

A “imagem do povo”: representatividade e multiplicidade nas (cosmo)políticas Yanomami¹

Leon Terци Goulart¹

¹Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, Brasil

Resumo

O objetivo deste artigo é discutir as formas pelas quais os Yanomami de Maturacá (São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Noroeste da Amazônia Brasileira) (re)conhecem as ações das diferentes posições políticas locais: suas associações e os chefes ou “lideranças tradicionais”. A partir de etnografia sobre a participação desse grupo na elaboração de um projeto de turismo que envolve diversos agentes externos, a proposta, aqui, é tecer hipóteses e refletir sobre essas formas políticas como modos de relacionalidade específicos para o trato com o exterior em uma rede de relações interétnicas, quando a ideia de representatividade parece assumir um sentido próprio. Assim, pretendo indicar alguns caminhos possíveis para se pensar as conexões entre cosmopolítica e representatividade nesse contexto a partir do conceito *yanomami* de imagem, *utupë*.

Palavras-chave: Amazônia. Yanomami. Relações Interétnicas. Cosmopolíticas. *Utupë*.

“Image of the people”: representativeness and multiplicity on Yanomami’s cosmopolitics

Abstract

This paper proposes to discuss the ways in which the Yanomami of Maturacá (São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, northwestern Brazilian Amazon) understand the actions of the local politic positions, their associations and the headmen or traditional leaders. Based on an ethnography about this group’s participation in the elaboration of a tourism project, that also involves several external agents, the objective, here, is to weave hypotheses and to reflect on these political forms as specific relational modes to deal with the outside within a network of interethnic relations, when the idea of representativeness seems to assume a particular meaning. Therefore, I intend to propose some possible ways to approach the connections between cosmopolitics and representativeness in this context through the *yanomami* concept of image, *utupë*.

Keywords: Amazon. Yanomami. Interethnic Relations. Cosmopolitics. *Utupë*.

¹ Este artigo consiste em parte revisada, porém pouco modificada, de um dos capítulos de minha dissertação de mestrado (GOULART, 2020), intitulada “Os Yanomami e o Projeto Yaripo: transformações e turismo em Maturacá”, e financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), processo número 1758456.

Recebido em: 11/12/2020

Aceito em: 17/03/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

O objetivo deste artigo é discutir as formas pelas quais os Yanomami da região de Maturacá (município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas, Noroeste da Amazônia brasileira) (re)conhecem as ações das diferentes posições políticas locais, os membros das suas associações e os *pèriomi* (chamados, em português, de *chefes*, *lideranças tradicionais* ou *tuxáuas*). Longe de procurar esgotar o tema, tanto empírica como teoricamente, a proposta é tecer reflexões iniciais sobre essas posições enquanto modos de relacionalidade específicos para o trato com o exterior, que compreendem uma noção de representatividade própria à sociocosmologia *yanomami*. Isso posto, a partir dos dois meses em que acompanhei as diretorias das duas associações locais – a Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) e a Associação das Mulheres Yanomami Kumirâyōma (AMYK) – em seus trabalhos cotidianos e em suas relações com as “lideranças tradicionais”, sobretudo no que diz respeito à elaboração de um projeto de turismo na região e ao combate ao garimpo ilegal, pretendo indicar alguns caminhos possíveis para se pensar as conexões entre cosmopolítica e representatividade nesse contexto a partir do conceito *yanomami* de imagem, *utupë*. O argumento central traçado aqui consiste em uma hipótese inaugural elaborada após minha primeira experiência em Maturacá, hipótese que, certamente, será revisitada e verificada a partir de maior aprofundamento etnográfico. Trago, inicialmente, uma descrição da região e do momento abordado pela etnografia para, em seguida, apresentar as associações e desenvolver a reflexão aqui proposta.

O termo ‘Yanomami’ remete a uma família linguística amazônica composta de pelo menos quatro línguas (Sanima, Ninam, Yanōmami e Yanomam), subdivididas em diversos dialetos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 553). Sua população total é de, aproximadamente, 38.200 pessoas, sendo 26.780 no Brasil² e 11.431 na Venezuela³, compondo entre 400 e 500 comunidades (KELLY, 2017, p. 180). O etnônimo *Yanonami* é o termo de autodesignação utilizado em Maturacá; já o idioma local é uma variação da língua *Yanōmami*. Assim, empregarei o termo “Yanonami” para me referir especificamente aos grupos que compõem o conjunto regional de Maturacá; em contrapartida, utilizarei a expressão “Yanomami” para designar esse povo em escala mais ampla.

