais.

Por sua vez, a “árvore dos sonhos”, conhecida como *Mari hi*, ocupa uma posição fundamental na cosmovisão Yanomami. Assim que suas flores começam a abrir, elas transmitem sonhos ao povo Yanomami, evidenciando a relação profunda entre a natureza e o conhecimento. Dessa forma, os sonhos se tornam um meio crucial para a obtenção de sabedoria, possibilitando que o xamã, através dos espíritos da floresta, identifique soluções para os desafios que a comunidade enfrenta (Souza, 2019). Nessa perspectiva, o sonho é visto como uma prática disciplinada exercida pelos xamãs para buscar orientações que guiem as decisões cotidianas.

Outra forma de conhecer, segundo os fundamentos Yanomami, é através dos discursos dos mais velhos e dos grandes homens. O povo Yanomami transmite suas cosmologias e tradições pela oralidade, dessa maneira, o ato de falar em público requer que a pessoa seja reconhecida pela comunidade como portadora de sabedoria; caso contrário, suas palavras não serão valorizadas e não receberão atenção (Souza, 2019). Logo, é por meio dos diálogos e discursos formais que os Yanomami se estruturam socialmente, preservam suas tradições e transmitem conhecimentos àqueles que não são xamãs, os quais, portanto, não têm acesso à experiência onírica transcendente como xamãs, nem acesso às imagens dos *xapiri*.

Há diversos discursos entre os Yanomami, cada um com suas funções específicas. O *hereamuu*, consiste num discurso reservado a homens mais velhos e xamãs. Neles, os homens mais velhos falam com sabedoria, sem fornecer instruções diretas. Seu objetivo

é permitir que os ouvintes adquiram conhecimento por meio de suas narrativas. Kopenawa dá como exemplo, quando um grande homem se levanta antes do amanhecer, durante a hora do orvalho, recita em *hereamuu* as antigas florestas onde seus pais e avós viveram. Os xamãs, nesse discurso, falam principalmente sobre o tempo dos antepassados animais *yarori*.

Já o *hiimuu* é um tipo de diálogo cerimonial cantado, utilizado para convidar parentes e aliados a festividades de *reahu*, guerras ou rituais funerários. Ele também é empregado na iniciação dos jovens xamãs, servindo para convidar os *xapiri* a habitar a nova casa de espíritos do iniciado. O *wayamuu*, por sua vez, é um diálogo cantado que ocorre na primeira noite da festa de *reahu*, permitindo que os jovens Yanomami participem e expressem suas palavras. Esse canto é uma forma de iniciação, proporcionando maior intimidade com as palavras e aprimorando a habilidade de lidar com questões a serem apresentadas à comunidade. Outro diálogo cantado importante entre os Yanomami é o *yãimuu*, cujas palavras são mais diretas e sábias, causando um impacto profundo nas pessoas. Esse discurso é utilizado para resolver conflitos entre eles, que geralmente surgem de boatos e palavras negativas (Kopenawa, 2015; Souza, 2019).

Dessa maneira, é por meio dos discursos e diálogos formais que as pessoas comuns, aquelas que não conhecem os ancestrais animais, cujas imagens não são capazes de fazer descer, aprendem. Desse modo, o conhecimento do povo Yanomami é fundamentado pela espiritualidade e pelos sonhos e esse saber é transmitido pela oralidade. Assim, as palavras dos *xapiri* e os sonhos (para os xamãs) e os discursos dos grandes homens (para os comuns) são a verdadeira escola do povo Yanomami.

O Pensamento Yanomami resiste à colonialidade do saber ao apresentar um conhecimento subjetivo e não mensurável pelos critérios de cientificidade, como os sonhos e a espiritualidade, considerando esses, formas legítimas de saber, de conhecer e de aprender. O xamã afirma:

Os brancos acham que não sabemos nada, apenas

porque não temos traços para desenhar nossas palavras em linhas. Outra grande mentira! Nós só ficaríamos ignorantes mesmo se não tivéssemos mais xamãs. Não é porque nossos maiores não tinham escolas que eles não estudavam. Somos outra gente. É com a yãkoana e com os espíritos da floresta que aprendemos (Kopenawa, 2015, p. 458-459).

O que Kopenawa nos propõe é a chance de conhecer de maneira diferente, convidando-nos a reconhecer e valorizar formas de saber que vão além da lógica racional e empirista. O seu livro *A queda do céu* é uma resposta do subalternizado que desobedece ao modelo eurocêntrico de ver e estar no mundo. Ao acessar suas palavras se descortina outro mundo, com novas formas de ver, conhecer, perceber, sentir e significar a realidade. Ele expõe aos brancos que os Yanomami não são ignorantes por não dependerem da escrita como ferramenta principal para o aprendizado, afirmando o conhecimento Yanomami como um saber outro, legítimo e válido e que deve ser valorizado e reconhecido como tal.

Partindo do pressuposto que a forma Yanomami de aprender e transmitir conhecimento é outra, verifica-se um processo de deslocamento de um meio de se comunicar para outro, por parte de Kopenawa, no seu processo de apropriação subversiva da escrita. Diante da dificuldade de estabelecer um diálogo entre a floresta amazônica e a sociedade não indígena, o xamã Yanomami utiliza a escrita como uma ferramenta para se comunicar com os brancos, com o objetivo de despertar sua consciência e quebrar a dinâmica de subordinação que lhes foi imposta.

A partir disso, Kopenawa se desloca e se esforça para falar com os não indígenas, por meio da escrita de livros, como também discursando nos mais diversos espaços em defesa do povo Yanomami e da floresta. Desse modo, o xamã faz da palavra (escrita e oral) um meio de luta pela sobrevivência de seu povo e da floresta amazônica.

Além disso, o xamã utiliza a escrita para afirmar sua identidade. A preservação da língua Yanomami é fator de preocupação de

Kopenawa. Em suas falas ele atenta para a necessidade de ensinar as crianças Yanomami a sua língua de forma escrita. Desse modo, ele se utiliza do registro escrito, não só para falar aos brancos, mas também dentro de suas comunidades, como forma de manter a própria língua.

É muito importante a criança Yanomami aprender a escrever para manter a funcionar, para manter segura a própria língua dele, sem língua Yanomami é fraco, os brancos aproveita, falando yanomami, aprendendo a escrever para a segurança nossa, é como arma (Kopenawa, 2018).

Em entrevista recente, Kopenawa afirma “a cultura é fundamental pra continuar o meu povo Yanomami e outros povos indígenas do Brasil a viver” (Kopenawa, 2018) destacando a preservação da cultura indígena como uma forma de resistência que preserva a identidade Yanomami. Ele situa a importância do xamanismo e a preservação da língua como importantes mantenedores da sua identidade:

Se esquecermos os xapiri e seus cantos, vamos perder também a nossa língua. No fundo de nós, vamos virar estrangeiros. De tanto tentarmos imitar os brancos, só vamos conseguir ficar tão ignorantes e submissos como seus cachorros. É o que eu penso. Sem os xapiri, vamos acabar desaparecendo. Por isso, enquanto estivermos vivos, não vamos parar de fazer dançar suas imagens (Kopenawa, 2015, p. 506).

Nesse sentido, é o xamanismo que fundamenta suas palavras e sua luta política. Foi o saber xamânico de Kopenawa e seu sogro, unido ao conhecimento daquele sobre questões políticas que fundamentou a luta pela retirada dos garimpeiros e pela homologação

da Terra Yanomami, na década de 80 (Souza, 2019; Kopenawa; Albert, 2015). É esse discurso cosmoecológico que continua a fundamentar a luta de Kopenawa e que se revela como uma poderosa ferramenta a favor dos Yanomami. Assim, sua força é empregada em luta constante contra as colonialidades impostas ao seu povo.

Ao adentrar o modo de comunicação dos brancos, Kopenawa se faz ouvir e transforma a escrita em uma ferramenta crucial de resistência, transformação, afirmação de identidade e reivindicação política. Além disso, a apropriação da língua escrita por parte desse xamã nos permite conhecer a história yanomami a partir da narração de um yanomami. Nessa perspectiva, suas palavras representam também uma descolonização da história e dos saberes desse povo.

Portanto, a palavra de Kopenawa, fundamentada no saber do seu povo, no saber xamânico e na experiência com os brancos, se transforma em uma potente arma contra a destruição e exploração dos yanomami e do seu território, bem como contra a subordinação dos indígenas dentro da comunicação intercultural.

2 SOB O PAVIMENTO A TERRA-FLORESTA: OS YANOMAMI E A PERIMETRAL NORTE (BR-210)

Esse caminho dos brancos é muito ruim! Os seres da epidemia xawarari vêm seguindo por ele, atrás das máquinas e dos caminhões. Será que sua fome de carne humana vai nos matar a todos, um depois do outro? Terão aberto a estrada para silenciar a floresta de nossa presença? Para aqui construir suas casas, sobre os rastros das nossas? Serão eles realmente seres maléficos, já que continuam nos maltratando assim? (Kopenawa, 2015, p. 306).

NESSE CAPÍTULO, BUSCANDO ANALISAR A ABORDAGEM SIMBÓLICA Yanomami sob uma ótica histórica, será observado pelo viés das palavras de Kopenawa, referente às narrativas indígenas dos efeitos da construção da Rodovia Perimetral Norte (BR-210), a representação estrutural e política desse processo. Para isso, o texto foi organizado do seguinte modo: primeiro está exposto um panorama sobre as bases da organização indígena do contato com o outro (os que não fazem parte da comunidade) e as elaborações dos Yanomami nos primeiros contatos com base nas produções de Albert (1990) e de Kopenawa (2015); por conseguinte, será discutido o contexto histórico da construção da estrada e, por fim, serão analisadas as narrativas a respeito da construção da BR-210, destacando as modificações feitas com relação às representações dos primeiros contatos.

Nesse sentido, é fundamental conhecer como os Yanomami se organizam na esfera social, política e simbólica para compreender a incorporação desses acontecimentos na sua simbologia, em suas explicações sobre a natureza das epidemias, das doenças e da morte, bem como, as representações sobre a identidade dos brancos e de seus objetos manufaturados.

Bruce Albert em seu artigo *A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami* (1990) observa que cada grupo Yanomami se inscreve num espaço social e simbólico, em que a articulação com os outros indivíduos e grupos se dá em função de uma classificação das relações políticas, distintas em cinco categorias principais, sendo elas:

(o) *yahitheribë*: “os habitantes da casa coletiva” ou *kamitheriyamakë*, “nós, os co-residentes”: o grupo local. (1) *nohimotimë thëbë*: “as pessoas amigas” ou “*hwama thëbë*” os hóspedes, os visitantes”: o conjunto inter-comunitário dos aliados. (2) *nabë thebë*: “as pessoas hostis”: o conjunto dos inimigos próximos (atuais) (3) *tanomai thëbë* ou *tamumaôwibe*: “as pessoas que não se vê ou não se conhece”: o conjunto dos inimigos antigos ou potenciais. (4) *tanomai thëbë yayë* ou *tamumimahiwibë*: “as pessoas que realmente não se conhece”: o conjunto dos inimigos desconhecidos (Albert, 1990, p. 155).

Dessa maneira, cada grupo Yanomami mantém relações de reciprocidade matrimonial, econômica, política, ritual e simbólica, com outros grupos indígenas, segundo sua classificação nessas esferas de alteridade. Nesse sentido, a teoria Yanomami das agressões sobrenaturais intercomunitárias se destaca. Entre os Yanomami, a explicação das causas de doenças e mortes não é apenas biológica, mas envolve aspectos culturais, espirituais e políticos. Nesse sistema, as doenças e as mortes são frequentemente atribuídas a poderes patogênicos que são geralmente imputados aos membros das comunidades vizinhas ou de outras circunscrições políticas

ao redor, ou seja, são atribuídas a outros grupos indígenas. Desse modo, as acusações constituem o registro simbólico dominante por meio do qual se concebem as relações políticas supra-locais (Albert, 1990).

