



Os Yanomami e o Projeto Yaripo: sobre florestas e ontologias

Leon Terci Goulart¹

Resumo: Proponho-me neste trabalho discutir como as categorias “floresta” e “meio ambiente” são pensadas e abordadas por agências do Estado, ONGs e pelos Yanomami. Minha etnografia diz respeito à participação dos Yanomami de Maturacá na elaboração do Projeto Yaripo, uma proposta de ecoturismo em território Yanomami e dentro dos limites do PARNA Pico da Neblina, com a participação do ICMBio, FUNAI e ISA. Pretendo refletir como a noção de “urihi”, a floresta Yanomami – um espaço cosmopolítico habitado por espíritos “hekura” –, aparece nesse arranjo. No contexto amazônico, como já foi apontado diversas vezes na literatura antropológica, as noções ocidentais de “natureza” e “cultura” podem não ser separadas por limites ontológicos e as relações com seres da “natureza” são também pensadas como relações sociais. Assim, como diferentes modos de compreender a “floresta” ou a “natureza” podem se relacionar, se combinar ou contrastar nos encontros entre os Yanomami e essas instituições?

Palavras-chave: Yanomami; Maturacá; Projeto Yaripo; floresta; espíritos *hekura*.

Introdução

Este artigo tem como mote principal possíveis encontros e desencontros entre dois diferentes modos de compreender o que chamamos por “natureza” e “floresta”: de um lado há a noção *Yanomami* de *urihi*; de outro, o “naturalismo” (DESCOLA, 2006) que marca o pensamento moderno. Isto é, procuro discutir como diferentes percepções,

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar.

que são construídas a partir de ontologias distintas, podem se relacionar no contexto específico da elaboração de uma proposta de ecoturismo que conta com participação Yanomami em conjunto com ONGs e agências do Estado (sobretudo ISA, FUNAI, ICM-Bio e Exército). Trata-se de um tema anexo à minha dissertação de mestrado – ainda em elaboração e que consiste em uma etnografia com os Yanomami que habitam as margens do canal Maturacá, afluente do rio Cauaburis, e seu envolvimento com esse projeto de turismo, o Projeto Yaripo.

Para tal, o trabalho será dividido em três seções. Na primeira delas, realizarei uma breve apresentação sobre o povo Yanomami em seus aspectos mais gerais e a respeito das especificidades da região de Maturacá, situada no município de São Gabriel da Cachoeira, noroeste do estado do Amazonas. Devido às particularidades da região, especialmente a sobreposição de duas figuras jurídicas distintas – Terra Indígena e Unidade de Conservação (UC) –, que é tema correlativo ao projeto de turismo, é indispensável realizar uma discussão, mesmo que sucinta, sobre o ordenamento territorial na área *Yanomami* e quanto o processo sócio-histórico de relação entre esse povo e membros da sociedade nacional (primeiros contatos, a chegada dos missionários e o avanço da fronteira extrativista, sobretudo garimpeira). Posteriormente, esboçarei os contornos gerais da formação e composição do conjunto das comunidades de Maturacá, assim como elementos referentes à sua organização social.

Na segunda seção, buscarei descrever abreviadamente o Projeto Yaripo. Abordarei o histórico da prática do turismo no Pico da Neblina (*Yaripo* na língua local) e no território *Yanomami*, desde os envolvimento iniciais das comunidades com a atividade até a elaboração do projeto, buscando descrever seu processo de criação, sua disposição e a etapa em que se encontra atualmente. O projeto deverá ser gerido pelas duas associações indígenas locais – a Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) e a Associação das Mulheres Yanomami Kumirãyōma (AMYK).

Em seguida, tencionarei indicar os entendimentos e expectativas locais relacionados ao turismo e a compreensão *Yanomami* dos sítios destinados à atividade, ou seja, a floresta *urihi* e o *Yaripo*. Pretendo realizar uma discussão sobre essa noção – sendo a floresta um espaço habitado por diversas “subjetividades díspares” (SZTUTMAN, 2005), como os espíritos *hekura* – e a interação dos Yanomami com a “natureza” de maneira mais ampla, a fim de pensá-la também como constituinte de sua socialidade. Além disso, procurarei mobilizar a ideia de “encontro pragmático” (ALMEIDA, 2013) para

compreender como a noção de *urihi* aparece no contexto do Projeto Yariipo e pode se relacionar, combinar e contrastar com a ideia moderna de “natureza”, uma vez que a proposta conta com diversos parceiros e instituições externas, estatais e não-governamentais.