Maturacá pode corresponder, tanto para quem é de fora como para os Yanomami, a um termo genérico para designar todas as comunidades que se situam nas proximidades

² De acordo com levantamento demográfico não oficial realizado em 2019 pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SEAI).

³ Segundo pesquisa do Instituto Nacional de Estadística (INE), Venezuela, feito em 2011.

das duas margens do canal de mesmo nome e no sopé da Serra do Padre (*Opota*, em *yanomami*), onde vivem cerca de 1.700 pessoas⁴ em pouco mais de duzentos grupos domésticos (*yahi*). Há na região a presença da Missão Salesiana Nossa Senhora de Lourdes, desde 1954; do 5º Pelotão Especial de Fronteira (Exército Brasileiro), desde 1989; do Polo Base de Saúde de Maturacá, vinculado ao Distrito Sanitário Indígena Yanomami (DSEI-Y); e três escolas da rede pública de ensino. Segundo os Yanomami, as oito comunidades atuais (Maturacá, Ariabú, União, Auxiliadora, Beira-Rio, Santa Maria, Vila Alta e Cupuaçu) se formaram a partir de sucessivas fissões de um único grupo que migrou, em meados dos anos de 1950, das proximidades do igarapé Cuiabixi (*Masiripiwëi*), no sopé do Pico da Neblina (serra do Imeri, lado brasileiro da fronteira com a Venezuela), para as adjacências da base missionária. Ademais, 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.

O garimpo de ouro é tema vigente na história recente da relação dos Yanomami com a sociedade brasileira⁵, e o quadro catastrófico produzido pela exploração mineral em suas terras impulsionou a mobilização a favor da demarcação de seu território nos moldes da legislação nacional⁶. Em Maturacá, a mineração ilegal⁷ é uma questão presente até hoje no cotidiano dos Yanomami, e a atividade ainda ocorre de maneira acentuada na região de fronteira entre o Brasil e a Venezuela. O acesso ao local por garimpeiros procedentes do Brasil se dá por meio de deslocamentos (fluviais e terrestres) pelo território *yanomami*. Desse modo, essas pessoas navegam clandestinamente pelos rios transportando seus mantimentos e ferramentas. Além disso, costumam se aproveitar da necessidade dos Yanomami em adquirir dinheiro para a compra de alimentos e produtos manufaturados e os contratam como carregadores. Estes são, em sua maioria, jovens *yanomami* que realizam o trabalho de transportar os pertences dos garimpeiros por um percurso na floresta de até dez dias de caminhada. Para tal, segundo me relataram, os Yanomami recebem entre sete e doze gramas de ouro para o transporte de uma carga de até quarenta e cinco quilos cada. O ouro recebido pode ser vendido nos próprios estabelecimentos comerciais da região ou na sede do município de São Gabriel da Cachoeira. Como indicarei mais adiante, o envolvimento com a garimpagem trouxe muitos conflitos internos às comunidades de Maturacá, sobretudo no que diz respeito à falta de repartição dos recursos e aos problemas impulsionados pela atividade, tal qual o aumento de contaminação por epidemias e a destruição da floresta. Destaco que, atualmente, os Yanomami mantêm posicionamento

⁴ De acordo com levantamento não oficial realizado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SEAI), em 2017.

⁵ Para uma discussão a respeito das relações entre os Yanomami e os brancos, *napë*, bem como para uma análise do estatuto de alteridade atribuído aos últimos, ver Albert (1992) e Kelly (2005).

⁶ Sobre o tema, ver Albert (2004) e Albert e Le Torneau (2004).

⁷ A Constituição Federal brasileira de 1988 (artigo 231, parágrafo 7º) proíbe, sob qualquer hipótese, a realização do garimpo por não indígenas em territórios demarcados e homologados como *Terras Indígenas*, tal qual ocorre no caso tratado aqui. Estima-se que haja um contingente de mais de vinte mil garimpeiros no território *yanomami* atualmente. Informação disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/05/invasao-em-terra-indigena-chega-a-20-mil-garimpeiros-diz-lider-ianomami.shtml>. Acesso: 9 dez. 2020.

unânime contra o garimpo em seu território, mesmo que ele seja, para alguns, a única fonte de renda possível⁸.