Albert esquematiza essas relações de poderes maléficos de origem humana da seguinte forma:

(1) No seio do conjunto multicomunitário dos aliados, teme-se uma forma de feitiçaria cujos efeitos, muitas vezes graves, podem, no entanto, ser reduzidos graças a uma cura xamânica apropriada. Essa “feitiçaria comum” baseia-se na utilização de uma vintena de substâncias, geralmente vegetais, desidratadas e pulverizadas, para serem subrepticiamente aplicadas ou projetadas sobre uma vítima durante uma visita ou um ritual intercomunitário. (2) Entre inimigos atuais (próximos) — entre os quais reina uma hostilidade institucional, que se manifesta de tempos em tempos em reides (*wayu*) e numa “reciprocidade negativa” matrimonial e econômica — teme-se uma feitiçaria cujas consequências são invariavelmente letais. Considerada como atributo dos “homens corajosos” essa “feitiçaria guerreira” consiste numa incursão secreta contra uma comunidade inimiga (*ōkara huu*) durante a qual se sopram com a sarabatana setas carregadas de substâncias maléficas (*horabrai*) em pessoas que se afastaram de seus co-residentes, ou se aproveitam da escuridão para despejar um veneno mágico nos alimentos de pessoas adormecidas (*bashuwai*) (3) Aos inimigos antigos ou potenciais, cuja hostilidade já foi experimentada ou é prevista, mas que, devido à distância, estão

fora de alcance efetivo, atribui-se a prática de um xamanismo agressivo (*koiyë*), considerado responsável, entre outros, por grande parte das mortes de crianças. Essas agressões são concebidas sob a forma de envio de espíritos auxiliares maléficos (*në waribë a në shaburi*) que têm a aparência de humanóides em miniatura. Esses espíritos, invisíveis para os não-xamãs, vão munidos de armas e de objetos patogênicos sobrenaturais, com os quais neutralizam suas vítimas antes de devorá-las. (4) Da parte dos grupos situados nos confins de seu universo social, cuja existência só é conhecida através de vagos rumores intercomunitários, membros de um grupo local temem a caça de seus alter ego animais (*rishi*) (1990, p. 156-158).¹⁶

Quando as doenças e mortes não são associadas a poderes patogênicos humanos, ou seja, quando não se busca dar a elas uma conotação política, elas são atribuídas às forças agressivas de entidades sobrenaturais, entre elas, os espíritos maléficos da floresta.

Cada uma das formas de agressão seja humana ou dos seres maléficos, descrita nos sistemas culturais Yanomami, está ligada ao uso de princípios ou objetos patogênicos sobrenaturais. Na feitiçaria (seja comum ou guerreira), é a forma essencial da substância maléfica, chamada *hëri*, que afeta o princípio vital da vítima. Já na agressão de espíritos xamânicos e espíritos maléficos, são as armas e objetos patogênicos sobrenaturais dessas entidades que causam o dano. Na matança do duplo animal, as flechas que atingem o corpo do animal são transferidas de maneira sobrenatural para o

16 Os Yanomami acreditam que cada humano possui duplo animal (*rishi*) que vive nos confins do espaço social de sua comunidade. O destino da pessoa está ligado ao do seu duplo animal, dessa maneira, se um for ferido e vier a morrer, o outro também morre. Sobre os duplo animais ver: Capítulo 7, “A imagem e a pele”, In: A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami.

princípio vital do ser humano. Todos esses objetos e armas patogênicos são conhecidos como *matihibẽ* de seus detentores, um termo que também designa bens valiosos, como ossadas humanas, adornos de penas e após a intensificação do contato com os brancos, os objetos manufaturados (Albert, 1990).

A complexa teia dessas inter-relações institui como uma totalidade integrada à organização e à filosofia social Yanomami. É essa perspectiva que permeia as relações sociais e a interpretação das doenças e das mortes. Logo, é ela que vai ser ampliada e adaptada para explicar as consequências desastrosas do contato com os brancos e seus projetos de desenvolvimento.

Bruce Albert (1990) observa que as epidemias (*xawara*) trazidas pelos brancos foram espontaneamente associadas a poderes patogênicos, diferentes dos que já haviam visto nas relações com outros grupos indígenas. Ele também nota que as epidemias serviram de fio condutor para a identificação dos brancos e de seus bens, imediatamente incluídos na classe de agentes etiológicos e objetos patogênicos, de modo semelhante à classificação que se fazia das agressões sobrenaturais feitas por outros Yanomami.

A pesquisa de Albert (1990) aponta ainda que a partir dos primeiros contatos com os brancos na primeira metade do século XX, entre os anos 10 e 40, com coletores de produtos da floresta, exploradores estrangeiros, membros da Comissão Brasileira de Demarcação de Fronteiras e do Serviço de Proteção aos índios (SPI), os yanomami começaram a reelaborar a experiência do contato com o outro. Nesse contexto, eles caracterizaram os brancos por uma inumanidade, acreditando se tratar de fantasmas vindo de suas moradias nas “costas do céu”, mas suas características fizeram surgir a possibilidade de se tratar de espíritos maléficos, por sua aparência e sua língua estranha, sua ausência de dedos nos pés (sapatos), sua capacidade de sair facilmente da própria pele (roupas) e suas posses extraordinárias (objetos manufaturados).

Kopenawa (2015, p. 244) também conta essas primeiras experiências de contato, confirmando a pesquisa de Albert: “eu pensava que deviam mesmo ser seres maléficos *nẽ wãri*, famintos de carne humana”. Com esses primeiros contatos, epidemias não demoram

a se propagar, ocorrendo sistematicamente após expedições para conseguir objetos manufaturados com os não indígenas.¹⁷ A partir dessa “coincidência”, os Yanomami começaram a elaborar uma nova teoria epidemiológica, atribuíram aos objetos dos brancos um princípio patogênico (*wayu*) e chamaram as epidemias de “fumaça das ferramentas, fumaça do metal”, acreditando que as doenças epidêmicas se espalhavam a partir da fumaça de objetos dos brancos e da queima de metal, crença que se perpetua até hoje e é muito presente no discurso de Kopenawa.¹⁸

Desse modo, a estranheza dos brancos, sua relação compulsiva com os objetos de troca e a relação recorrente entre aquisição de produtos manufaturados eram todos indícios de que os brancos eram de fato seres maléficos. Como visto anteriormente, os seres maléficos também possuem objetos patogênicos, desse modo, os Yanomami consideraram os objetos manufaturados, objetos patogênicos cuja fumaça é a origem das epidemias. Kopenawa conta:

O odor era muito forte e se espalhava por toda parte. Todas as mercadorias deles eram impregnadas desse cheiro: facões, machados e tesouras; e também os tecidos de algodão, as redes. Nossos pais e avós não tinham nariz de branco. Reconheciam de longe o cheiro nauseante das ferramentas de metal. Consideravam-no perigoso e o temiam, porque os fazia tossir e adoecer logo depois que as pegavam. Os velhos, as mulheres e as crianças morriam desse sopro cheiroso muito depressa. Por isso o chamaram poo pë wakixi, a fumaça do metal. Pensaram que era essa a origem das epidemias xawara

17 Segundo Albert entre os anos 20 e 60, pelo menos cinco epidemias assolam as comunidades yanomami do Rio Catrimami.

18 Os Yanomami ainda repudiam, até os dias de hoje, a prática dos brancos de queimar na sua presença objetos fabricados ou resíduos de origem industrial, especialmente papéis, plásticos e tecidos, temendo que a fumaça resultante da queima possa espalhar “fumaça de epidemia” sobre eles (Kopenawa; Albert, 2015).

que os devoravam (Kopenawa, 2015, p. 246).

O intenso cheiro doce que emanava das caixas dos brancos confirmava o caráter prejudicial dos objetos que elas continham, haja vista que os Yanomami atribuem tradicionalmente aos perfumes fortes (*riyeri*) propriedades perigosas e como já foi mencionado, eles representavam a disseminação das epidemias na forma de fumaça patogênica. Além disso, a polissemia do termo *mathibe* que significava tanto bem precioso como objeto patogênico fortalecia essa crença (Albert, 1990).

Entretanto, Albert relata que entre os anos 1920 a 1965, o contato com os não indígenas continuou de maneira intermitente e os Yanomami começaram a fornecer serviços e produtos mais regularmente aos brancos em troca de mercadorias, o que leva a um descrédito da teoria da “fumaça do metal” e da identificação dos brancos com espíritos maléficos.

Nesse contexto, os brancos faziam breves visitas aos indígenas. Desse modo, há uma tendência de associar eles não mais a seres sobrenaturais, mas sim a visitantes inimigos humanos, atribuindo a eles poderes patogênicos semelhantes aos dos seus inimigos indígenas. Assim, surge uma nova relação entre epidemia, brancos e objetos manufaturados, em que as epidemias não são associadas a seres maléficos, mas sim à feitiçaria guerreira, haja vista que semelhante ao que já ocorria entre os indígenas na classificação das agressões intercomunitárias, após a visita do inimigo, as doenças se manifestavam e o intruso logo fugia.

Kopenawa (2015) conta uma das suas primeiras vivências epidêmicas, na década de 50. Segundo ele, um homem chamado Oswaldo, funcionário do posto de Ajuricaba do SPI, frustrado pela negativa de possuir uma das jovens indígenas de *Sina tha* (um dos grupos indígenas que vivia em Marakana, onde Davi viveu a infância), explodiu algo próximo à casa onde habitava os parentes da moça e fugiu, logo em seguida, a gente de *Sina tha* começou a adoecer e morrer.¹⁹ Nessa narrativa, a epidemia não é explicada apenas pela

19 Foi nesse contexto, que a comunidade de Kopenawa se encontrou forçada a migrar pela floresta por algum tempo até se instalar no Toototobi, a alguma

fumaça da explosão, mas sim por uma atitude vingativa intencional semelhante as dos feiticeiros guerreiros, que numa incursão secreta contra uma comunidade inimiga sopram com a sarabatana setas carregadas de substâncias maléficas. Desse modo, semelhante ao que ocorre com os feiticeiros guerreiros, Oswaldo assume para o grupo uma posição de *homicida ñokae*.²⁰

Bruce Albert (1990) aponta que havia nesse período uma certa diferenciação entre os brancos, quase tão complexa quanto a diferenciação já existente para classificar os outros grupos indígenas, sendo reconhecidos a existência de brancos inimigos afastados que utilizavam xamanismo agressivo ou inimigos próximos que utilizavam feitiçaria guerreira e ainda tinha os missionários, que por não fugirem durante as epidemias e prestarem um certo auxílio, não se enquadravam nas mesmas categorias que os demais, sendo considerados brancos corresidentes, desprovidos de poderes patogênicos.

Nessa conjuntura, os indígenas tiveram que adaptar seu mito de origem dos estrangeiros para integrar a criação dos brancos. Kopenawa conta que os primeiros forasteiros não eram brancos, mas sim outros índios:

Os primeiros forasteiros cujas imagens os antigos xamãs faziam descer chamavam-se *Watata si*. Não eram brancos, de que ainda mal tinham ouvido falar e que chamavam então de *napë kraiwa pë*. Os *Watata si* moravam num braço do curso médio do rio Parima. Os homens desse povo tinham o cabelo cortado como o nosso. Usavam tangas de tecido vermelho e, nos pulsos, muitos fios apertados de miçangas (Kopenawa, 2015, p. 228).

distância de Marakana, onde passam a ter mais contato com os missionários. Ver capítulo 10: Os primeiros contatos (2015, p. 235).

20 Para os Yanomami, o inimigo que comete homicídio e foge, entra em um estado ritual de homicida ñokae.

Dessa forma, os brancos foram denominados *nabë kraiwabe*²¹ que significa estrangeiros brancos, por oposição a *yãnomame thëbë nabë* que designa humanos (índios) estrangeiros. No mito que surge, a partir disso, Kopenawa opõe a origem dos Yanomami a dos não indígenas, postulando uma distância no tempo, no espaço e na matéria-prima, mas reconhecendo que ambos foram criados por Omama, o demiurgo, e são humanos.