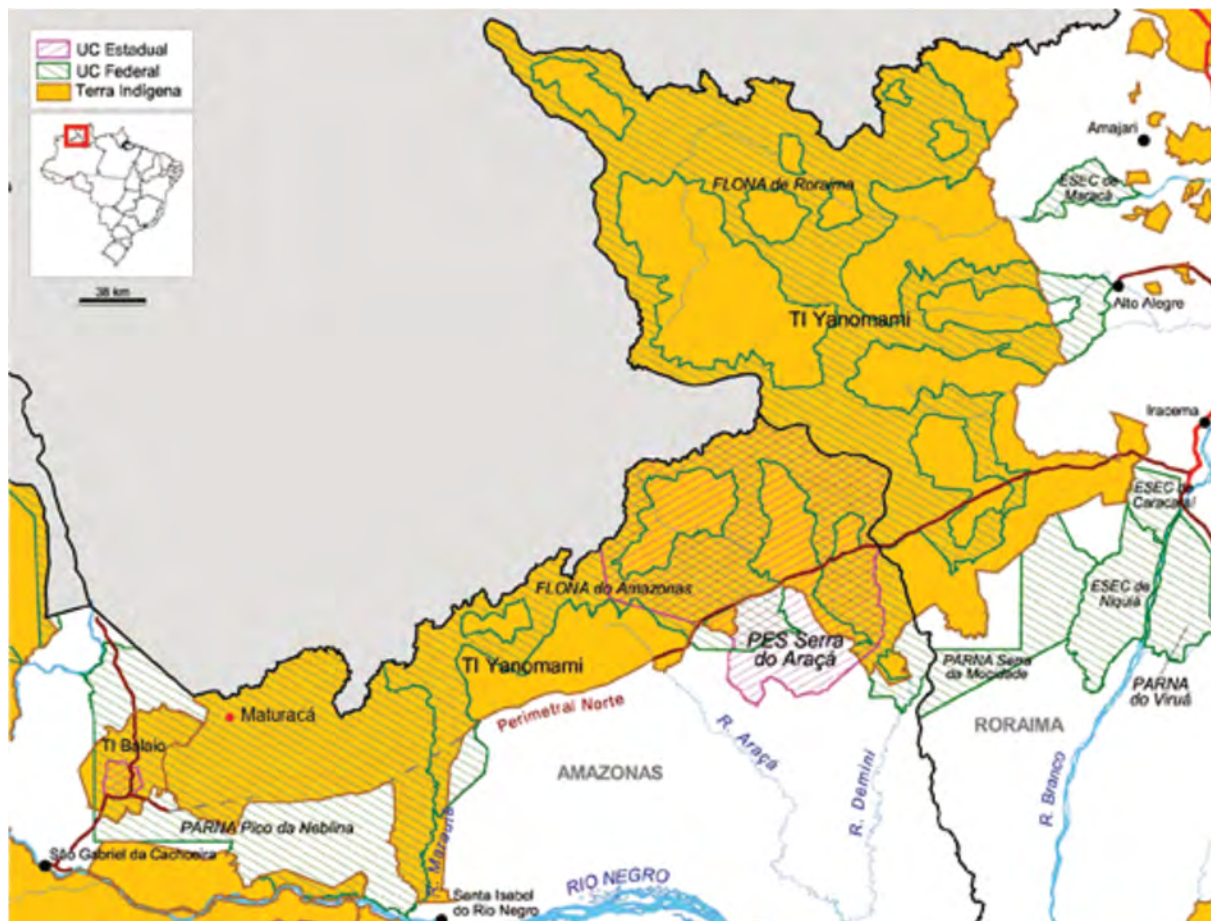


Figura 1 – Mapa TI Yanomami e PARNA Pico da Neblina.
Localização aproximada de Maturacá: destaque do pesquisador.
Fonte: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (2004:609).

Os Yanomami e os Yanonami

O termo “Yanomami” remete a uma família linguística amazônica isolada composta por ao menos quatro línguas (Sanima, Ninam, Yanõmami e Yanomam), sendo cada uma subdividida em diversos dialetos (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 553). Sua população total é de, aproximadamente, 40600 pessoas, sendo 24603 no Brasil (SESAI, 2017) e 16000 na Venezuela (INE, 2001), compondo entre 400 e 500 comunidades (KELLY, 2017: 180). As comunidades Yanomami variam em população, disposição e formato das habitações, podendo ser constituídas por desde poucas dezenas de pessoas – em casas

coletivas circulares ou retangulares – até por algumas centenas delas, morando em casas familiares arranjadas em formato circular ao redor de uma praça ou espaço central².

O etnônimo *Yanonami* (com “n” ao invés de “m”) é o termo de autodesignação utilizado pelos moradores das comunidades da região de Maturacá e sua grafia corresponde à que me foi indicada por meus interlocutores; já o idioma local constitui em uma variação da língua *Yanōmami*. Assim, empregarei o termo “Yanonami” para me referir especificamente aos grupos que vivem às margens do canal Maturacá, afluente do rio Cauaburis, e utilizarei a expressão “Yanomami” para designar esse povo em escala mais ampla.

“Maturacá” pode corresponder, tanto para agentes externos como para os Yanomami, a um termo genérico para designar todas as comunidades desse povo que se situam nas adjacências de ambas as margens do canal de mesmo nome e no sopé da Serra do Padre (*Opota* em Yanonami). Nesse espaço vivem, segundo levantamento não oficial do Polo Base de Saúde de Maturacá (datado de 2017), cerca de 1700 pessoas. Há na região a presença da Missão Salesiana Nossa Senhora de Lourdes e do 5º Pelotão Especial de Fronteiras (5º PEF)³, bem como o Polo Base de Saúde de Maturacá, vinculado ao Distrito Sanitário Indígena Yanomami (DSEI-Y). Existem três escolas da rede pública de ensino nas comunidades, sendo duas municipais, de educação infantil e ensino fundamental, e uma estadual, de ensino fundamental e médio, localizada junto às instalações da missão salesiana. Há também quatro pontos de comércio indígena nas comunidades, designados localmente como “cantinas”.

Entre as décadas de 1940 e 1960, segundo Albert (1985, 1992, 2002, 2004), foram estabelecidos os primeiros pontos de contato permanente no território *Yanomami*, a partir

² Não reproduzirei aqui uma extensa descrição histórica e etnográfica sobre esse povo indígena, já que existe uma ampla bibliografia a seu respeito. Dentre as mais relevantes para este artigo, vale mencionar: Albert (1985: 6-81), quanto à história toponímica *Yanomami*; sobre o histórico de contato e as relações com os brancos, ver também Albert (1992, 2002); a tese de doutorado do autor (Id., 1985) consiste em uma ampla etnografia sobre os Yanomami orientais (falantes da língua *Yanomam*), seu “sistema sociopolítico” e ritual; a obra de Kelly (2003, 2005) compreende um rico estudo com os Yanomami do alto Orinoco, tendo como foco etnográfico suas relações com o sistema venezuelano de saúde; finalmente, sobre os Sanumá, ver Ramos (1990). Além disso, há a obra produzida em colaboração por Kopenawa e Albert (2015) que aborda, a partir da perspectiva do xamã *Yanomami*, diversos aspectos de sua cosmologia e da relação com os não-indígenas. Sobre a região de Maturacá especificamente, embora as referências sejam mais recentes e restritas, vale mencionar o artigo de Smiljanic (2002), a tese de doutorado de Menezes (2010) e a dissertação de mestrado de Ferreira (2017).

³ O 5º PEF foi criado no ano de 1989, no contexto do Projeto Calha Norte (PCN), que consiste em um plano de colonização do extremo norte do país, aliado à militarização das fronteiras, sob o pretexto de defender interesses relativos à segurança e soberania nacional.

da criação de postos do já extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e missões católicas e evangélicas, que também constituiriam polos de sedentarização desse povo. A base missionária de Maturacá (Nossa Senhora de Lourdes) foi fundada no ano de 1954 pelo padre Antônio Góes, após ter conhecimento da presença dos Yanomami nas imediações (ALBERT, 1985; SMILJANIC, 2002). Trata-se de um evento inserido no longo processo de estabelecimento dos missionários na região do alto rio Negro (cf., Andrello, 2006: 105).

Maturacá compreende um conjunto de oito comunidades que, conforme os Yanomami, se formaram a partir de sucessivas fissões de um único grupo que migrou, entre as décadas de 1950 e 1960, das proximidades do igarapé Cuiabixi (*Masiripiwëi*), no sopé do Pico da Neblina, para as adjacências da base missionária. Para mais, Menezes (2010) e Smiljanic (2002) apontam que a fundação da missão Nossa Senhora de Lourdes também constituiu um polo de atração para a incorporação, às comunidades mencionadas, de pequenos grupos circundantes. Assim, a composição atual de Maturacá decorre de divisões subsequentes de uma única comunidade de antepassados aliadas à incorporação de outros grupos que orbitavam essa parte do território.