Diante desse cenário e dada a presença do Pico da Neblina na região, *Yaripo* na língua local – ponto com a maior altitude em território brasileiro, com 2.995 metros⁹, sendo, pois, um local bastante procurado para a visita turística (SMILJANIC, 2004) –, a partir dos anos 2000, alguns dos Yanomami passaram a ver o turismo em suas terras como uma oportunidade fundamental para a obtenção de renda em alternativa ao garimpo. Todavia, tal qual ocorreu com a prática garimpeira, o envolvimento inicial com o turismo também potencializou conflitos internos em Maturacá, principalmente quanto à não repartição do dinheiro proveniente da atividade, inicialmente controlada apenas por um morador de Ariabú, como contaram-me os Yanomami¹⁰. Além disso, a iniciativa local de trazer turistas à região sem o respaldo de autoridades do poder público também trouxe desentendimentos entre os indígenas e os órgãos estatais, uma vez que a área compreende a sobreposição de duas figuras jurídicas distintas na legislação brasileira, Terra Indígena (TI) e Unidade de Conservação (UC) – o Parque Nacional do Pico da Neblina, que abrange a região de Maturacá –, cujas supervisões são de responsabilidade, respectivamente, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio)¹¹. Nesse sentido, nos últimos anos, os Yanomami se empenharam em desenvolver um projeto de ecoturismo que se adequasse à regulamentação prevista por esses dois órgãos e que pudesse trazer benefícios econômicos para todas as comunidades da região. Foi assim que surgiu, então, o *Projeto Yaripo*.

Até a etapa que acompanhei, em 2018, o projeto contava com o envolvimento direto de setenta e seis moradores da região de Maturacá, além da participação de uma organização não governamental, o Instituto Socioambiental (ISA), das duas instituições públicas já mencionadas (Funai e ICMBio) e do Exército brasileiro – os *parceiros*, nos termos locais. A proposta ainda se encontra em desenvolvimento, e a visita, que terá um custo e será realizada no formato de expedições compostas por grupos de até dez pessoas, está prevista para ter início nos primeiros meses de 2022. Os Yanomami deverão desempenhar diversos trabalhos remunerados (como os de piloto de barco, guias e cozinheiros) e, além disso, prevê-se o pagamento de um valor, feito pelos turistas, que será destinado a um fundo administrado pela AYRCA¹². O projeto deverá ser gerido pelas duas associações locais e, mediante a interação com as instituições públicas responsáveis pela fiscalização

⁸ Reunidos em assembleia geral da AYRCA no dia 27 de julho de 2019, os Yanomami mantiveram posicionamento unânime contra qualquer forma de mineração em seu território. Informação disponível em: <https://ayrca.files.wordpress.com/2019/09/ata-ayrca-atualizada.pdf>. Acesso: 9 dez. 2020.

⁹ Informação disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-02/ibge-reve-altitudes-de-sete-picos-brasileiros-pico-da-neblina-fica-mais-alto>. Acesso: 28 dez. 2021.

¹⁰ Por sua complexidade, não entrarei em detalhes quanto ao conturbado processo compreendido pelo envolvimento inicial dos Yanomami com o turismo, ou à entrada de turistas ilegais em seu território para visitar o Pico da Neblina, a qual envolvia, inclusive, a participação de órgãos estatais (sobretudo o IBAMA). Sobre esses temas, vale conferir o trabalho de Smiljanic (2004) e o laudo antropológico de Coutinho Júnior (2013), elaborado após encaminhamento da Procuradoria da República no Amazonas em resposta à solicitação da AYRCA para a reinauguração do turismo na região. Ver também Goulart (2020, p. 90-114) para uma síntese desse processo.