Kopenawa (2015) diz que os Yanomami foram criados bem antes dos forasteiros brancos, segundo ele depois de ter pescado a filha de Tëpërësiki, o ser do fundo das águas, Omama copulou com ela e assim os Yanomami se tornaram muitos. Já os brancos foram criados bem mais tarde, a partir da espuma do sangue de um grupo de ancestrais Yanomami chamado *Hayowari*, levado por uma enchenete após a quebra de um resguardo menstrual durante uma festa *reahu*.²² Omama então recolhe a espuma de sangue dos *Hayowari*, criando a partir dessa espuma os brancos e os colocando em uma terra distante, a Europa. A língua “emaranhada” dos forasteiros lhes foi transmitida pelo zumbido de Remori, o antepassado mítico do marimbondo. Aos brancos também são atribuídos espíritos ancestrais chamados *napënapëri*, são as imagens ancestrais dos *Hayowari thëri*. Nesse contexto, os Yanomami reconhecem a humanidade dos brancos, apesar de suas diferenças culturais radicais.

A partir da década de 70, com os avanços dos Projetos de desenvolvimento da Ditadura Militar, há uma intensificação dos contatos simultâneos e caóticos com os brancos, de diversas origens (garimpeiros, trabalhadores de empreiteiras, turistas, colonos, missionários, postos da Funai) causando uma contaminação generalizada que forçou uma nova transformação na dinâmica cultural dos Yanomami. Assim, a diferenciação dos brancos estabelecidas pelos Yanomami atribuindo a eles feitiçaria guerreira e xamanismo agressivo desaparece e a associação inicial que os considerava como

21 Posteriormente os brancos foram denominados *napë* que significa inimigo/forasteiro (Kopenawa; Albert, 2015).

22 Entre os Yanomami quando as meninas se casam antes da primeira menstruação, o marido deve acompanhá-las na reclusão da primeira menstruação (Kopenawa; Albert, 2015).

espíritos maléficos ressurgem (Albert, 1990).

Diante disso, é fundamental entender o contexto histórico em que essas reelaborações são produzidas. É importante ressaltar que durante o Regime Militar, a Amazônia foi palco de muitas transformações, constituindo parte do roteiro da política desenvolvimentista. Consequentemente, foi criado em 1970, o Programa de Integração Nacional (PIN), voltado principalmente para as regiões Norte e Centro-Oeste, realizando construção de estradas, colonização rural, exploração mineral, construção de hidrelétricas e portos na Bacia Amazônica, com recursos de mais de um bilhão de dólares advindos de empréstimos de instituições internacionais e bancos estrangeiros adquiridos pelo governo militar (Silva, 2020).

Silva (2020) afirma que as rodovias foram destaque nas obras do PIN, haja vista que elas proporcionariam maior organicidade e condições para expansão do capital transnacional na Amazônia, interconectando os chamados polos de desenvolvimento por uma extensa malha rodoviária ao resto do país e do continente. Bem como, serviria para minimizar tensões sociais nas regiões centro-sul e nordeste, através de novas oportunidades de trabalho e projetos de colonização, ao longo das estradas.

Nesse sentido, na década de 70, as ações do PIN são impulsionadas na região Norte, sendo construídas as seguintes estradas:

Rodovia Transamazônica (5 mil quilômetros de estrada cruzando o Estado do Acre até a fronteira peruana), BR-165 ou Rodovia Santarém Cuiabá (correndo de norte a sul atravessando a Região Centro-Oeste do Brasil), BR-174 ou Manaus – Boa Vista (ligando as duas capitais ao longo da Fronteira Setentrional com Venezuela) e, por fim, a BR-210 ou Rodovia Perimetral Norte (Silva, 2020, p. 36).

Tendo por justificativa a supressão do isolamento e do suposto vazio demográfico, o governo estabelece uma relação entre a integração e ocupação da Amazônia e a reorientação dos fluxos

migratórios dos nordestinos que sofriam com a seca (Pereira, 2017). À vista disso, as estradas serviriam de roteiros de migração para a Amazônia. Matos afirma que “baseado no lema terra-sem homens para homens sem-terra, o governo de Garrastazu Médici pretendia colonizar a Amazônia com a instalação de núcleos habitacionais – agrovilas – ao longo das estradas” (Matos, 2010, p. 59). O discurso do Coronel Mário Andreazza, Ministro dos Transportes no período, proferido na Câmara dos deputados, em 1º de julho de 1970, é bem enfático nesse sentido:

Duas necessidades históricas transcendentais - marcadas, cada uma, por aspectos singulares que as tornam tão profundamente diversas entre si - desafiam a Nação Brasileira, neste limiar da década de 70. Refiro-me, de um lado, ao imperativo de aceleração do processo de efetiva incorporação da Amazônia ao nosso patrimônio, econômico, social e cultural, pela integração do imenso território virgem às demais regiões do País e pela ocupação, exploração ordenada e racional da terra, através da fixação do homem ao longo dos seus ricos vazios sem fim. Doutra parte, desejo reportar-me à contingência do Nordeste, cuja face sofrida e terrivelmente angustiada pela seca, novamente contempla a face da própria Nação (Andreazza, 1970 apud Matos, 2010, p. 58).

A presença dos povos indígenas da Amazônia é negada e silenciada no discurso do ministro que a considera um “rico vazio sem fim”. Observando os discursos dos militares do período, Matos (2010) destaca que nesse contexto, as palavras “vazio demográfico, povoamento, terra sem homens, desenvolvimento e integração” são frequentemente utilizadas. Assim, o autor argumenta que a lógica presente nesses discursos é que: “promover o desenvolvimento é povoar. Evidentemente, segundo os militares, povoar com a população adequada, de forma ordenada e racional” (Matos, 2010, p. 59).

Apesar de serem considerados poucos ou até mesmo inexistentes no discurso militar, na prática, os diversos povos indígenas que habitavam essas regiões foram gravemente afetados pela construção dessas rodovias. Elizane Miranda da Silva (2020, p. 36-37) destaca como a construção dessas estradas foram cercadas por uma extrema violência com os povos indígenas que viviam nessas regiões, além do caso Yanomami, ela destaca o extermínio do povo Parakanãs com a construção da Transamazônica, há quase destruição dos Waimiri-Atroari com a BR-174, bem como o massacre dos Kéen-Akaróre com a Rodovia Santarém-Cuiabá.

No caso Yanomami, o argumento de vazio demográfico também é presente no discurso do Governador do Território de Roraima que reduz a população indígena a uma “meia dúzia de tribos de índios”. Nas suas palavras: “Uma terra tão rica quanto esta não pode se dar ao luxo de deixar meia dúzia de tribos de índios entravar seu desenvolvimento” (Jornal de Brasília, 1 mar. 1975 apud Kopenawa; Albert, 2015, p. 292).

Tecendo críticas sobre o “descobrimento” da América, Kopenawa observa como esse discurso de vazio demográfico sempre esteve a serviço da usurpação das terras indígenas:

Alegaram que estava vazia para se apoderar dela, e a mesma mentira persiste até hoje. Esta terra nunca foi vazia no passado e não está vazia agora! Muito antes de os brancos chegarem, nossos ancestrais e os de todos os habitantes da floresta já viviam aqui. Esta é, desde o primeiro tempo, a terra de Omama. (Kopenawa, 2015, p. 253).

Além do discurso sobre o vazio demográfico, a questão da integração nacional era latente no período. Segundo Almeida (2022, p. 19) “integração passou a ser o princípio norteador do governo militar, apresentando-se como condição capital para a segurança nacional, representada pelo bordão integrar para não entregar”. Nesse sentido, o autor destaca que as estradas exerciam um papel fundamental, pois além de exercer uma função econômica, elas

atendiam às necessidades de segurança e expansão do governo aos territórios ainda não totalmente dominados, bem como o controle de regiões fronteiriças, também tidas como zonas de segurança nacional e de populações isoladas. Desse modo, nas ideologias do governo militar, essas redes de rodovias, colaborariam para garantir a soberania e a segurança nacional, integrando o país, tornando possível o acesso à região amazônica, o escoamento e comércio de riquezas e fortalecendo o controle e poder estatal (Almeida, 2022).

Tudo isso justificou o estímulo à construção de rodovias. Nesse contexto, a Rodovia Perimetral Norte, prevista no Plano de Integração Nacional, foi projetada para entrecortar as fronteiras setentrionais do Brasil, unindo a parte leste da região Amazônica a seu limite Oeste, atravessando os estados do Amazonas, Pará, Amapá e Roraima, totalizando 2.586 km de extensão planejada, concluindo a junção de diferentes partes da Amazônia pela conexão com a Transamazônica a partir da estrada Cruzeiro do Sul - Rio Branco, no Acre. Segundo o relatório da Comissão Nacional da Verdade:

Com esse projeto, o governo brasileiro pretendia abrir o acesso aos recursos da região, induzindo à colonização da área e permitindo a integração das rodovias dos seis países fronteiriços, formando assim um sistema rodoviário multinacional para a integração das Américas (CNV, 2014, p. 13).

Figura 6 – Traçado Rodovia Perimetral Norte (BR-210)



Fonte: Estadão (2025).

Figura 7 – Abertura da rodovia Perimetral Norte na região do rio Catrimami



Fonte: Bruce Albert, 1975.

A construção da estrada teve seu início em 1973, sendo parte da obra designada ao 1º Batalhão de Engenharia e Construção e o

restante à empreiteira Camargo Corrêa e suas subcontratadas. A construção foi dividida em 6 frentes de trabalho, cortando a região dos rios Catrimani e Ajarani, onde viviam várias aldeias que até então permaneciam preservadas de um contato maciço com a sociedade nacional (Matos, 2010; CNV, 2014).

Nos primeiros 50 km, a rodovia já tinha alcançado três aldeias Yanomami da região do Rio Ajarani, causando caos social e sanitário, entre os indígenas (Ramos, 1979 apud CNV, 2014). Só nessa região do Vale do Ajarani, estima-se uma redução populacional de cerca de 400 para 79 indivíduos, ao fim do ano de 1975, por diversas epidemias, violência e dispersão, frutos da construção da estrada (CNV, 2014; Silva, 2020).

Cabe ressaltar que nenhuma providência em relação à prevenção de doenças contagiosas foi tomada por parte do Estado Brasileiro. Diante da ausência de imunização dos indígenas e a aproximação com centenas de trabalhadores totalmente despreparados para o trato com os indígenas, o resultado foi um contato desenfreado e um alto nível de contágio por epidemias. Segundo dados da CNV:

A Funai, responsável à época pela saúde indígena, não realizou campanhas de vacinação prévias, não controlou a situação sanitária dos trabalhadores que entravam em contato com os índios, não controlou satisfatoriamente o acesso de pessoas não autorizadas à área de ocupação indígena, não deu suporte às missões religiosas que atuavam na região no sentido de aparelhá-las e prepará-las para a tarefa e tampouco deu o suporte necessário nos momentos de crise (2014, p. 5).

Diante disso, a emergência de diversas epidemias com alta letalidade, como sarampo, gripe e malária, caxumba, tuberculose, além da contaminação por DSTs se tornaram constante entre os Yanomami. Definir o número de mortos é difícil. Rubens Valente observando os relatos da antropóloga Alcida Ramos e do sertanista Sebastião Amâncio aponta que:

Somando o número de 67 ou 68 mortos no Catrimani aos 22 ou 23 índios mortos na região do Ajarani, chega-se ao total de 89 ou 91 Yanomami eliminados em decorrência da estrada aberta pelo governo militar. Mas o número real de vítimas foi muito maior. Segundo Alcida, houve outra epidemia na região do rio Apiaú, no extremo leste do território yanomami, onde “estima-se que [no Apiaú] cerca de cem índios já teriam morrido em meados da década de 1970, restando apenas trinta sobreviventes [...]”. Desgarrados, acabaram abandonando a área e juntaram-se a outras comunidades”. Na região do rio Pacu, índios foram atraídos para a rodovia, onde passaram “a mendigar na estrada, nos acampamentos da Camargo Corrêa e na Missão Catrimani”, contraindo “gripe, faringites, pneumonia e tuberculose”. Um dos doentes de tuberculose, “depois de vários meses de tratamento irregular, morreu em Boa Vista em 1977. [...] Amâncio disse que “não tinha ideia” de quantos mortos eram, mas soube que “teve muita malária, muita hepatite” (Valente, 2017, n.p.).