Adoto o termo “comunidade” (*xapono*), cujo uso é corriqueiro entre os Yanomami, para designar o conjunto de pessoas que compartilham um mesmo local de residência articulado por laços de parentesco e relações de solidariedade. Destarte, o conjunto das comunidades de Maturacá parece constituir um arranjo multicomunitário de aliados políticos, tal qual descrito por Albert (1985)⁴, que se forma, geralmente, a partir de uma mesma comunidade de origem e também pode ser composto por grupos de origem distintas, ligados por relações de contato pacíficas que se desdobraram a partir de fluxos migratórios convergentes. Além disso, “au niveau économique les groups locaux d’une même ensemble multi-communautaire sont liés par des relations d’échange réguliers au sein de cycles de rites funéraires” (ALBERT: 211).

⁴ Albert (1985) propõe um modelo de classificação das relações intercomunitárias *Yanomami*, segundo o qual sua organização sociopolítica estabelece esferas de relações projetadas no espaço ao redor de uma comunidade; conforme se avança sobre as esferas mais exteriores e se distancia da comunidade de referência, as relações se tornam mais hostis. Isto é, cada grupo comunitário classifica suas relações com os demais através das categorias: corresidentes (grupo local endogâmico), aliados políticos e inimigos (atuais, virtuais e desconhecidos), que seriam arranjadas geograficamente no espaço. A classificação das relações intercomunitárias se inscreve no campo das “relações sociopolíticas *Yanomami*”, que, por sua vez, são orientadas pela construção de alteridades conceituais que se encontram articuladas às agressões patogênicas e às transações rituais (Ibid.: 190-191). Viveiros de Castro (2017 [2002]) apontou, mais recentemente, que essa lógica de diferenciação ternária – entre corresidentes, aliados e inimigos – constitui um aspecto geral do pensamento ameríndio na região amazônica.

Para além das transformações que se desdobraram a partir do contato com os missionários, alguns eventos que ocorreram nas últimas décadas do século XX – antes da homologação da Terra Indígena Yanomami – resultaram nas sobreposições indicadas no início deste artigo (figura 1). A partir dos anos 1970, os projetos de desenvolvimento econômico do governo militar, alinhados ao Plano de Integração Nacional (PIN)⁵, dispuseram os Yanomami em zonas de contato acentuadas com a fronteira econômica regional: construção de estradas, fazendas, planos de colonização, e primeiros garimpos (ALBERT, 2004: 385). Como apontaram Ricardo e Andrello (2004: 365), embora o mapeamento integrado do noroeste amazônico tenha apontado, por um lado, o baixíssimo potencial para colonização dessa região e a existência de solos pouco favoráveis à agricultura, por outro evidenciou a massiva presença de jazidas minerais e outros recursos naturais, auspiciosos à ideologia desenvolvimentista do governo militar⁶.

Constatou-se também, nesse contexto, a presença de fauna e flora autóctones na região onde se localiza o Pico da Neblina e, com base na justificativa de preservação de seus ecossistemas de altitude, o governo federal criou, a partir do decreto nº 83.550⁷ de 5 de junho de 1979, a UC do Parque Nacional (PARNA) do Pico da Neblina, com cerca de 2,2 milhões de hectares de extensão. Entretanto, a criação do parque parece ter sido uma manobra estratégica do governo militar para agradar a agenda ambiental e científica, ao passo que se promovia, concomitantemente, a expansão da fronteira extrativista em áreas adjacentes. Um dos indicativos para essa interpretação consiste no fato de que, como apontam Ricardo e Andrello (2004: 363), a UC nunca foi implementada efetivamente. Ademais, segundo esses autores, ao longo de seu processo de criação não se considerou a existência das comunidades *Yanomami* das regiões de Maturacá, Nazaré, Maiá e Inambu, e sequer a existência de outras comunidades indígenas e ribeirinhas dentro de seus limites, o que resultou, após a demarcação das Terras Indígenas nas décadas seguintes, na sobreposição destas à UC em questão em mais de 60% de sua área correspondente.

⁵ O PIN foi criado através do decreto-lei nº 1.106 de 16 de junho de 1970, no governo do general Emílio Médici, e tinha como objetivo promover a colonização de áreas da região amazônica caracterizadas como vazios demográficos: “executar a ocupação da terra e adequada e produtiva exploração econômica (sic)”. Para tal, previa-se a construção de rodovias que conectassem o extremo norte ao restante do país, como a Perimetral Norte, a Transamazônica, a Cuiabá-Santarém e a BR-307, que liga São Gabriel da Cachoeira ao distrito de Cucuí.

⁶ Realizado no âmbito do projeto RADAM (Radar na Amazônia), tal mapeamento tinha como prioridade a elaboração de uma cartografia detalhada da Amazônia e áreas adjacentes da região Nordeste, que especificasse vegetação, solo, recursos minerais e condições para uso da terra.

⁷ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1970-1979/D83550.htm> Acesso: 2 de abril de 2019.

Além disso, conforme Smiljanic (2004), a descoberta de importantes jazidas mineiras nos estados do Amazonas e Roraima, aliada a construção de estradas que facilitaram o acesso a elas – no caso específico da região de Maturacá, a BR-307 –, permitiram uma intensa invasão garimpeira na área *Yanomami* devido à presença de ouro, sobretudo a partir do final da década de 1970. De fato, em 1987, a área Yanomami, principalmente em Roraima, sofreu uma brutal invasão de dezenas de milhares de garimpeiros, o que gerou um catastrófico quadro de violências, calamidade sanitária e degradação ambiental (ALBERT & LE TORNEAU, 2004: 372)⁸. O quadro catastrófico resultante da exploração mineral em território *Yanomami* incluiu, à mobilização indígena, o apoio de diversas organizações não governamentais, nacionais e internacionais. Assim, desde sua criação, em 1978, a Comissão Pró-Yanomami (CCPY) organizou uma campanha pelo reconhecimento oficial dos direitos territoriais desse povo.

No ano de 1988, a FUNAI anunciou a elaboração de portarias que determinassem a demarcação do território *Yanomami* – porém, ainda não como área contínua. Segundo Albert e Le Torneau (2004), por pressão de empresas mineradoras, sobretudo no estado de Roraima, a primeira delimitação das terras Yanomami se sucedeu num formato fragmentado em “ilhas” separadas por Florestas Nacionais (FLONAS), existentes até o presente, cujo objetivo era garantir a manutenção da economia extrativista – principalmente mineradora – no interior de seu território. Finalmente, em 1991, durante o governo de Fernando Collor de Melo, foi emitida a Portaria nº 580, que reconheceu como posse permanente dos Yanomami um território contínuo de mais de 9 milhões de hectares, nos estados do Amazonas e Roraima. No ano seguinte, a TI Yanomami foi homologada.

Entretanto, mesmo com o reconhecimento da ocupação imemorial do território pelos Yanomami e a consequente homologação da TI como área contínua, ela se encontra sobreposta à um número considerável de UCs. Essas duas figuras jurídicas são por

⁸ Além da proliferação de doenças, encontros hostis entre indígenas e garimpeiros eram bastante comuns: um caso que recebeu ampla atenção midiática foi o genocídio de quase vinte Yanomami no estado de Roraima, em 1993, incidente que ficou conhecido como “O massacre de Haximu” (cf., Kopenawa & Albert, 2015: 571-582).