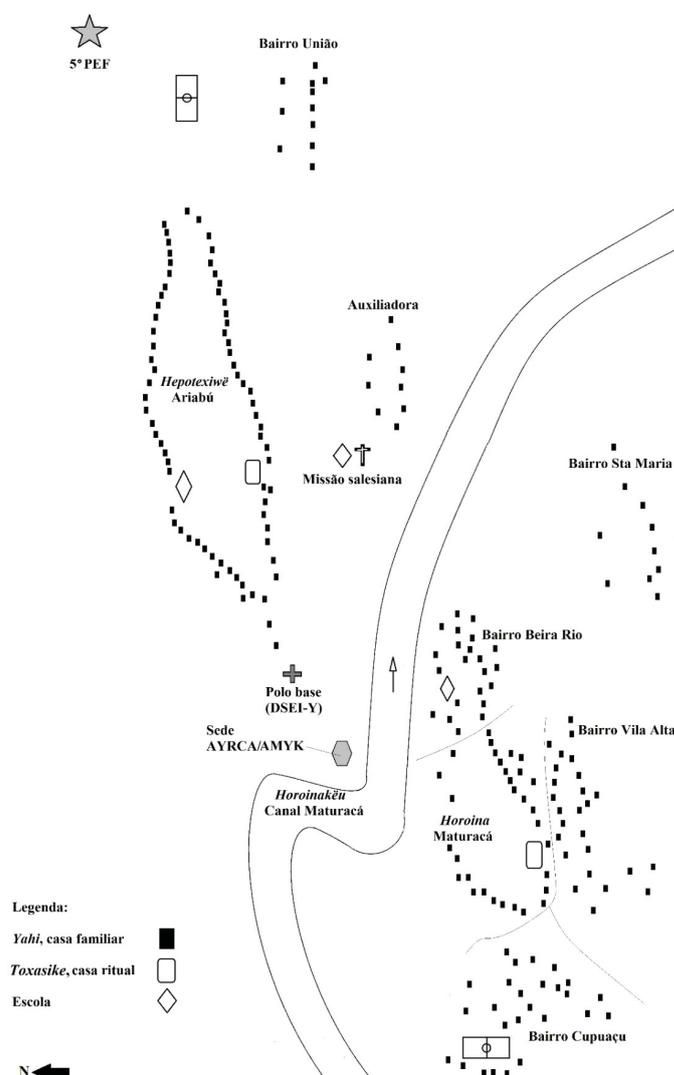
¹¹ Não abordarei aqui os detalhes legais do caso brasileiro em relação ao turismo em território indígena e em áreas de preservação ambiental. A respeito do “desafio das sobreposições”, ver Ricardo (2004). Sobre o caso Yanomami, ver Goulart (2020, p. 31-42; 90-113).

¹² Para mais detalhes, ver o Plano de Visita Yaripo. Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/plano_de_visitacao_versao_final_julho2017.pdf. Acesso: 9 dez. 2020.

do território, também é visto localmente como um importante dispositivo para aprimorar a fiscalização de suas terras contra agentes invasores, sobretudo garimpeiros.

Sem aprofundar essa descrição, vale reter aqui que o Projeto Yaripo é pensado pelos Yanomami como uma fonte de renda alternativa ao garimpo ilegal – que também deve ser combatido –, é tratado como um meio para a resolução de antigos conflitos – sejam eles internos à Maturacá ou entre indígenas e órgãos públicos – e apresenta-se como um cenário no qual as interações dos Yanomami com diversas instituições externas estão se aquecendo, sendo a sua elaboração, portanto, um momento privilegiado para se pensar o reconhecimento das ações da AYRCA e da AMYK no diálogo com agentes da sociedade brasileira. Vejamos agora como as associações despontam nesse contexto como dispositivos para o gerenciamento da proposta e, mais que isso, como meios para garantir a visibilidade dos Yanomami nas redes de relações interétnicas.

Figura 1 – Planta de Maturacá¹³



Fonte: Elaborada pelo autor deste artigo

¹³ Este esboço foi elaborado a partir de um desenho realizado em colaboração com Queylon, Nerivaldo e Demetrio, moradores da comunidade de Maturacá.

2 As Associações Yanomami

A AYRCA foi fundada em 1998, sendo a primeira associação *yanomami* criada no Brasil. Segundo Menezes (2010, p. 191), a iniciativa partiu dos Yanomami como uma forma de participar do então crescente movimento político regional impulsionado e disseminado pela criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Conforme apontou Geraldo Andrello (em comunicação pessoal), a FOIRN foi fundada pelos Tukano, Baniwa, Baré e demais povos do alto rio Negro. De certo modo, os povos Maku e Yanomami sempre ficaram um pouco à margem dessa mobilização, embora as sucessivas diretorias da federação tenham deixado entreaberta uma porta para que esses grupos se aproximassem do movimento indígena regional. De qualquer forma, nem Maku ou Yanomami jamais participaram das diretorias eleitas desde os anos de 1990. Seguramente, isso está relacionado à destreza dos Tukano e de outros povos quanto ao manejo da burocracia dos projetos que se avolumaram na área; afinal, foram os que estudaram com os salesianos desde o começo do século XX – fato que elucida o motivo pelo qual os Yanomami se refiram a eles como *caboclos*. Assim, tudo isso corresponde a uma outra esfera de relações, a dos Yanomami, mais isolados, com os povos a Oeste (Tukano, Baniwa, Baré entre outros) e Leste (Macuxi, Wapixana), mais articulados com parceiros e outros atores externos.