Doenças diferentes das que os Yanomami já conheciam e possuíam séculos de conhecimento para tratar, foram inseridas no cotidiano das aldeias. Kopenawa narra que antes da intensificação do contato, os Yanomami contavam apenas com o trabalho dos xamãs e com as plantas de cura para tratar seus doentes, morrendo poucas pessoas já em idade avançada (Kopenawa, 2015). Mas com a intensificação do contato e consequentemente o aumento de doenças dos brancos, contra as quais os Yanomami não possuem defesas naturais, a morte se tornou constante.

A relação entre a abertura da estrada e proliferação de doenças e mortes também é descrita pelo xamã: “Muitos foram, porém, as mulheres, crianças e velhos que morreram entre nós por causa da estrada. Não foram mortos pelos soldados, é verdade. Mas foram

as fumaças de epidemia trazidas pelos operários que os devoraram” (Kopenawa, 2015, p. 306).

Davi Kopenawa relata que nenhum procedimento de explicação e consulta prévia foi realizado com a população indígena afetada pela abertura da estrada, o que levou os indígenas a se aproximarem da rodovia desenfreadamente:

Nossos antigos não tinham essas preocupações, porque não sabiam de nada quanto à estrada. Os homens do governo não os reuniram para ouvir a voz deles. Não perguntaram a eles: “Podemos abrir esse caminho nas suas terras? O que acham? Vocês não vão ficar com medo?”. Os poucos brancos que tinham falado do seu traçado não explicaram quase nada. Nem o pessoal da Funai nem o de Teosi os tinham preparado para o que estava por vir. A mim, que falo a língua dos brancos, tinham mandado trabalhar bem longe, em Iauaretê. De modo que, certo dia, as máquinas chegaram à floresta sem que nenhuma palavra as tivesse precedido. Então, nossos grandes homens, mantidos na ignorância, não se mostraram hostis com os brancos da estrada. Nem os do rio Ajarani, nem os do Ca-trimani, do Mapulaú ou do Aracá disseram nada. Pensaram que, acontecesse o que acontecesse, a floresta nunca iria desaparecer e continuariam vivendo nela como sempre tinham feito. Pensaram também que poderiam conseguir muito alimento e mercadorias dos brancos. Sabiam que o pessoal da estrada jogava essas coisas de seus aviões e distribuía tudo generosamente. Ignoravam completamente as verdadeiras intenções dos brancos (Kopenawa, 2015, p. 306-307).

O desconhecimento sobre as consequências negativas que a aproximação com a estrada e seus trabalhadores poderia trazer, fez

com que muitos Yanomami se aproximassem da rodovia em busca de alimentos e mercadorias, o que além de aumentar as doenças, trouxe desagregação social, causando prostituição, abandono do trabalho nas roças, alcoolismo, mendicância e o “nomadismo de beira de estrada”, problemas que trazem consequências nocivas até hoje (CNV, 2014; Almeida, 2022; Silva, 2020; Albert, 1990).

Figura 8 – Indígenas Yanomami na Rodovia Federal BR-210



Fonte: Bruce Albert, 1976.

Diante desse contexto, em 1974, foi apresentado à Funai o “Plano Yanoama”, elaborado pelo professor de antropologia da UNB, Kenneth Taylor. O plano foi aprovado e a Funai firmou um convênio com a UNB, em 3 de dezembro de 1974, sendo formalmente criado pela portaria nº 214/E de 19 de setembro de 1975. O objeto do plano, inicialmente, era “orientar e controlar os contatos entre índios Yanomami e brancos na região da Perimetral Norte em RR e no AM. Por meio da aplicação de conhecimentos científicos (antropológicos, sociológicos, econômicos, etc)” (CNV, 2014, p. 26). De modo que impossibilitasse conflitos e abuso nas relações dos

brancos e os Yanomami, fornecendo uma supervisão constante a longo prazo no decorrer da colonização da rodovia.

Os objetivos do Plano são ampliados em 1976, incluindo assistência médica e a demarcação de terras para os Yanomami. Além disso, o plano criou dois subprojetos: “um plano de recuperação sociocultural” na região do rio Ajarani chamado “Projeto Humaitá”, e o controle da interação entre índios e garimpeiros de cassiterita que se avolumavam na Serra das Surucucus, ou “Projeto Surucucus” (CNV, 2014, p. 26). No entanto, os objetivos do Plano Yanoama não foram alcançados, por falta de apoio e comprometimento dos órgãos estatais.

Os relatórios do plano denunciam a recusa da Funai de vacinar os indígenas, a negativa em disponibilizar e contratar enfermeiros e de prestar auxílio aos membros do plano, entre outros impedimentos e hostilidades cometidos pelo órgão (Taylor, 1976 apud CNV, 2014). Após quatro meses em campo, as atividades do Plano Yanoama foram encerradas:

No final de 1976, a Funai recebe ordens superiores para impedir K. Taylor de trabalhar em RR por se tratar de um estrangeiro em área de fronteira definida como área de segurança nacional. Assim, recusa-se a renovar o contrato de um ano de Taylor, deixando as equipes do Plano localizadas em Surucucus, na Perimetral e em Humaitá totalmente isoladas e sofrendo hostilidades dos agentes governamentais até que, finalmente, foram obrigadas a deixar a área. Após quatro meses e meio em campo as atividades do projeto foram encerradas à força (CNV, 2014, p. 28).

Desse modo, o órgão indigenista, além de não fornecer apoio, dificultava ações de assistência aos Yanomami, não só com os colaboradores do Plano Yanoama, mas também em outros setores que prestavam apoio, como os missionários católicos. Pereira (2017) analisando a atuação assistencial de setores progressistas da igreja

católica com o povo Yanomami observa que: “a Funai se posiciona no sentido de desmoralizar o trabalho dos missionários junto às populações indígenas e a sociedade em geral, acusando-os por diversas vezes de instigar os indígenas contra os fazendeiros e até mesmo contra o próprio governo”. Dessa maneira, a Funai se mostrou ineficiente e politicamente comprometida com a política de desenvolvimento econômico do Regime militar. Segundo Silva (2020):

A atuação da Funai, na época, não ultrapassou a função de pacificar e atrair os Yanomami para uma área delimitada e integrada numa estratégia mais ampla de ocupação. Seus técnicos acompanhavam os topógrafos e, para evitar conflitos, distribuía comida e pequenos presentes entre os indígenas não conseguindo proteger sua integridade contra os riscos que a situação os expunha naquele momento (Silva, 2020, p. 40).

Ademais, a devastação ocasionada pela construção da estrada, além de danos epidemiológicos, desencadeou problemas ambientais, culturais e espirituais. Segundo o levantamento da Comissão Nacional da Verdade (2014) além do desmatamento, as obras da Perimetral Norte assorearam rios e criaram grandes lagos de água parada que se tornaram criadouros de vetores de doenças, causando aumento de enfermidades como a malária, desaparecimento de animais de caça e insegurança alimentar.

Diferentemente da relação que os não indígenas, de formação eurocêntrica, estabelecem com a natureza, como um domínio completamente exterior à humanidade e submetido a ela, a partir da lógica do capitalismo, da propriedade privada, pretendendo ser dono da terra, dos rios, dos animais, dos recursos minerais, os Yanomami estabelecem uma ligação profunda com ela, eles a denominam *Urihi a* que significa terra-floresta.

Para os Yanomami, a terra-floresta não é um espaço inerte que contém recursos para serem explorados, mas sim uma entidade

viva e que como tal possui um sopro vital, que se ver ameaçado pela predação dos brancos. A terra-floresta, no pensamento Yanomami, se insere numa complexa rede de relações cósmicas entre humanos e não humanos, pois além dos seres que os não xamãs conseguem visualizar, ela é habitada e animada pelos espíritos xamânicos, criados por Omama. Kopenawa esclarece:

O que vocês chamam “natureza” na nossa língua é *urihi a*, a terra-floresta e também sua imagem vista pelos xamãs, *Urihinari a*. É porque essa imagem existe que as árvores estão vivas. O que chamamos *Urihinari a* é o espírito da floresta: os espíritos das árvores *huutihiri pë*, das folhas *yaahanari pë* e dos cipós *thoothoxiri pë*. Esses espíritos são muitos numerosos e brincam no chão da floresta. Nós os chamamos *urihi a*, “natureza”, assim como os espíritos animais *yarori pë* e até os das abelhas, das tartarugas ou dos caracóis. O “valor de fertilidade” da floresta, que chamamos *në rope a*, é também para nós a “natureza”: ele foi criado com a floresta, é sua riqueza (Kopenawa, 2023, p. 30).

Dessa forma, ao abrir uma estrada no meio desse espaço sócio-cosmológico que é a terra-floresta, além de enormes danos ambientais e sociais, aspectos de natureza espiritual e cultural também foram afetados. Por fim, a abertura da Perimetral Norte viabilizou a entrada de garimpeiros nas proximidades do rio Catrimani, principalmente após a descoberta de jazidas de minérios pelo projeto Radam, em 1975, amplificando ainda mais os efeitos negativos dessa obra.

Apesar dos inúmeros danos causados aos indígenas, a rodovia não foi concluída, sendo abandonada em 1977. Em consequência da crise mundial do petróleo de 1973 e do fim do milagre econômico, o governo alegou falta de verbas, paralisando a construção e manutenção da Rodovia. Até hoje só foram implantados trechos em

Amapá e Roraima, não contemplando seu objetivo inicial, sendo apenas um asfalto sem utilidade, “ligando o nada a lugar algum” (Valente, 2017).

Embora a construção da estrada tenha parado em 1977, as consequências dela continuaram a gerar impactos negativos, ainda mais com a entrada massiva de garimpeiros em 1975, ocasionando problemas que se estendem até hoje. Kopenawa reconhece que as doenças dos brancos continuaram impregnadas na floresta mesmo após o abandono da rodovia: “os brancos abandonaram seu caminho de cascalho ao silêncio. Está quase todo coberto de mato denso. Mas a floresta já foi suja por doenças que não vão mais sair dela” (Kopenawa, 2015, p. 309).

Diante desse contexto de desestruturação sanitária e social, os Yanomami reelaboram suas interpretações para explicar as circunstâncias que vivenciavam. A caracterização dos brancos de forma humana como inimigos/forasteiros, sendo atribuído a eles poderes patogênicos do mundo indígena, como feitiçaria guerreira e xamanismo agressivo, desaparece, como demonstra a pesquisa de Albert (1990).

Nesse sentido, a associação feita dos não indígenas com seres maléficos nos primeiros contatos reaparece com uma nova roupagem. “Assim, todos os brancos (nabëbë) independentemente de sua benevolência ou malevolência, e de sua situação geográfica, são, nessa versão, associados a duplos sobrenaturais maléficos, os *nabëribë*” (Albert, 1990, p. 179). Kopenawa apresenta essa questão, questionando a real identidade dos brancos diante de tanta destruição que esses provocaram entre seu povo: “Terão aberto a estrada para silenciar a floresta de nossa presença? Para aqui construir suas casas, sobre os rastros das nossas? Serão eles realmente seres maléficos, já que continuam nos maltratando assim?” (2015, p. 306).

O xamã expõe o estranhamento dos *Werihí sihipi u*, grupo yanomami do sogro dele, quando as máquinas para a construção da estrada começam a se aproximar. Esse povo que já havia sofrido com uma epidemia que acreditavam ter se originado de uma explosão deixada por um helicóptero, algo como as bombas que tinha usado para abrir a estrada, associam o barulho das máquinas com o

zumbido de seres maléficos:

Pouco tempo depois, eles próprios também começaram a ouvir de sua casa a voz dos grandes tratores que remexiam a terra. Jamais tinham escutado um ruído assim na floresta. No começo, parecia estar longe. Mas foi se aproximando e tornou-se mais distinto dia após dia. Sua inquietação aumentou e eles se perguntaram o que poderia estar vindo assim em sua direção. Nunca tinham visto as enormes máquinas dos brancos que abrem estradas. Seu zumbido surdo, que não parava, soava para eles como o de seres maléficos devastando tudo em sua passagem (Kopenawa, 2015, p. 307).