O garimpo ilegal é uma questão presente até hoje no cotidiano dos moradores de Maturacá: garimpeiros provenientes de diversas partes do Brasil acessam zonas de mineração na Venezuela através de deslocamentos (fluviais e terrestres) pela TI Yanomami. Desse modo, essas pessoas se locomovem clandestinamente pelos rios Cauaburis e Maturacá transportando seus mantimentos e ferramentas. Além disso, costumam se beneficiar da necessidade de renda dos Yanomami os contratando como carregadores. Destaco que, atualmente, a maioria dos Yanomami parece se posicionar contra a atividade garimpeira em seu território, mesmo que ela represente, para alguns, a única fonte de renda possível.

vezes contraditórias, já que detêm diferentes regulamentações e finalidades. No caso específico do PARNA do Pico da Neblina, o art. 7, § 1º da lei nº 9.985 o define como “Unidade de Proteção Integral”, cujo objetivo é “preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto de seus recursos naturais”. Sua particularidade como Parque Nacional permite o “turismo ecológico”, mas o art. 11, § 2º anuncia que “a visitação pública está sujeita às normas e restrições estabelecidas no Plano de Manejo da unidade”⁹. Assim, se por um lado os § 2º e 4º do art. 231 da Constituição de 1988 garantem, respectivamente, o usufruto exclusivo dos recursos naturais das Terras Indígenas por esses povos e direitos imprescritíveis sobre elas, mesmo que se tratem de sobreposições à Unidades de Conservação, por outro, a ausência até aquele momento do mencionado plano de manejo e de diretrizes legais quanto às atividades turísticas em território indígena resultaram na proibição, no ano de 2003, do turismo no PARNA do Pico da Neblina e TI Yanomami.

O Projeto Yaripo

Yaripo (cujo significado se aproxima de “montanha do vento”) é o nome dado pelos Yanomami ao Pico da Neblina, que consiste no ponto com a maior altitude em território brasileiro, com cerca de 2995 metros¹⁰. Devido a essa particularidade, bem como a presença de fauna e flora próprias à região, trata-se de um local com grande procura para visitação turística, para a prática de trilhas, montanhismo e realização de pesquisas. Antes do fechamento do parque, no ano de 2003, a região recebia turistas sem o consentimento dos Yanomami, o que representava, para além de possíveis conflitos, riscos para os moradores das comunidades que vivem dentro das imediações do PARNA.

Resumidamente, por efeito da falta de fiscalização e regulamentação pelas entidades responsáveis, duas formas de turismo foram realizadas no PARNA Pico da Neblina, do ponto de vista jurídico, desde sua criação: a primeira delas é o turismo ilegal, praticado em território indígena sem o consentimento das comunidades e devido à negligência

9 Conforme regulamentação prevista na lei nº 9.985, o Plano de Manejo é definido como “documento técnico mediante o qual, com fundamento nos objetivos gerais de uma unidade de conservação, se estabelece o seu zoneamento e as normas que devem presidir o uso da área e o manejo dos recursos naturais, inclusive a implantação das estruturas físicas necessárias à gestão da unidade”.

10 Disponível em: <<http://www.inde.gov.br/noticias-inde/8530-geociencias-ibge-reve-as-altitudes-de-sete-pontos-culminantes.html>>. Acesso: 25 de agosto de 2018.

ou conformidade das instituições fiscalizadoras (Exército, IBAMA, ICMBio e FUNAI), o que trouxe impactos como novas doenças e epidemias entre os Yanonami, além de degradação ambiental para a região (SMILJANIC, 2004: 370); a segunda é o turismo semi-clandestino, realizado – embora sem consenso geral das comunidades – com o respaldo de alguns Yanonami, mas sem regulamentação por parte de agências administradoras do parque (IBAMA e ICMBio). Essa segunda forma de turismo principiou no início dos anos 2000, quando alguns Yanonami perceberam que essa atividade se apresentava como alternativa econômica ao garimpo e se envolveram diretamente com ela. Contudo, a discordância interna quanto à prática, as acusações em torno do uso indevido do nome da associação local e a falta de repartição dos benefícios financeiros trouxeram conflitos internos à associação e às comunidades da região de Maturacá. A presença de visitantes indesejados também é tema presente no laudo antropológico elaborado por Coutinho Júnior (2013)¹¹: além de facilitar a entrada ilegal de visitantes, funcionários das instituições estatais também fizeram “vista grossa” para o acesso de membros da fronteira extrativista na região, como garimpeiros e madeireiros.

Em 2012, através do decreto nº 7.747, foi instituída a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI)¹² e foi criado, conforme as normas desta, o Conselho Gestor do PARNA Pico da Neblina, composto por representantes da FUNAI, ICMBio, Exército e dos povos indígenas que habitam territórios sobrepostos ao parque, sendo quatro do povo Yanomami. Foi nesse contexto que Salomão, morador de Ariabú, foi indicado como um dos conselheiros do PARNA; com isso, segundo ele, os Yanonami puderam passar a se sentir um pouco mais inseridos na gestão de seu território junto às instituições estatais.

Conforme Salomão, a partir da participação Yanonami nesse conselho foi debatida, no ano de 2012 e durante assembleia da AYRCA, a ideia de elaboração de um projeto de

¹¹ Consiste em um laudo antropológico elaborado e publicado em 2013 para apurar a liberação do turismo na área, segundo determinação da PR/AM.

¹² A PNGATI garante: “protagonismo e autonomia sociocultural dos povos indígenas, inclusive pelo fortalecimento de suas organizações, assegurando a participação indígena na governança da PNGATI, respeitadas as instâncias de representação indígenas e as perspectivas de gênero e geracional” E ainda: “elaborar e implementar, com a participação dos povos indígenas e da FUNAI, planos conjuntos de administração das áreas de sobreposição das terras indígenas com unidades de conservação, garantida a gestão pelo órgão ambiental e respeitados os usos, costumes e tradições dos povos indígenas. [...] promover a participação indígena nos conselhos gestores das unidades de conservação localizadas em áreas contíguas às terras indígenas”.

Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm> Acesso: 10 de setembro de 2018.

turismo para o *Yaripo* que pudesse ser gerido pelos Yanonami e se apresentar como uma alternativa econômica ao garimpo ilegal:

A ideia já era nossa, dos jovens serem capacitados para receber turistas; as lideranças já discutiam que o Yaripo era um benefício do povo Yanonami [...] o povo está crescendo demais, tem que gerar emprego para o povo ter uma vida melhor, a caça e a pesca ficaram muito difíceis.