Entretanto, diferente das motivações que impulsionaram a criação da FOIRN – cujo objetivo central era, segundo Andrello (2006), a demarcação de Terras Indígenas da região do rio Negro de forma contínua –, a fundação da AYRCA se relaciona com a reivindicação de direitos relativos à saúde, educação e proteção do território, já que a demarcação da TI Yanomami já havia sido homologada em 1992. Segundo Francisco Xavier, então presidente da AYRCA quando estive em Maturacá, a fundação da associação se deu como uma forma de defesa para os Yanomami: contra mineradores, fazendeiros, pescadores, madeireiros, bem como contra impactos gerados a partir da construção das estradas pelos militares e contra o próprio Estado. A AYRCA representa o conjunto das comunidades Yanomami de Maturacá, além das comunidades de Nazaré, Maiá e Inambú. Os principais mecanismos de mobilização da associação são encontros, reuniões e, especialmente, as assembleias anuais. As assembleias constituem momentos em que moradores de todas as comunidades se reúnem, contando com a presença de autoridades e representantes não indígenas – como membros do DSEI-Y, Funai, ISA e Exército –, para realizar discussões internas às comunidades, dialogar sobre projetos ligados à gestão territorial e realizar reivindicações diante das instituições estatais (MENEZES, 2010, p. 191).

Segundo as disposições previstas no estatuto social da associação¹⁴, a gestão da AYRCA é atualmente estruturada a partir de uma diretoria executiva, um conselho fiscal e uma coordenadoria de programas e projetos – sendo que a coordenadoria foi criada em 2019 devido às demandas relacionadas ao Projeto Yaripo, como apontarei a seguir. A diretoria executiva é composta de seis membros, sendo o presidente e um vice, dois secretários e dois tesoureiros; o conselho fiscal é formado por cinco membros; e, finalmente, a coordenadoria de programas e projetos é integrada por três membros. Cada um desses

14 Informação disponível em: https://ayrca.files.wordpress.com/2019/09/estatuto_ayrca_final.pdf. Acesso: 9 dez. 2020.

três órgãos é eleito por meio de votações independentes durante as assembleias gerais, e todos os mandatos têm quatro anos de duração, sendo que para a diretoria executiva é permitida a recondução somente uma vez e para os demais órgãos é facultada a reeleição sem limites preestabelecidos. Embora a possibilidade de remuneração dos dirigentes seja prevista pelo estatuto, até o presente momento a AYRCA não conta com funcionário remunerado, e os trabalhos são realizados voluntariamente. A associação também possui um endereço digital¹⁵ criado recentemente, em setembro de 2019.

A sede da associação é localizada entre as duas comunidades maiores (Ariabú e Maturacá, ver Figura 1) e foi instituída em 2015, após doação feita pelo DSEI-Y da antiga construção que funcionava como posto de saúde. Contudo, as assembleias costumam ser realizadas no prédio da Missão, uma vez que, além de possuir pouca infraestrutura, a sede da associação não comporta grande número de pessoas. Durante minha estadia nesse espaço, pude presenciar e participar do encontro anual de planejamento do Projeto Yaripo, de algumas reuniões das diretorias das associações, de reuniões de professores, do encontro das mulheres da AMYK para catalogação de artesanatos, e de uma pequena reforma financiada pela Funai. Além disso, a sede da associação é um ponto bastante procurado para as pessoas se comunicarem, via radiofonia, com outras federações e associações indígenas ou com parentes que moram em outras comunidades da região.