Na narrativa de Kopenawa, o status de seres maléficos também aparece para identificar os garimpeiros que invadem a região na década de 70 e 80: “Já os garimpeiros não são tão fracos! São seres maléficos, espíritos queixada, é por isso que sabem andar tão bem na floresta com cargas enormes, sem sentir dor nem cansaço” (Kopenawa, 2015, p. 340).

A questão da fumaça do metal também aparece reformulada, nesse momento, se atribui ao escapamento dos motores e emissão de combustíveis dos tratores utilizados na construção da rodovia a condição de fumaça patogênica: “As fumaças das máquinas e dos motores são perigosas para os habitantes da floresta. Trata-se também de fumaça de metal, fumaça de epidemia. Jamais tínhamos cheirado tal coisa antes da chegada dos brancos” (Kopenawa, 2015, p. 309-310).

Diante disso, segundo o pensamento Yanomami, esses espíritos maléficos, acompanhando as máquinas, entram no território Yanomami, dizimando os indígenas para atender seu canibalismo insaciável:

Os brancos da estrada não queimaram fumaça de epidemia como a de Oswaldo em Marakana

e a do helicóptero em *Werihisihipi u*. Dessa vez, os seres da epidemia *xawarari* só escoltaram suas máquinas e caminhões até nós. Costumam acompanhar os brancos por onde forem, porque estes são seus sogros. Mantêm os olhos fixos neles e se deslocam seguindo seus rastros. É assim que conseguem nos encontrar na floresta. São seres maléficos ávidos de gordura humana. Apenas os xamãs podem vê-los (Kopenawa, 2015, p. 309).

Dessa maneira, os transportes figuram como objetos patogênicos dos espíritos maléficos. Sobre isso, Albert (1990) observa que os espíritos maléficos:

Antes de devorarem o princípio vital de suas vítimas, atacariam-no com armas, objetos ou substâncias patogênicas (*nabëribë a në matihibi*) simbolicamente associados aos motores dos veículos dos brancos, ou a seus bens de troca: fumaça de gasolina para os “espíritos do sarampo”, gás e água do escapamento de motores de popa para os “espíritos da malária”, óleo de motor e emanações de sua decomposição para os “espíritos da diarreia” e, de modo mais clássico, facões e tecidos perfumados para os “espíritos da tosse” (Albert, 1990, p. 180).

Kopenawa também associa, por vezes, os brancos e suas máquinas patogênicas a Yoasi, o irmão mau de Omama, o criador dos seres maléficos das doenças, das epidemias *xawara* e da morte: “às vezes chamamos os brancos de *Yoasi thëri*, Gente de Yoasi. Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de Omama” (Kopenawa, 2015, p. 83).

Outra elaboração presente na narrativa de Kopenawa se refere a como os indígenas perceberam o processo de cura dessas doenças. Os Yanomami que tradicionalmente utilizavam o xamanismo e as

plantas para realizar curas, ficaram temerosos com o aumento dessas novas doenças desconhecidas pelos xamãs, curandeiros e pelos *xapiri*, haja vista que se desconheciam essas doenças, consequentemente eles não conseguiriam tratá-las. Segundo o xamã:

Outrora, na floresta não existiam todas as epidemias gulosas de carne humana que chegaram acompanhando os brancos. Hoje, os *xapiri* só conseguem conter a epidemia *xawara* quando ainda é muito jovem, antes de ela ter quebrado os ossos, rasgado os pulmões e apodrecido o peito dos doentes. Se os espíritos a detectarem a tempo, e vingarem suas vítimas sem demora, elas podem se recuperar. Esses novos males que os brancos chamam malária, pneumonia e sarampo, porém, são outros. Vêm de muito longe e os xamãs nada sabem a seu respeito. Por mais que se esforcem para enfrentá-los, nada os atinge. Seus esforços são inúteis e morremos logo, um depois do outro, como peixes envenenados por timbó. Os *xapiri* só sabem combater as doenças da floresta, que conhecem desde sempre. Quando tentam atacar os espíritos da epidemia *xawara*, que chamamos de *xawarari*, eles acabam por devorá-los também, como aos humanos. Por isso, apesar de os *xapiri* saberem curar, hoje em dia os xamãs também precisam contar com o auxílio dos remédios dos brancos para manter essas doenças longe de nós (Kopenawa, 2015, p. 176).

Desse modo, os Yanomami que faziam uso exclusivo de suas tradições ancestrais de medicina natural, passam a precisar dos meios de cura dos mesmos que provocaram as doenças. Kopenawa também explica porque só os brancos conseguem tratá-las, atribuindo

essa habilidade aos espíritos ancestrais dos brancos, os *napënapëri*, uma vez que só eles conhecem bem essas doenças justamente porque eles vêm dos brancos. Segundo o xamã:

Os espíritos *napënapëri* são incontáveis na terra dos brancos. Protegem-nos com empenho das epidemias que lá se propagam. Por isso seus familiares não morrem vítimas delas tanto quanto os nossos! São esses espíritos que dão conhecimento aos médicos deles. Nós, xamãs, apreciamos bastante a valentia desses espíritos e muitos gostariam de saber fazê-los descer. Mas não é fácil. Como eu disse, nem sempre Omama se mostra generoso com seus xapiri. Costuma guardar a seu lado os mais poderosos, e só nos cede os mais fracos! Os brancos curandeiros das cidades, chamados de rezadores, sabem fazer descer a imagem dos *napënapëri* do mesmo jeito. [...] São os fantasmas dos primeiros brancos; são ancestrais brancos tornados outros que agora dançam para nós como espíritos xapiri. [...] São capazes de limpar a floresta inteira, espantando as fumaças de epidemia *xawara*. Só eles a conhecem realmente, porque ela também vem dos brancos. Por isso sabem tão bem fazê-la largar a imagem dos que ela quer devorar e arrancá-la dela. Os outros xapiri são fracos e despreparados diante dela. Ficam sem saber como curar (Kopenawa, 2015, p. 229-230).

O que se verifica na narrativa do Xamã Davi Kopenawa é o indígena atribuindo sentido à história do seu povo a partir da sua dinâmica cultural. O pensamento Yanomami, no contexto da construção da BR-210, adaptou seus mitos para incorporar a presença e ações dos não indígenas, questionando a identidade dos brancos

e dos seus objetos, a origem das doenças e mortes, os processos de cura, ressignificando os frutos da predação dos brancos dentro dos seus mecanismos cognitivos. Essas construções simbólicas são uma estratégia cultural que coloca os Yanomami como sujeitos ativos da história e não apenas vítimas, constituindo um processo de resistência diante da inserção dos valores dos não indígenas, de forma avassaladora no seu mundo.

Isso não significa que essas sociedades sejam incapazes de levar adiante uma luta contra a desestruturação fora do plano simbólico, ao contrário, são essas elaborações que ressignificam a identidade yanomami e fortalecem as reivindicações políticas. O discurso de Davi Kopenawa que reivindica o direito dos Yanomami de manter o uso exclusivo de seu território tradicional, se sustenta na expressão *urihi noamãi*, que significa tanto “recusar-se (a entregar)” como “proteger” (*noamãi*) “a terra, a floresta” (*urihi*) (Albert, 1995). Para ele, proteger a terra-floresta, não é apenas preservar o espaço físico para a residência dos Yanomami, mas também é preservar a complexa teia cosmológica que assegura a existência cultural do seu povo. Nesse sentido, o discurso étnico do xamã se legitima e se potencializa ao fazer referências ao saber cosmológico na reivindicação de direitos.

Desse modo, a construção da Rodovia Perimetral Norte produziu não apenas impactos sociais e sanitários, mas afetou também os modelos de representação Yanomami que foram adaptados e ampliados para preservar sua existência física e simbólica diante de tantas pressões externas patrocinadas pelo Estado Brasileiro.

3 O OURO CANIBAL: O PROJETO RADAMBRASIL E O GARIMPO

O ouro é o sangue do meu povo. É sangue da minha terra (Kopenawa, 2024).

NAS DÉCADAS DE 70 E 80, A AMAZÔNIA DAS MALHAS RODOVIÁRIAS e dos projetos de colonização foi invadida por garimpeiros em busca de cassiterita,²³ de pedras preciosas, e principalmente de ouro. Nesse capítulo, será discutido o processo de invasão garimpeira no território Yanomami, no período de 1975 a 1985, a partir da divulgação de informações do projeto RadamBrasil, como também será analisado as narrativas evocadas por Davi Kopenawa para interpretar esse processo.

O Projeto RadamBrasil foi um programa de sensoriamento remoto que tinha por objetivo mapear e levantar informações sobre os recursos naturais do país. O projeto foi criado em 1970, pelo Departamento Nacional de Produção Mineral do Ministério de Minas e Energia (DNPM/MME) e financiado pelo Plano de Integração Nacional (PIN). O programa iniciou o aerolevantamento, em 1971, tendo por resultado um grande volume de informações sobre solos,

23 A cassiterita é um dióxido natural e principal minério de estanho (SnO_2), conhecido como “ouro negro” é muito utilizado para produzir ligas como as folhas de flandres, utilizadas na fabricação de latas de alimentos, no acabamento de carros, na fabricação de vidros e até na tela dos celulares, sendo muito famosas e úteis por sua maleabilidade e pela capacidade de evitar corrosão e ferrugem (USP, online, 2025; G1, online, 2025).

geologia, vegetação, uso potencial da terra e sobretudo sobre as áreas com recursos minerais passíveis de exploração.

Em 1973, o projeto Radam já havia praticamente concluído o exame de toda a parte norte da região amazônica, apontando que a bacia amazônica possuía um dos mais valiosos e diversificados perfis minerais do mundo (CNV, 2014; Matos, 2010). Em 1975, o projeto detectou e revelou a existência de minérios preciosos, como urânio, ouro e cassiterita, na Serra dos Surucucus, no território Yanomami. Diante disso, a região foi aberta a pesquisas minerais, passando a ser considerada área de segurança nacional. Segundo dados da Comissão Nacional da Verdade:

A preocupação do MME com a Serra das Surucucus estava intimamente relacionada à assinatura, em 1975-76, do Acordo Nuclear Brasil-Alemanha, que previa o fornecimento de urânio natural àquele país em troca de tecnologia nuclear avançada, da expansão das atividades de prospecção do minério e a construção de usinas para seu enriquecimento, somando-se a isso a construção de oito usinas nucleares no Brasil (CNV, 2014, p. 31-32).

Apesar desse interesse do governo na região, a informação sobre a presença de minérios no território indígena foi amplamente divulgada ao público geral pelo Ministério de Minas e Energia, em 26 de fevereiro de 1975. A divulgação dessa informação foi o estopim de uma maciça e desastrosa invasão no território Yanomami por garimpeiros, dando início a uma das maiores corridas do ouro da história recente do Brasil (Valente, 2017).

Com pouco menos de um mês do anúncio estrondoso do governo, em 23 de março de 1975, os primeiros garimpeiros já haviam coletado amostras de cassiterita na Serra dos Surucucus. Até outubro, cerca de 200 garimpeiros já estavam na área. No início de 1976, esse número já chegava em 450 garimpeiros, divididos em 9 grotas de garimpagem. Além disso, nesse período, os garimpeiros já haviam aberto dois campos de pouso de terra batida no meio da floresta, o

que facilitava a entrada na área (CNV, 2014; Valente, 2017).

A invasão dessas primeiras frentes de exploração era financiada pela firma de mineração Além Equador LTDA, empresa comandada por empresários de Boa Vista, que se comprometiam em fornecer comida, assistência médica, instrumentos de trabalho e locomoção aos garimpeiros, mas sem firmar nenhum vínculo empregatício com esses e sem nenhuma autorização da Funai para atuar na área (CNV, 2014).

A assistência em saúde e alimentação da empresa Além Equador era precária e insuficiente, levando os garimpeiros a realizar trocas com os indígenas e em alguns casos até mesmo planejar ataques às roças dos Yanomami em busca de comida.²⁴ Diante da ausência de mantimentos, os garimpeiros mantiveram um contato descontrolado com os Yanomami que habitavam a área, eles forneciam bens industrializados, especialmente: roupas, armas de fogo e munição, em troca de recursos alimentares dos indígenas.