Desde 2012, portanto, após os problemas vivenciados com o turismo ilegal e semi-clandestino, os Yanonami buscaram, através da AYRCA, reunir parcerias e se adequar à regulamentação exigida para inaugurar uma forma legal de turismo em seu território, que pudesse trazer benefícios econômicos e ser gerido por eles. Em 2015, a FUNAI publicou a instrução normativa nº 3 (IN Nº 03/2015)¹³, estabelecendo normas e diretrizes referentes ao turismo em Terra Indígena. Esta considera, dentre outros fatores, o apoio a iniciativas indígenas de turismo sustentável, já previstas na PNGATI. Além disso, também prevê que essas propostas deverão ser apresentadas mediante um Plano de Visitação, que deve ter como proponentes as comunidades indígenas ou suas organizações, permitindo o convite a parceiros públicos ou privados de seu interesse para sua execução e elaboração. Assim, do ponto de vista dos meus interlocutores, o projeto é de autoria dos Yanonami e deles partiram os convites aos parceiros externos.

A partir de 2014 começaram, com efeito, as oficinas e procedimentos para a efetivação do Projeto Yaripo. O processo se desenrola até hoje, buscando adequação às exigências da instrução normativa da FUNAI e aos encaminhamentos sugeridos no mencionado laudo antropológico (COUTINHO JÚNIOR, 2013); a previsão para o início das atividades turísticas é 2019 ou 2020. A gestão do empreendimento e sua comercialização, para com pessoas físicas ou agências de turismo, deverão ser realizadas pelas associações AYRCA e AMYK.

O turismo será realizado no formato de “expedições” e mediante a compra de pacotes para grupos compostos por desde duas até dez pessoas, compreendendo a estadia de dez dias em território Yanomami, sendo dois para o percurso fluvial de ida e volta e oito para a trilha ao Pico da Neblina. Conforme lista divulgada na sede da AYRCA, até a etapa

¹³ Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cgetno/pdf/IN%2003.2015.pdf>>. Acesso: 18 de janeiro de 2019.

que pude acompanhar em 2018 o Projeto Yaripo contava com o envolvimento direto de cerca de setenta e oito moradores das comunidades locais que devem desempenhar os seguintes serviços: coordenador do projeto, auxiliar de expedição, guia, carregador de cume, carregador, carregador cozinheiro, cozinheira, piloto de barco, proeiro e comissão de recepção – cada expedição deverá incluir a participação direta de doze a dezoito Yanonami, a depender do número de visitantes (cf., Plano de Visitação Yaripo, 2017)¹⁴.

Além de representar uma alternativa econômica ao garimpo ilegal, outras questões também emergiam nas conversas sobre o Projeto Yaripo com os Yanonami. Assim como nas reuniões com os parceiros, temas como “proteção à floresta” e “proteção do território” eram recorrentes. Conforme Salomão:

Esse projeto se tornou uma defesa pra a gente também. A gente tem que preservar esse parque que é tão belo e a montanha que é tão sagrada, eles merecem um projeto dos Yanonami. É para o governo reconhecer que os Yanonami moram dentro do Parque Nacional.

Todavia, esse discurso certamente não é compreendido da mesma forma pelas agências do Estado (ICMBio, Exército e FUNAI), pelo ISA e pelos Yanonami. Portanto, como diferentes noções sobre tais temas aparecem e se relacionam nesse contexto? Ainda, quais sentidos as ideias de “floresta” e “natureza” – regularmente acionadas nesses momentos – podem carregar?

As florestas

Conforme Latour (1994), uma das particularidades do pensamento moderno é compreender, a partir de domínios separados, as noções de “natureza” e “cultura”. Nos termos do autor, essas práticas criam, “por ‘purificação’, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não-humanos, de outro” (LATOURE, 1994: 16). Descola (2006), mais recentemente, veio a chamar essa *ontologia* – isto é, esse

¹⁴ Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/plano_de_visitacao_versao_final_julho2017.pdf>. Acesso: 11 de abril de 2019.

O Plano de Visitação foi aprovado pelo ICMBio através de postaria publicada no Diário Oficial da União no dia 11 de maio de 2018. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=11/05/2018&jornal=515&pagina=53&totalArquivos=90>>. Acesso: 11 de abril de 2019.

sistema de distribuição de propriedades aos elementos do cosmos, ou *framework* pela qual se percebe e interpreta a realidade – de “naturalismo”, preeminente na modernidade. O naturalismo compreenderia a coexistência de uma natureza uniforme e a multiplicidade de culturas; entre humanos e não-humanos, haveria uma descontinuidade quanto à interioridade e uma continuidade material. Ou seja, o que particulariza a humanidade é a mente, a alma, a subjetividade, a capacidade de produzir signos. Assim, as “cosmologias multiculturalistas modernas”, para utilizar os termos de Viveiros de Castro (2015), se apoiariam:

Na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 43).

Em contrapartida, própria ao pensamento ameríndio da Amazônia haveria a ontologia “animista” (DESCOLA, 1992, 2006). Esta compreenderia todas as classes de seres como dotadas de uma interioridade similar a dos humanos e que, portanto, viveriam em coletivos estruturalmente semelhantes – dito de outro modo, existiria uma continuidade das almas e descontinuidade dos corpos:

Human and non-human persons have an integrally ‘cultural’ view of their life sphere because they share the same kind of interiority, but the world that all these entities apprehend and use is different, for each employs distinct bodily equipment (DESCOLA, 2006: 141-142).

Viveiros de Castro (2015, 2017 [2002]), por outro lado, sugeriu a noção ontológica de “multinaturalismo” como marca contrastante do pensamento ameríndio em relação ao “multiculturalismo” moderno. O conceito de “perspectivismo ameríndio” traçado pelo autor (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2004a, 2015, 2017 [2002]) consistiria em um modo de apercepção: “os animais e outros não-humanos dotados de alma ‘se veem como’ pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, ‘são’ pessoas, isto é, são entidades complexas com estrutura de dupla face” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 43-44). Além disso, não se trataria de animismo, uma vez que este se baseia na ideia de semelhança: o perspectivismo se funda em “uma diferença intensiva que traz a diferença

humano/não-humano *para o interior de cada existente*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 61. Itálico do original). Sumariamente, o multinaturalismo compreende todos os seres como pensantes: humanos são aqueles que podem ocupar a posição de “sujeitos cosmológicos”; ao passo que a diferença entre os seres do cosmos se dá no corpo – que aqui não é pensado somente com viés anatômico ou fisiológico, mas como um conjunto de modos de existência que compõe um *ethos* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 65-66).

Embora as propostas dos autores supracitados já tenham sido tema de longo debate na etnologia nos últimos anos, as considero indispensáveis para uma discussão quanto à noção de *urihi* e às relações que os Yanomami estabelecem com as alteridades não-humanas. A ideia de “floresta”, em sua cosmologia, parece consistir em um “espaço cosmopolítico”:

Já que irredutível a um domínio exclusivamente humano – o domínio macroscópico ou visível das relações multilocais – dada a inflexão, a todo momento, de um plano cósmico – plano microscópico ou invisível das relações com agentes sobrenaturais – povoado por subjetividades díspares. (SZTUTMAN, 2005: 151).