Figura 9 – Grupo Opiki thëri, rodovia Perimetral Norte (abandonada), Roraima, 1981.



Fonte: Claudia Andujar, 1981.

24 Em setembro de 1976, a situação entre os garimpeiros era tão precária que um grupo de cerca 60 garimpeiros esfomeados planejam assaltar as roças dos Yanomami (CNV, 2014, p. 34).

Esse contato intensificou a necessidade dos Yanomami de bens de consumo que não faziam parte do seu cotidiano. Além disso, essa aproximação estimulou grupos Yanomami a abandonarem suas atividades de subsistência tradicionais para viver nos garimpos. Dessa forma, foram inseridos um conjunto de hábitos nocivos no mundo indígena como alcoolismo, uso de entorpecente e uso de armas de fogo que trouxeram diversos conflitos, violência, desagregação social e degradação cultural para os Yanomami (Almeida, 2022; CNV, 2014; Matos, 2010).

Em março de 1982, a área indígena Yanomami foi interditada pelo Ministério do Interior sendo denominada como “Parque indígena Yanomami” o espaço de 7 milhões e 700 mil hectares. No entanto, a delimitação não compreendeu a totalidade do território Yanomami ficando áreas expostas à mineração e ao garimpo. Além disso, a Funai continuou a exercer uma vigilância negligente com relação a entrada de garimpeiros no território indígena e manteve sua posição contrária à demarcação do território, bem como apoiou a atuação da Companhia de Desenvolvimento de Roraima (Code-saima) que conseguiu em 1983, uma concessão para pesquisa e lavra de cassiterita na bacia do Rio Parima, continuando o processo de exploração mineral na região (CNV, 2014).

Diante desse contexto, somado a instalação de empresas multinacionais nas áreas de garimpo e do fracasso do decreto do então presidente João Figueiredo, que tentava efetivar a liberação da mineração em áreas indígenas, setores políticos e empresarias de Roraima se sentiram ameaçados e planejaram uma invasão à Serra dos Surucucus, em 1985.²⁵

Batizado de Operação Surucucu, o plano de ação pretendia mobilizar cerca de 30 aviões que decolariam de Manaus carregando 800 mil litros de gasolina com destino ao rio Mucajai, onde seria instalada uma base de apoio para a invasão. A ação

25 “Devido à grande mobilização da sociedade civil contra a proposta, sua publicação no diário oficial foi cancelada pelo próprio Presidente” (CNV, 2014, p. 39).

intentava criar um grave problema social destinado a deixar o futuro presidente Tancredo Neves sem condições para retirar os garimpeiros da área indígena. Devido à sua conhecida postura conciliadora, o sucesso da empreitada garantiria a rápida transformação de Surucucus em uma nova Serra Pelada²⁶ (CNV, 2014, p. 39-40).

A invasão foi orquestrada pela recém-criada Associação dos Faiscadores e Garimpeiros do Território Federal de Roraima que tinha por presidente o piloto e empresário com amplo histórico de garimpagem, José Altino. “Os garimpeiros foram mobilizados com panfletos distribuídos nos bairros da periferia, no qual eram informados da abertura do garimpo e da disponibilização de cinco aviões localizados nas fazendas ao redor de Boa Vista” (CNV, 2014, p. 40).

No dia 14 de fevereiro de 1985, a operação foi iniciada, um destacamento da Polícia Militar e indígenas Yanomami tentaram evitar a invasão tratando de interditar as duas pistas de pouso na região e barrar a entrada de garimpeiros, mas não foi possível controlar a situação, os garimpeiros acabaram pousando na área armados com metralhadoras. À vista disso, foi iniciada uma negociação com os garimpeiros para colocar fim a operação Surucucu. O líder da invasão, José Altino, foi preso e a notícia foi divulgada entre os garimpeiros por meio de panfletos lançados pela Força Área Brasileira (FAB).

No dia 19 de fevereiro de 1985, os garimpeiros foram finalmente retirados da região. Mesmo não tendo sido bem sucedida, a invasão na Serra dos Surucucus inseriu uma nova forma de penetração no território Yanomami: “Em vez de grandes operações para a tomada dos sítios de mineração, os garimpeiros passaram a formar pequenos grupos que subiam os rios Apiaú, Mucajá, Novo e Ericó, contornando a pé os bloqueios e pontos de vigilância” (CNV, 2014, p. 41).

É importante salientar que apesar do garimpo ter se iniciado

26 Serra Pelada fica localizado na Serra dos Carajás, no Pará e foi o maior garimpo do Brasil, cuja exploração ocorreu principalmente entre 1980 a 1983.

e ser notável na Serra dos Surucucus, a exploração mineral não se restringiu a essa região, nesse período (1975-1985) outras porções do território Yanomami foram invadidas, como é o caso da região sul do rio Érico e da Serra da Mocidade, além de outras áreas entre os rios Catrimami e Apiaú. Além disso, essa corrida do ouro continuou a se desdobrar mesmo após o fim da ditadura militar, tendo seus momentos mais catastróficos no final da década de 80, mas também apresentando continuidades até hoje.²⁷

O impacto da presença dos garimpeiros foi devastador. Estima-se que no final da década de 80, havia cerca de 40 mil garimpeiros no território Yanomami, além de mais de 100 pistas de pouso clandestinas abertas no meio da floresta, por onde foram contrabandeadas de duas a três toneladas de ouro por mês, impactando uma área de 21.000 Km² (CNV, 2014). De acordo com o levantamento da Comissão Nacional da Verdade:

Não há um número oficial de mortos em decorrência dessas invasões, mas estima-se que cheguem aos milhares. O garimpo assoreou e contaminou os rios, espantou os animais, as epidemias se tornaram constantes e a violência, sobretudo a perpetrada por armas de fogo, se tornou intensa e cotidiana. Comunidades inteiras desapareceram em decorrência das epidemias, dos conflitos com garimpeiros, ou assoladas pela fome. Os garimpeiros aliciaram indígenas, que largaram seus modos de vida e passaram a viver nos garimpos. A prostituição e o rapto de crianças agravaram a situação de desagregação social (CNV. 2014, p. 06).

Dessa forma, os Yanomami tiveram que enfrentar diversos

27 Invasão do garimpo ilegal na Terra Yanomami cresceu mais de 20 mil vezes em 37 anos, aponta estudo. G1, Boa Vista, 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2024/05/02/invasao-do-garimpo-ilegal-na-terra-yanomami-cresceu-mais-de-20-mil-vezes-em-37-anos-aponta-estudo.ghtml> Acesso em: 15 de março de 2025.

problemas ocasionados pelo garimpo. Eles foram expostos à violência dos garimpeiros, que não raramente promoviam verdadeiros massacres às aldeias de forma direta (com suas armas de fogo) e indireta (com suas doenças altamente letais para os indígenas), bem como sofreram com a exploração, poluição e desmatamento do seu território, o que comprometeu seus modos de vida e subsistência, provocando fome, instabilidade e vulnerabilidade.

É fundamental destacar que os Yanomami não foram meras vítimas passivas diante de tamanha violação. Além da já citada atuação de indígenas na tentativa de evitar a Operação Surucucu, houve outras articulações de Yanomami para expulsar os garimpeiros de suas terras. A Comissão Nacional da Verdade conta que:

Em 1985 um grupo de guerreiros Yanomami, armados de flechas e espingardas, toma a frente nas tentativas de expulsão dos garimpeiros de suas áreas. Os índios queimam barracas e roças nas proximidades de um garimpo, quebram as ferramentas e enfrentam uns 40 homens armados em plena atividade de garimpagem, exigindo sua retirada imediata (2014, p. 42).

Davi Kopenawa (2015), também narra episódios de enfrentamento direto aos garimpeiros. O xamã que no período atuava como intérprete da Funai, conta que quando os primeiros garimpeiros apareceram na floresta no alto rio Apiaú, ele notificou e pediu ajuda a Sebastião Amâncio, delegado da Funai em Boa Vista na época, mas ele não prestou apoio. Então, Kopenawa e os homens de Watoriki trataram eles mesmos de resolver a situação, organizaram uma expedição guerreira e partiram rumo a área de exploração. Ao chegar lá se deparam com muitos garimpeiros e com a degradação por eles provocada. Segundo Kopenawa:

Então foi a nossa vez de ficarmos surpresos, porque eram de fato muito numerosos, muito mais do que nós! Para acharem a poeira brilhante que

ficavam procurando sem parar nos igarapés, tinham cavado por toda parte grandes fossas ladoadas de montes de cascalho. Todos os igarapés estavam cheios de lama amarelada, sujos de óleo de motor e cobertos de peixes mortos. Nas margens, desmatadas, havia máquinas rugindo com um barulho ensurdecedor e sua fumaça empesteara a floresta nos arredores. Era a primeira vez que eu via garimpeiros trabalhando. Pensei: “Hou! Isso é péssimo. Esses brancos parecem querer devorar a terra, como tatus-canastra e queixadas! (Kopenawa, 2015, p. 339).

Diante dessa situação, os Yanomami evitaram o confronto e Davi tenta convencer os garimpeiros a ir embora com suas palavras, ameaçando voltar com funcionários da Funai e policiais federais. Além de não deixar a floresta, os garimpeiros deram uma resposta que deixou o xamã ainda mais preocupado: “Saiba que assim que as notícias deste ouro forem ouvidas na cidade, outros garimpeiros vão vir para cá, e depois outros e mais outros! Pode nos expulsar agora, mas não vai adiantar nada!” (Kopenawa, 2015, p. 339). Diante de tantos garimpeiros, os homens de Watoriki retornam para a aldeia. Dias depois, policiais federais chegam à área e com auxílio dos indígenas conseguem expulsar o grupo de garimpeiros.

No entanto, as informações do projeto Radam já haviam sido divulgadas e o número de garimpeiros aumentava cada vez mais de modo acelerado. Kopenawa relata a negligência da Funai diante dessa situação:

O chefe do acampamento do rio Apiaú tinha dito a verdade. Apesar de todos os nossos esforços, os garimpeiros logo voltaram para a floresta e seu número não parou de crescer. Isso foi me deixando cada vez mais preocupado. Perguntava a mim mesmo: “Se aumentarem a ponto de ninguém mais ser capaz de expulsá-los, os habitantes da floresta vão

todos desaparecer?”. Então tentei, repetidas vezes, pedir à Funai para montar novas expedições para tirar os garimpeiros de nossa terra. Cheguei até a ir a Brasília, para falar com o presidente da Funai. Em vão. Respondeu-me apenas: “Não tenho dinheiro para mandar todos esses garimpeiros de volta para casa, o número deles aumentou demais! Os lugares onde trabalham são como ninhos de vespas. Se tentarmos expulsá-los, vão se jogar para cima dos policiais para se vingar! Estão armados e são muito briguentos!”. Então voltei para casa, triste e com o peito cheio de raiva (Kopenawa, 2015, p. 341).

Diante do descaso da Funai, houve outras situações de enfrentamento direto dos Yanomami aos garimpeiros (muitas terminadas com mortes) que são relatadas por Kopenawa (2015). Além desses embates diretos, os Yanomami também promoveram outros mecanismos de resistência, como forma de preservar a sua identidade e existência simbólica eles elaboraram explicações e interpretações para os horrores provocados pelo garimpo.

Nesse sentido, Davi Kopenawa atribuiu, primeiramente, a violência predatória dos garimpeiros a sua ignorância e seu pensamento esfumaçado centrado nas mercadorias. Ele afirma:

O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta. Só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras [...] por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a

maltratar a terra e a sujar os rios (Kopenawa, 2015, p. 75, 407).

Ainda nessa perspectiva, Kopenawa caracteriza a ignorância do pensamento dos brancos por sua paixão por mercadorias e pela ausência da habilidade de visão da floresta que apenas os xamãs possuem. Ele diferencia esse pensamento curto e confuso dos garimpeiros do pensamento dos Yanomami, declarando:

Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos com o pó de *yãkoana* que me deram. Foi desse modo que me transmitiram também o sopro dos espíritos que agora multiplicam minhas palavras e estendem meu pensamento em todas as direções (Kopenawa, 2015, p. 76).

Dessa forma, a visão que o xamã tem da floresta não é derivada do conhecimento encontrado nos livros, mas é fundamentado no saber-ver do xamanismo. É por meio dele que Davi consegue conhecer verdadeiramente a floresta, sua imagem essencial e sua dinâmica cosmológica. Esse saber que é alcançado por meio do efeito de enteógenos, como o pó de *yãkoana* e que é aprofundado por meio dos sonhos é completamente contrário a visão colonial de natureza. Segundo Mignolo (2017):

A “colonialidade” envolveu a “natureza” e os “recursos naturais” em um sistema complexo de cosmologia ocidental, estruturado teologicamente e secularmente. Também fabricou um sistema epistemológico que legitimava os seus usos da “natureza” para gerar quantidades maciças de “produtos” agrícolas, primeiro, e quantidades maciças de “recursos naturais” após a Revolução Industrial (Mignolo, 2017, p. 8).

Para Mignolo (2017) a colonialidade da natureza e dos recursos naturais pode ser considerada como mais um âmbito de controle e não somente como uma parte intrínseca do controle econômico. Segundo ele, foi por meio da colonialidade, que a separação entre natureza e cultura se perpetuou, persistindo até hoje. Desse modo, dentro desse padrão colonial de poder, a natureza se tornou um repositório para a materialidade objetivada, neutralizada e inerte que existe para a realização das metas econômicas apartada do ser humano e por ele dominada/explorada.

Nesse sentido, o pensamento Yanomami constitui um enfrentamento a essa visão colonial de natureza como uma esfera separada da cultura, algo inerte, afastada do ser humano, um espaço de exploração. Davi Kopenawa resiste a essa lógica ocidental que segundo ele, é centrada nas mercadorias e “esfumaça” o pensamento dos garimpeiros. Ele apresenta outra forma de pensar em que natureza e cultura se misturam fornecendo uma visão holística, a qual humanos e ambiente estão conectados.

Além disso, Davi Kopenawa expõe a ignorância dos brancos por sua insistência em procurar o ouro, destacando o caráter prejudicial e destrutivo que essa atividade provoca. Fundamentando esse argumento em referências mitológicas, Kopenawa conta que Omama foi o primeiro a possuir o metal. Com pavor de encontrar seu sogro Tëpërëski, senhor das águas, o demiurgo se transformou numa peça de metal, depois disso ele voltou a forma humana e ensinou os humanos a trabalhar com essas ferramentas em suas roças. Antes de partir, Omama deixou apenas poucos fragmentos de metal, depois de torná-los inofensivos, escondendo a maior parte para evitar doenças e mortes. Segundo o xamã:

As coisas que os brancos extraem das profundezas da terra com tanta avidez, os minérios e o petróleo, não são alimentos. São coisas maléficas e perigosas, impregnadas de tosses e febres, que só Omama conhecia. Ele, porém, decidiu, no começo, escondê-las sob o chão da floresta para que não nos deixassem doentes. Quis que ninguém pudesse

tirá-las da terra, para nos proteger. Por isso devem ser mantidas onde ele as deixou enterradas desde sempre (Kopenawa, 2015, p. 357).

Dessa forma, para o xamã o ouro e outros minérios extraídos das profundezas da terra são coisas maléficas, são resquícios do céu, da lua, do sol e das estrelas que foram empurrados para o subterrâneo na queda do céu do primeiro tempo e que não devem vir a superfície. Kopenawa afirma:

Não foi, portanto, à toa que Omama soterrou o ferro, o ouro, a cassiterita e o urânio, deixando acima do solo só nossos alimentos. Assim guardados pelo frio dos seres da terra que chamamos maxitari e do ser maléfico do tempo chuvoso, Ruëri, os minérios não representam perigo. Mas se os brancos os arrancarem todos do solo, afugentarão o vento fresco da floresta e queimarão seus habitantes com sua fumaça de epidemia (Kopenawa, 2015, p. 358).

Nessa passagem, Kopenawa cita que os elementos cobiçados do território Yanomami (ouro, cassiterita, ferro e urânio) não devem ser explorados porque foram escondidos por Omama e são guardados por seres sobrenaturais e que se essa ordem for desrespeitada a doença se espalhará entre os indígenas. Assim, o xamã argumenta contra a exploração garimpeira no seu território a partir da reconfiguração da sua mitologia.

Segundo Kopenawa (2015) apesar de Omama prudentemente esconder esses metais maléficos, Yoasi, o seu irmão mau e criador da morte, espalhou a notícia desse metal entre os ancestrais dos brancos, o que fez com que eles desenvolvessem essa obsessão em explorar esse material tão danoso. Diante disso, Kopenawa atribui aos garimpeiros a identidade de filhos de Yoasi, também os caracterizando como seres maléficos, espíritos tatu-canastra²⁸ e comedores de terra. Em suas palavras:

28 Também se refere às companhias mineradoras como espíritos tatu-canastra.

O pensamento desses brancos está obscurecido por seu desejo de ouro. São seres maléficos. Em nossa língua, os chamamos de *napë worëri pë*, os “espíritos queixada forasteiros”, porque não param de remexer os lamaçais, como porcos-do-mato em busca de minhocas. Por isso também os chamamos de *urihi wapo pë*, os “comedores de terra” (Kopenawa, 2015, p. 336).

Além disso, a associação Yanomami entre metal (e, de modo geral, objetos manufaturados) e “fumaça de epidemia” constante desde os primeiros contatos, se perpetua diante da alta mortalidade provada pelas doenças dos garimpeiros. Segundo o xamã, os garimpeiros além de extrair o ouro, ainda o queimam e o expõe ao sol em latas de metal. Esse aquecimento mata o ouro e o faz exalar uma fumaça patogênica que se espalha em todas as direções, afetando negativamente a saúde dos humanos e da floresta que vai se tornando um espaço inabitável para os espíritos xamânicos.

É importante esclarecer que as fumaças patogênicas da “doença do minério” constituem a aparência visível aos olhos dos não xamãs. Mas também é por meio dessa fumaça que se devolve a caça canibal do espírito da epidemia, *Xawarari*, visível apenas para os *xapiri* e xamãs. Esse espírito maléfico da epidemia é faminto de carne humana e possui uma imagem que não coincidentemente possui a aparência dos brancos, utilizando roupas, óculos, chapéus e habitando casas repletas de mercadoria e comida, parecidas com os acampamentos garimpeiros. Daí vem a expressão “ouro canibal”, pois esse espírito canibal que ceifa a vida dos Yanomami acompanha a fumaça do minério (Albert, 2002; Kopenawa, 2015).

Além da fumaça do metal, Davi Kopenawa cita outras consequências negativas do garimpo, como o desaparecimento de animais de caça e a poluição dos rios (2015, p. 336). Ademais, o xamã enfatiza que os efeitos negativos da continuidade da exploração mineral podem ter consequências ainda mais trágicas. Segundo ele, até agora os brancos só exploraram o filho do metal, não conhecendo ainda o pai do ouro que está escondido bem mais fundo, no centro

das terras altas, onde Omama veio à existência. O ouro e cassiterita são formas fracas desse minério forte. De acordo com ele, o pai do ouro é um ser maléfico e assustador cuja imagem é enorme e impregnada de fumaças de epidemia. Em suas palavras:

Se os brancos começarem a arrancar o pai do metal das profundezas do chão com seus grandes tratores, como espíritos de tatu-canastra, logo só restarão pedras, cascalho e areia. Ele ficará cada vez mais frágil e acabaremos todos caindo para debaixo da terra. É o que vai ocorrer se atingirem o lugar em que mora, Xiwāripo, o ser do caos, que, no primeiro tempo, transformou nossos ancestrais em forasteiros. O solo, que não é nada grosso, vai começar a rachar. A chuva não vai mais parar de cair e as águas vão começar a transbordar de suas rachaduras. Então, muitos de nós serão lançados à escuridão do mundo subterrâneo e se afogarão nas águas de seu grande rio, Moto uri u. Escavando tanto, os brancos vão acabar até arrancando as raízes do céu, que também são sustentadas pelo metal de Omama. Então ele vai se romper novamente e seremos aniquilados, até o último (Kopenawa, 2015, p. 361).

Desse modo, para o xamã a continuidade dessa exploração põe em risco a permanência não só dos Yanomami, mas também dos brancos e do planeta. Nesse sentido, para Kopenawa a propagação da fumaça do ouro vai levar o extermínio dos xamãs e consequentemente ao fim dessa humanidade. Segundo ele:

Enquanto existirem xamãs vivos, eles conseguirão conter a queda do céu. Se morrerem todos, ele vai desabar sem que nada possa ser feito, pois só os xapiri são capazes de reforçá-lo e torná-lo silencioso quando ameaça se quebrar. É dessas coisas que

nós, xamãs, falamos entre nós. O que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia xawara e amarrado com firmeza acima de nós! (Kopenawa, 2015, p. 494).

Dessa forma, o xamã elabora uma profecia apocalíptica a partir de vários mitos yanomami que versam sobre a queda do céu no primeiro tempo e produz uma interpretação da corrida do ouro, destacando que ela colabora com uma nova queda do céu. A queda do céu, segundo o xamã será motivada pela vingança dos espíritos xamânicos órfãos caso todos os xamãs, que são seus pais, morram, por causa dessa exploração predatória. Segundo Albert (2002, p. 17), a queda do céu “é uma interpretação traumática que se apresenta sob a forma de uma reviravolta escatológica na qual a gênese se reproduz como ameaça de apocalipse”.

Para Kopenawa, a única forma de evitar o desabamento do céu é continuar com o trabalho xamânico, pois somente os xamãs vivos podem conter a violência dos espíritos dos xamãs mortos. Assim, para Davi Kopenawa, são condições essenciais para a continuidade da vida na terra: a preservação do xamanismo e consequentemente a preservação ambiental, pois a destruição da floresta afugenta os espíritos xamânicos, bem como mata os seus pais, os xamãs, que são responsáveis por atuar em conjunto com esses espíritos na conservação da arquitetura terrestre.

O xamã, por sua atuação contra o garimpo na terra indígena, sofreu constantes ameaças, mas manteve sua posição de resistência diante da destruição do seu mundo (Albert, 2015). Ele reafirma sua posição de enfrentamento ao garimpo, mesmo que se morto for dizendo: “E continuarei a fazê-lo mesmo morto, por intermédio de meus xapiri órfãos!” (Kopenawa, 2015, p. 352). Assim, Davi Kopenawa mantém sua posição firme em defesa dos povos indígenas e da floresta, para o xamã, eles possuem um valor inestimável que nem todo o ouro pode pagar:

Não é o ouro, nem as mercadorias, que faz crescer as plantas que nos alimentam e que engordam as

presas que caçamos! Por isso digo que o valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os xapiri e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos! É por isso que devemos nos recusar a entregar nossa floresta (Kopenawa, 2015, p. 354).

Assim, o xamã Yanomami atribuiu significado à história de destruição, exploração e morte provocada pelo garimpo e se utilizou dessas concepções cosmológicas para falar no mundo inteiro sobre as demandas do povo da floresta, no fim da década de 80 e início dos anos 90 (Kopenawa; Albert, 2015).

Portanto, Kopenawa produziu um processo de resistência étnica com sua crítica cosmológica da atividade garimpeira a partir da caracterização xamânica do ouro e de sua interpretação epidemiológica das doenças derivadas da exploração mineral. Desse modo, fica evidente que os indígenas não foram vítimas passivas, mas se constituíram enquanto agentes históricos, que significaram a história e conservaram boa parte da sua cultura tradicional e conhecimento ancestral diante da inserção de maneira avassaladora dos valores dos brancos no seu mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ESTUDO QUE REALIZAMOS SE PREOCUPOU EM DESCREVER E analisar as narrativas produzidas pelo xamã Davi Kopenawa sobre os projetos desenvolvimentistas voltados para o território Yanomami, no contexto da ditadura militar. Através da análise documental e bibliográfica, foi possível identificar que diante da desestruturação sanitária e social que lhes foi imposta, os Yanomami readaptaram seus mitos incorporando esses acontecimentos em um processo de resistência e de defesa da permanência de sua especificidade.