Os seres sobrenaturais que habitam a floresta *Yanonami* se chamam *xapori* ou *hekura*, termos comumente traduzidos como “espírito”. As relações com essas subjetividades são mediadas pelos pajés, também chamados *hekura*, através dos diálogos *hikarimou*, isto é, a partir das práticas de xamanismo *Yanomami*. Por ora, me atenho a uma descrição, a partir das narrativas locais, de contornos gerais a respeito da noção de *urihi* e do *Yaripo*, os espaços destinados ao ecoturismo.

Os *hekura* que habitam a floresta *Yanonami* moram nas serras e montanhas, que são, em sua perspectiva, como comunidades. Conforme Agostinho (morador de Maturacá): “[eles] moram nas serras, na visão deles seria uma casa deles né. Aquela serra ou aquela montanha é onde eles moram, é igual como esse *xapono* aqui [aponta em direção à comunidade de Maturacá], aquela serra é o *xapono* deles”. As montanhas são, segundo os relatos, habitações *toxakesi* (como as dos antepassados dos meus interlocutores) na perspectiva desses seres, e só conseguem ser vistos da mesma forma – ou seja, do ponto de vista dos espíritos, como casas – pelos *Yanonami* que também são *hekura*, durante estado de transe ou em seus sonhos.

Sobre as serras e montanhas na cosmologia Yanomami, Davi Kopenawa expõe uma compreensão semelhante ao que me foi explicado por Agostinho:

Os *xapiri*, apesar de serem sem número, habitam todos no topo dos morros e das montanhas. É sua morada. Não pensem que a floresta é vazia. Embora os brancos não os vejam, vivem nela multidões de espíritos, tantos quantos animais de caça. Por isso suas casas são tão grandes. Tampouco pensem que as montanhas estão postas na floresta à toa, sem nenhuma razão. São casas de espíritos; casas de ancestrais. [...] É do topo delas que os *xapiri* descem para as terras baixas, por onde andam e se alimentam, como os animais que caçamos. É também de lá que eles vêm a nós quando bebemos *yôkoana* para chama-los e fazê-los dançar (KOPENAWA; ALBERT, 2015: 118).

Assim, o *Yaripo* não foge a essa concepção, uma vez que é um espaço situado no interior da floresta *Yanonami*. Segundo Xavier (morador de Ariabú e presidente da AYR-CA): “é a casa de todos os espíritos dos pajés, de todo mundo. Esse daí já é o central, é igual Brasília! Brasília não é central? O *Yaripo* também é central; é um *xapono* grande”. Conforme Agostinho, o *Yaripo* “é um lugar sagrado, por isso que lá é o lugar dos pajés. Aquela pessoa, os mais pajés que morrem, espiritualmente, vai embora para lá”. São inúmeras as histórias e narrativas que envolvem o Pico da Neblina: conforme Salomão, foi lá que sua avó paterna “se transformou em seres naturais, se transformou em mulher espírito e mora lá no *Yaripo* com corpo e tudo”; ainda de acordo com ele, “seres naturais” são “espíritos que se transformam”. Também me disse que o *Yaripo* é o local de morada de *Yoyoma*, um espírito auxiliar, uma “mulher pajé que vivia no mundo dos espíritos, o nome *Yaripo* saiu da boca dela”.

Ainda sobre os espíritos, Agostinho me disse: “são gente, os espíritos, se chama *hekura*”; e completou: “não são yanonami que morreram, eles são outros; só quando eu for preparado eu consigo ver; só aquele que é preparado que tá vendo na visão dele”¹⁵. Conforme Xavier, uma pessoa não “preparada” que estiver caçando ou caminhando pela floresta pode escutar a voz dos espíritos, o que se apresenta como algo perigoso, pois se ela ficar com medo, pode “ser dominada, vai adoecer e morrer”. Nesse sentido, embora os *xapori* se apresentem como auxiliares dos pajés, o encontro com esses seres por pessoas não preparadas em momentos e espaços impróprios pode se apresentar como grande risco aos Yanonami.

¹⁵ “Preparado” indica que somente os pajés ou pessoas orientadas por eles conseguem ver esses seres.

Como afirmou Viveiros de Castro (2006) em um artigo sobre os *xapiri* (termo utilizado pelos Yanomami orientais), mesmo a noção ocidental de espírito, influenciada pela tradição cristã, não faria, na Amazônia, referência a categorias de caráter taxonômico, mas a experiências, movimentos e relações:

Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um evento, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente – o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não humano, o visível e o invisível trocam de lugar (VIVEIROS DE CASTRO, 2006: 326).

Assim, mais que designar uma categoria de seres, o conceito de *hekura* parece compreender uma rede de relações estabelecidas *com e no* espaço entendido por *urihi* – que aqui também não significa unicamente um espaço físico, mas “uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua [*Yanomami*] existência cultural como ‘seres humanos’ (*yanomae thëpë*)” (ALBERT, 2002: 248).

Há ainda outros espíritos que habitam a floresta *Yanonami*, os *haprapi*: “mais poderosos e perigosos” e “donos dos animais da floresta” – como me disseram Agostinho e Lucilene, também moradora de Maturacá. Esses seres parecem se assemelhar às imagens dos animais mitológicos descritos por Kopenawa e Albert (2015: 116-118), que são também *xapiri* e aos quais os animais “imitam” e são como “fotografias”, isto é, essas imagens – *utupë* – seriam a “forma mítica primordial” dos animais (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 621)¹⁶. Júnior, morador da comunidade de Maturacá, me relatou que os *haprapi* só são vistos em sua “forma espiritual” pelos pajés durante as práticas de xamanismo, enquanto que aos olhos das “pessoas comuns”, assumem sua “forma animal” – narrativa semelhante à de Kopenawa e Albert (2015: 117). Disse-me ainda que esses espíritos (*haprapi*) são também *hekura*; contudo, são referidos mais comumente pelo primeiro termo quando se fazem “espíritos maus”. Portanto, *hekura* quando auxiliares dos pajés e *haprapi* quando praticam atos maléficos, tudo a depender da experiência. Nesse sentido, essa oscilação parece ir ao encontro do que indicou Viveiros de Castro (2006), ou seja,

¹⁶ Kopenawa e Albert (2015) indicam que todos os animais da floresta possuem uma imagem mítica – *yarori* –, ao passo que os animais de caça (atuais) são como simulacros dessas imagens.

essas noções de espírito se aproximam mais de modos relacionais do que de termos taxonômicos.

Sobre esses atos maléficis dos espíritos, pude registrar que acontecem principalmente durante experiências de caça e após ocorrer um “insulto” (ALMEIDA, 2013) ao “espírito dono” do animal (*haprapî*). Conforme me explicou Lucilene, a “quebra de etiqueta” (ALMEIDA, 2013: 15) relacionada à caça ocorre, por exemplo, se o caçador mata animais em demasia e com grande frequência, ou, ainda, se vende sua carne. Nesses casos, quando a pessoa se encontra sozinha, ela é transformada em espírito – ou mesmo animal – e levada para morar com eles. Durante minha estadia em Maturacá, um jovem *Yanonami* desapareceu na floresta quando saiu em perseguição a um grupo de porcos-do-mato (queixadas, *warë*) e se perdeu de seu cunhado durante uma caçada. A compreensão dos *Yanonami* sobre esse evento foi a de que o jovem abateu uma grande quantidade de porcos em um curto período de tempo, além de ter comercializado carnes desses animais com pessoas de outras comunidades e foi, portanto, transformado em espírito-queixada. Após alguns dias sumido na floresta e a realização de vários intercâmbios dos pajés com os *hekura*, o jovem foi encontrado por outro grupo de caçadores.

É importante realçar que a relação entre os animais e seus “donos espirituais” não evoca aqui a ideia de propriedade privada. Como indicou Fausto (2008) esse conceito estaria mais próximo de uma relação “maestria-domínio”, ou melhor, “os mestres dos animais, portanto, são donos em seu próprio meio, contendo em si um coletivo: eles representam e contêm uma espécie” (FAUSTO, 2008: 332). Ainda: “o mestre é, assim, a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros” (FAUSTO, 2008: 334). A discussão apresentada pelo autor parece ir ao encontro do que os *Yanonami* dizem quando evocam a relação entre os animais e seus “donos” – os *haprapî* – e, similarmente, ao que afirmam Kopenawa e Albert (2015) sobre os animais e suas imagens. Em outras palavras, os *haprapî* seriam o modo pelo qual a pluralidade dos animais da floresta aparece como singularidade para os pajés. Entretanto, isso não quer dizer que a cosmologia *Yanonami* realize, a partir dessas relações, uma classificação dos seres que habitam seu mundo de maneira correspondente à especificação das ciências naturais, uma vez que, como mostrarei a seguir, os animais e os *hekura* podem também estar relacionados a “donos-mestres” humanos.

Devido ao curto tempo dedicado ao campo e por não ser o mote principal de minha pesquisa, não disponho de muitos dados sobre esse tema. Contudo, me parece que,

para os Yanonami, a principal diferença entre os animais que habitam a floresta e os “animais domésticos”¹⁷ é que os segundos possuem mestres humanos. Como me afirmou Demetrio, morador de Maturacá, todos os animais que vivem nas comunidades – com ênfase aos cachorros, que são muitos – dispõem de um dono humano ao invés de não-humano, sejam eles cachorros e galinhas ou macacos e outros mamíferos. Do mesmo modo, os *hekura* que são auxiliares das práticas de xamanismo também apresentam os pajés como seus mestres e, assim, moram em seu peito, como indicam Kopenawa e Albert (2015). Logo: “o mundo estaria, assim, dividido em domínios, em diferentes espaços de domesticidade pertencentes a humanos e a não-humanos, cada qual com os seus donos-mestres” (FAUSTO, 2008: 339).

Além disso, as noções do que é domesticado e do que é floresta, humano e não-humano, parecem incidir, na sociocosmologia *Yanonami*, sobre uma compreensão, de fato, espacial. Pude registrar que as roças, por exemplo, que se localizam nos entornos próximos às comunidades, demarcam e demonstram as fronteiras entre o que é *xapono* e o que não é. Portanto, embora haja áreas adjacentes às comunidades ocupadas por mata densa, o espaço entendido por *urihi* começa somente após os limites definidos pelas roças familiares. Assim, tal qual o gradiente de alteridades *Yanomami* proposto por Albert (1985), as bordas que circunscrevem o que é *urihi* e *xapono* – humano e não-humano – também parecem compreender uma dimensão mais que (ou outra que) geográfica do território. Isto é, me parece que essas relações entre os seres do cosmos e seus “donos-mestres” são também constituintes desses limites – entre comunidade e floresta.

Todavia, como e quando a noção de floresta *Yanonami* pode encontrar a natureza do pensamento moderno? O PARNA do Pico da Neblina é uma Unidade de Conservação, definida conforme a lei 9.985, de 2000, enquanto “espaço territorial e seus recursos ambientais [...] com objetivos de conservação e limites definidos”. Já o conceito de “conservação da natureza” é delineado pela mesma regulamentação com a finalidade de “restauração e a recuperação do ambiente natural”. Ademais, a UC em questão é uma Unidade de Proteção Integral, que tem como objetivo a “manutenção dos ecossistemas livres de alterações causadas por interferência humana”. Certamente, essas definições fundamentadas a partir de uma ontologia “naturalista”, que trata a natureza como um

¹⁷ Por essa expressão me refiro aos animais que moram nas comunidades, tanto os adotados após o contato com os brancos – cachorros, bois e galinhas –, como alguns adotados ainda filhotes na floresta – algumas espécies de macacos, por exemplo.

domínio exterior ao humano, como uma realidade objetivada (DESCOLA, 2006: 146), não compreendem o conceito *Yanonami* de *urihi*, tal qual discutido anteriormente. Portanto, como essas duas ontologias podem se relacionar – uma vez que se encontram – no contexto de elaboração do Projeto Yaripo?

Almeida (2013: 17) denomina a “conexão entre a experiência e o mundo da ontologia” como “encontro pragmático”. Decerto, os encontros possíveis a partir da experiência *Yanonami* e sua ontologia “multinaturalista” com as diversas subjetividades – animais e sobrenaturais – que habitam a *urihi* não são os mesmos praticados desde uma ontologia “naturalista” – preeminente nas legislações que regulamentam a relação das agências ambientais estatais com a “natureza” – e sua experiência em uma floresta desprovida de intencionalidade: “[há] diferentes realidades em competição, junto com ontologias que nesse caso são antagônicas” (ALMEIDA, 2013: 21). Entretanto, há uma regra comum nesse palco de multiplicidade ontológica: a (s) floresta (s) deve (m) ser protegida (s), seja para cuidar de toda uma rede de relações e intercâmbios cosmológicos com diversos seres, ou para preservar ecossistemas próprios à região – preservar o “mito moderno da natureza intocada” (DIEGUES, 1994).