Nesse sentido, foi destacado como a construção da Rodovia Perimetral Norte e o Projeto RadamBrasil sob a retórica da integração, segurança e desenvolvimento expuseram os Yanomami a uma violência desmedida, a qual produziu epidemias, mortes e vulnerabilidade, o que forçou as adaptações narrativas analisadas.

Além disso, foi observado o potencial decolonial do pensamento Yanomami enquanto uma estrutura de saber que resiste ao padrão ocidental, colonial e eurocêntrico. O livro *A queda do céu* se destaca por apresentar um modo de produção de conhecimento que vai além da lógica racional e empirista, um meio de saber que ocorre por meio da inalação de um enteógeno, o pó de *yãkoana*, e por meio dos sonhos. Assim, fundamentado nesse saber xamânico e na oralidade do seu povo, Kopenawa fornece outra forma de pensar o mundo e seus problemas. Sua narrativa valoriza saberes outros e denuncia a violência da colonialidade que relega a esses saberes a posição de subalternidade.

Outra questão que se apresentou como um enfrentamento à construção do pensamento ocidental é a crítica de Kopenawa ao

humanismo. Elemento fundamental na obra do xamã, o perspectivismo ameríndio une natureza e cultura. Nele, a hierarquização e diferenciação entre humanos e não humanos é abolida, sendo, tudo considerado humano (outros seres, plantas, espíritos, montanhas e rios). Nesse sentido, o que nos diferencia uns dos outros é apenas a forma física. Assim, se para o humanismo ocidental, a definição do humano é caracterizada exclusivamente pela espécie *homo sapiens*, enquanto únicos seres que possuem alma, consciência, raciocínio e que, portanto, são o centro de valor e importância no universo, para os Yanomami, o humano é o comum, o universal.

Assim, para Kopenawa, o humano não tem privilégio sobre nada e, portanto, não existe uma relação de sujeição entre humanos e não humanos. Logo, o perspectivismo ameríndio é por si só uma crítica radical ao humanismo ocidental, por sua capacidade de subverter essa construção ao unir natureza e cultura, o que exhibe o seu desprendimento das estruturas eurocentradas e o seu pensar decolonial.

Ademais, destaco a importância da apropriação da escrita como uma ferramenta de visibilidade e de enunciação dos saberes, histórias e demandas dos indígenas. Nesse estudo, o que se verificou com relação à apropriação da escrita pelo xamã Yanomami foi uma utilização dessa ferramenta não como um meio de negação dos saberes tradicionais do seu povo, mas sim como instrumento que busca trazer visibilidade e valorização ao modo de ser Yanomami. Desse modo, entendemos que Davi Kopenawa realizou uma utilização subversiva da escrita como um meio de estabelecer um diálogo intercultural com os brancos, um meio de denúncia, de visibilidade e de reivindicação não apenas pelo futuro dos Yanomami, mas de todo o planeta.

Com relação às narrativas que são acionadas no livro para tratar do contexto analisado, foi constatado que Kopenawa mistura os elementos que estavam sendo inseridos pelo contato com os não indígenas com referências de seu povo produzidas antes do contato, as adaptando e ampliando. Então, a caracterização dos brancos, das epidemias, das mercadorias, dos metais, do garimpo e dos seres maléficos, tudo tem por base e referência o xamanismo. Dessa

forma, unindo esse saber ancestral ao novo contexto, Davi Kopenawa apresenta uma interpretação epidemiológica que tem por base a teoria da fumaça do metal, como também, uma caracterização xamânica do ouro, como algo maléfico escondido pelo demiurgo Omama, para criticar as atividades garimpeiras.

Vale ressaltar que a violência contra o povo Yanomami não teve fim junto com o término da ditadura, em 1985. Mesmo após o fim da ditadura, a relação das forças armadas com os Yanomami continuou por meio do projeto Calha Norte, voltado para demarcação de fronteiras e de instalações militares na região (CNV, 2014; Matos, 2014). Além disso, a atividade garimpeira persistiu no território Yanomami, tendo seus momentos mais dramáticos no fim da década de 80 e início dos anos 90.

Ademais, convém destacar que a presença do garimpo ilegal no Território Yanomami ainda é uma questão recorrente na atualidade, tendo consequências desastrosas nos últimos anos, especialmente, no governo do ex-presidente Jair Bolsonaro (Ramos, 2022). Assim, finalizo esse livro atentando para a necessidade de discutir e dar atenção para essa questão, pois os Yanomami ainda continuam a enfrentá-la em um processo contínuo de resistência para continuar existindo.

Por fim, esperamos que o presente estudo contribua com pesquisas no campo de história indígena, em especial, trabalhos sobre o povo Yanomami, e que se amplie em investigações futuras.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. 1976. Disponível em: <https://img.socioambiental.org/d/373339-3/YAF00061.jpg> Acesso em: 2 de fevereiro de 2025.

ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. **Anuário antropológico**, v. 14, n. 1, p. 151-189, 1990.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: **Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: Unesp, p. 239-270, 2002.

ALBERTI, Verena. Fontes Oraís. In: **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2008.

ALMEIDA, José Luciano de. **Determinação socioambiental a partir da construção da BR 210: o caso da terra indígena Yanomami**, Roraima-Brasil. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) - Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2022.

ARAVENA-REYES, José; KRENAK, Ailton Krenak. O cuidado como base epistemológica da produção técnica do antropoceno. **Revista Epistemologias do sul**, v. 2, n. 1, p. 129-163, 2018.

Bruno Boti; RORIZ, João. Mantendo o céu no lugar: o caso

Yanomami e as denúncias contra a ditadura militar brasileira na Comissão Interamericana de Direitos Humanos. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 40, p. e262918, 2023.

CAMPOS, Pedro Henrique Pedreira. Empresariado e política econômica durante a ditadura: o caso dos empreiteiros de obras públicas. In: **Política econômica nos anos de chumbo**. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.

CARVALHO, Eliana Márcia dos Santos; SANTOS, Renata Lourenço dos. Literatura Indígena: entre memórias. **Educação em Revista**, v. 39, 2023.

CASTRO OLIVEIRA, Roberta Caiado de et al. artigo “Peles de imagens” de Davi Kopenawa e Bruce Albert: Um ato de desobediência epistêmica rumo a decolonialidade da História indígena yanomami. **Revista Temporis** [ação] (ISSN 2317-5516), v. 18, n. 1, p. 172-196, 2018.

DANNER, Leno Francisco; PERES, Julie Stéfane Dorrico. Um xamã yanomami frente ao discurso filosófico-sociológico da modernidade. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, p. 243-269, 2018.

DORRICO, Julie. Alteridade indígena: voz-práxis via literatura em A Queda do Céu: palavras de um Xamã Yanomami. **Revista Opinião Filosófica**, v. 8, n. 1, p. 59-72, 2017.

ESTADÃO, 2025. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/blogs/blog/files/2014/03/Perimetral-norte1.png> Acesso em: 2 de fevereiro de 2025.

FRANT, Adriana Bolite. O povo que falta, nós já tínhamos: sobre escrita e perspectivismo. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 53, p. 329-341, 2018.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/novo-portal-destaques/36595-com-a-coleta-concluida-em-tis-yanomamis-censo-ja-registra-1-652-876-pessoas-indigenas-em-todo-o-pais.html>. Acesso em: 24 de março de 2025.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/> Acesso em: 24 de março de 2025.

KOPENAWA, Davi. **Excertos conferência Davi Kopenawa - Ditadura Militar e o genocídio indígena**. Youtube, 2019. Disponível em: <https://youtu.be/OP47oQZfSis?si=Fz9HOeONYvFHdjCC>. Acesso em: 10 de dezembro de 2024.

KOPENAWA, Davi. **Não quero morrer outra vez**. Depoimento concedido à Kehl, Maria Rita para a Comissão Nacional da Verdade. Youtube, 2014. Disponível em: https://youtu.be/W25sWBORZ8c?si=fNPu-L3JETcmmN_Q. Acesso em: 10 de dezembro de 2024.

KOPENAWA, Davi. **O ouro é o sangue do meu povo**. Depoimento ao Roda Viva. Youtube, 2024. Disponível em: <https://youtu.be/xgkkouzFzRA?si=TVfF7bOEITz18ONx>. Acesso em: 09 de dezembro de 2024.

KOPENAWA, Davi. **Seminário Arte Cultura e Educação na América Latina**. Depoimento concedido ao Itaú Cultural. Youtube, 2018. Disponível em: <https://youtu.be/3JeZQBGwvoo?si=kWpB3slZnxRhYphf>. Acesso em: 09 de dezembro de 2024.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **O espírito da floresta**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Editora Companhia das letras, 2015.

MATOS, Kleber Gesteira. **Ordem e Progresso na Amazônia**: o

discurso militar indigenista. Dissertação (mestrado)—Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, 2010.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 32, p. e329402, 2017.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Caderno de Letras da UFF, Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008b.

OLIVEIRA, Valeria; RAMALHO, Yara. ‘Ouro negro’: saiba o que é cassiterita e os motivos que despertam interesse de garimpeiros em Roraima. **G1**, Roraima, 05 de dezembro de 2023. Disponível em: ‘Ouro negro’: saiba o que é cassiterita e os motivos que despertam interesse de garimpeiros em Roraima | Roraima | G1 Acesso em: 25 de março de 2025.

PATEO, R. D. **Relatório Sobre a Violação de Direitos Humanos na TIY 1960 – 1988**. Comissão Nacional da Verdade, 2014.

PEREIRA, Joseânia Sousa de Araújo. **A Igreja Católica e a luta dos povos indígenas em Roraima (1975-1996)**. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Fronteiras) - Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RAMOS, Alcida Rita. A tragédia Yanomami. **ABA, Informativo**, n. 09, p. 17, 2022.

REIS, Maurício de Novais; ANDRADE, Marcilea Freitas Ferraz de. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Revista Espaço Acadêmico**. Nº 202, março, 2018.

ROSA, ALEX. A filosofia ameríndia como máquina de guerra decolonial. **Revista Espaço Acadêmico**. 2024.

SEÇÃO DE MATERIAIS DIDÁTICOS DO IGc-USP. Cassiterita. **Instituto de Geociências da USP**, 2023. Disponível em: <https://didatico.igc.usp.br/minerais/oxidos-hidroxidos/cassiterita-2/>. Acesso em: 25 mar. 2025.

SILVA, Elizene Miranda da. **Drama social e memória entre os Yawaripë** (Yanomami do Ajarani). 2020. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.

SOUZA OLIVEIRA, Elizabeth de; LUCINI, Marizete. O pensamento decolonial: conceitos para pensar uma prática de pesquisa de resistência. **Boletim Historiar**, v. 8, n. 01, 2021.

SOUZA, Karla Alessandra Alves. **“A queda do céu”**: O pensar decolonial na obra de Kopenawa Yanomami (1990-2015). Tese de Doutorado em História. Universidade Federal de Goiás. 2019.

VALENTE, Rubens. Cicatriz. In: **Os fuzis e as flechas**: história de sangue e resistência indígena na ditadura. Editora Companhia das Letras, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, v. 11, 2002.

Sobre o livro

Projeto gráfico, diagramação e capa Erick Ferreira Cabral

Correção ortográfica Antonio de Brito Freire

Mancha Gráfica 10,5 x 16,7 cm

Tipologias utilizadas Adobe Garamond Pro 11/13,2 pt

Este livro fala de uma luta política local e global. Uma luta que diz respeito a um povo e a todos os povos. Uma luta que é travada pelos Yanomami e da qual temos notícias, de forma intensa, pela ação e pela voz de Davi Kopenawa. Ali se afirmar vida em todos os seus encantos e em toda a sua força. É disso, com competência e emoção, que trata este livro.

Alarcon Agra do Ó



ISBN: 978-65-268-0097-3



9 786526 800973