Nas reuniões de planejamento do Projeto Yaripo que pude acompanhar e que contaram com a presença de “parceiros”¹⁸ e dos *Yanonami*, um tema comum presente nas falas de todas as partes era que a atividade garimpeira era prejudicial à floresta e incompatível com uma proposta de ecoturismo. Assunto que foi exposto na fala de Marcos, professor *Yanonami*: “o projeto é limpo e muito bom, vai preservar a natureza e nossos rios”. Além disso, um dos objetivos contidos no Plano de Visitação Yaripo (2017: 17) – elaborado em colaboração pelos *Yanonami* e pelos parceiros – consiste em “proteger a *urihi* [...] apresentando o ecoturismo ao Yaripo como alternativa ao garimpo de ouro”. Embora haja um conflito ontológico quanto ao entendimento sobre a noção de “natureza”, o “efeito pragmático” (ALMEIDA, 2013: 19) das regras de “proteger a *urihi*” e “preservar o meio ambiente” é o mesmo. Portanto, as ontologias multinaturalistas e as ontologias científicas “são vastamente diferentes nas entidades que pressupõem; mas elas podem ser confrontadas pragmaticamente” (ALMEIDA, 2013: 20).

Assim, se na elaboração do Projeto Yaripo há mais de um entendimento quanto aos espaços destinados ao ecoturismo, que são ontologicamente conflitantes e cujos encontros são marcados por “equivocos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004b, 2015), a noção

¹⁸ Termo usado pelos *Yanonami* para se referir aos membros das instituições (FUNAI, ICMBio e ISA, por exemplo) envolvidas com o projeto de ecoturismo.

de “floresta” emerge sob uma condição de “more than one and less than many” (DE LA CADENA, 2015), isto é, as compreensões se conectam, mas não se tornam somente uma.

Considerações finais

No início deste artigo, procurei esboçar contornos gerais sobre a composição e das comunidades *Yanonami* da região de Maturacá, buscando relacioná-las com o processo sócio-histórico de ordenamento territorial na área *Yanomami* em escala mais ampla. Em seguida, busquei discutir os processos que se desdobraram no peculiar arranjo territorial da região que sobrepõe duas figuras jurídicas distintas, TI e UC. Também almejei descrever como o Projeto Yariipo está relacionado a essa disposição: procurei retratar seu histórico de elaboração e como a proposta deve ser implantada. A participação indígena em projetos de turismo a serem geridos por eles próprios é um tema relativamente novo na etnologia, uma vez que a regulamentação para essa atividade em TIs foi realizada recentemente, em 2015. Contudo, acredito que o assunto pode render muitas discussões, pois realça novas questões de âmbito antropológico e político.

Por fim, como o projeto ainda se encontra em fase de elaboração, menos que propor respostas, pretendi levantar questões sobre como diferentes noções – construídas a partir de distintos pressupostos ontológicos – podem se (des)encontrar nesse contexto, ou seja, na realização de propostas que conectam povos indígenas, instituições estatais e agências não-governamentais. Sobretudo, busquei enfatizar como o conceito de *urihi* emerge nesse contexto e, principalmente, como, para os Yanonami, tal qual sugere Albert (2002: 248): “ ‘proteger a floresta’ não é apenas preservar a plenitude de um espaço físico fundamental para sua subsistência; mais que isso, é proteger toda uma rede de relações e ‘intercâmbios cosmológicos’ ” indispensáveis para sua existência enquanto Yanonami.

Referências

- ALBERT, B. 1985. **Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie bresilienne)**. Tese de doutorado. Paris: Universite de Paris X.
- _____. 1992. “A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami”. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 89, p. 151-90.

- _____. 2002. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. ALBERT, B. & RAMOS, A. (Org.) **Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP.
- _____. 2004. “Os Yanomami e a terra-floresta”. RICARDO, F. (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- _____. 2004. & LE TORNEAU, F.” Florestas Nacionais na Terra Indígena Yanomami – Um cavalo de Tróia ambiental? ”. RICARDO, F. (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- ALMEIDA, M. W. B. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar, São Carlos/SP*, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28.
- ANDRELLO, G. 2006. **Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo: Editora UNESP.
- COUTINHO JÚNIOR., W. 2013. **Yaripo: turismo, garimpo e agências do Estado na terra indígena Yanomami e no parque nacional Pico da Neblina**. Inquéritos Civis Públicos nº 1.13.000.000686/2003-86 e nº 1.13.000.000692/2006-86. Laudo Antropológico elaborado para apurar a presença de turismo na Terra Indígena Yanomami e no Parque Nacional do Pico da Neblina. Manaus: Ministério Público Federal, Procuradoria da República no Amazonas.
- DE LA CADENA, M. 2015. **Earth Beings: ecologies of practice across Andean Worlds**. Durham: Duke University Press.
- DESCOLA, P. 1992. “Societies of nature and the nature of Society”. KUPER, A. (Ed.) **Conceptualizing Society**. Londres: Routledge.
- _____. 2006. “Beyond Nature and Culture”. **Proceedings of the British Academy**, 139, pp. 137-155. Londres: The British Academy.
- DIEGUES, A. C. 2008. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, NAPAUB-USP/CEC.

- FAUSTO, C. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. **Mana**, 14 (2), pp. 329-366. Rio de Janeiro.
- FERREIRA, M. I. M. 2017. “**Mulheres Kumirãyõma**”: uma etnografia da criação da **Associação de Mulheres Yanomami**. Dissertação de Mestrado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. 2004. **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. RICARDO, F. (Org.) São Paulo: Instituto Socioambiental.
- KELLY, J.A. 2003. **Relations within the Health System among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela**. Tese de doutorado. Cambridge: University of Cambridge.
- _____. 2005. “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. **Mana**, Rio de Janeiro, v.11, n.1, abr. p. 201-234.
- _____. 2017 “On Yanomami ceremonial dialogues: a political aesthetic of metaphorical agency”. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris. n.103-1. p. 179-214.
- KOPENAWA, D. & ALBERT, B. 2015. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOURETTE, B. 1994. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34.
- MENEZES, G. H. 2010. **Yanomami na encruzilhada da conquista: Contato e Transformação na fronteira amazônica**. Tese de doutorado. Brasília: Universidade de Brasília.
- RAMOS, A. R. 1990. **Memórias Sanumá. Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami**. São Paulo: Marco Zero.
- RICARDO, F. & ANDRELLO, G. 2004. “Muitas “providências”, poucas soluções”. RICARDO, F. (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- SMILJANIC, M. I. 2002. “Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais”. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris. n.88. p. 137-158.

- _____. 2004. “À sombra do Pico da Neblina”. RICARDO, F. (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- SZTUTMAN, R. 2005. “Sobre a ação xamânica”. GALLOIS, D. T. (Org.). **Rede de relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. **Mana**, 2(2), pp. 115-144. Rio de Janeiro.
- _____. 2004a. “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”. **Common Knowledge**, 10: 3, pp. 463-484. Duke University Press.
- _____. 2004b. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. **Tipiti**, v. 2, n. 2.
- _____. 2006. “A Floresta de cristais: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. In: **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 14/15, n. 14/15.
- _____. 2015. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2017 [2002]. **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: UBU Editora.