O reconhecimento, pelos Yanomami, da associação como frente de diálogo com agentes externos depende, segundo Xavier, da manutenção do que chamam de *movimento*, que parece consistir na regularidade e na eficiência do atendimento às reivindicações feitas pela AYRCA frente ao Estado ou a outras instituições da sociedade nacional. Ainda de acordo com ele, as articulações referentes ao Projeto Yaripo foram capazes de intensificar esse movimento, já que, além de já terem captado investimentos em infraestrutura para a sede, possibilitaram “viagens de representação”, que fazem parte de um plano para divulgar o projeto e oferecer oficinas de capacitação para os Yanomami envolvidos. Desse modo, as mobilizações e a entrada de um certo fluxo de recursos trouxeram, conforme apontou Xavier, maior diálogo da associação com as outras comunidades próximas representadas por ela (como Nazaré, Maiá e Inambú):

Por isso a maioria do povo dessas comunidades está a favor do projeto, porque tem muito movimento na associação agora. Antes tava parado, não tinha como dialogar com parceiros de fora. Hoje tem diálogo e essas comunidades reconhecem a importância da AYRCA. Quem representa a associação está sozinho, mas a imagem do povo está com ele. Se ficar parado, o povo fica sozinho. (Francisco Xavier Figueiredo, morador de Ariabú e ex-presidente da AYRCA, março de 2018)

Se por um lado a fala de Xavier parece ressaltar e enaltecer os feitos e as conquistas da então diretoria da associação, por outro também indica as noções e as expectativas locais do que almejam auferir por meio da AYRCA, quer sejam captação de recursos junto aos parceiros e outras instituições – estatais e não governamentais – para atender às demandas locais quanto à saúde e à educação, além do desenvolvimento de projetos, tendo em vista a melhoria da qualidade de vida dos Yanomami; formas de garantir a “representação” da população Yanomami do Amazonas em espaços de diálogo com

¹⁵ A saber: <https://ayrca.wordpress.com/>. Acesso: 9 dez. 2021.

agências do Estado e outras organizações indígenas; e, finalmente, para reforçar e atualizar as alianças estabelecidas entre as comunidades que compõem a associação.

Para o gerenciamento do projeto de ecoturismo, além da figura do “Coordenador do Projeto”, criada em 2016 e então ocupada por Salomão Mendonça Ramos, previa-se a formação do “Conselho Yaripo”, composto de membros da associação das mulheres, lideranças e professores, cujo propósito seria fiscalizar e auxiliar os trabalhos do coordenador e da diretoria executiva da AYRCA em relação ao turismo. Nesse sentido, em recente reformulação do estatuto social da AYRCA, durante assembleia geral em julho de 2019, optou-se pela criação da já mencionada “Coordenadoria de Programas e Projetos”, cujos primeiros membros já foram eleitos. A coordenadoria seria formada por três pessoas, cabendo às mesmas eleger uma dentre elas para ser o “Coordenador Geral” – posição ocupada atualmente por Valdemar Pereira Lins, morador da comunidade de Maturacá.

Embora a AYRCA seja apontada pelos Yanomami como o principal dispositivo responsável pelo gerenciamento do Projeto Yaripo, há ainda uma outra frente de atuação política que busca seu espaço no palco interétnico: a associação das mulheres, AMYK, que foi consolidada mais recentemente e se encontrava, em 2018, em seu primeiro mandato. Criada em junho de 2015, a associação foi idealizada, segundo a atual presidenta, Floriza da Cruz Pinto, a partir de sua experiência pessoal como primeira mulher a compor uma diretoria eleita da AYRCA, como secretária. Tal experiência a colocou em contato com o Departamento de Mulheres da FOIRN, ao qual solicitaram e receberam auxílio e assessoria para a criação de uma associação local das mulheres *yanomami*, que, no início, foi motivada para a difusão e comercialização do artesanato feito por elas, principalmente a cestaria. Apesar de o movimento indígena associativo da região ter passado a contar com uma associação exclusivamente de mulheres apenas em um período recente, é necessário mencionar que elas já realizavam trabalhos assalariados (como professoras, ou tradutoras e técnicas no posto de saúde, por exemplo) e já haviam ocupado cargos na AYRCA, tal qual a experiência de Floriza.

Segundo Ferreira (2017), a criação da AMYK se deu com apoio da AYRCA: em meados de 2014, após os primeiros contatos do então presidente, Valdir, com representantes do ISA, ele percebeu que a existência de uma associação local de mulheres ajudaria a própria AYRCA em processos para a aquisição de apoio externo e recursos para a criação de projetos que envolvessem os Yanomami, já que “[...] projetos de ONGs, nacionais e internacionais, costumam visar à promoção da igualdade de gênero nos financiamentos” (FERREIRA, 2017, p. 94). De fato, pude observar, no contexto das reuniões do Projeto Yaripo, que a maior participação de mulheres para trabalhar com o turismo também foi estabelecida como demanda pelo ISA. Disse-me Floriza que “*os parceiros também pedem maior participação das mulheres*”. Mais que isso, o envolvimento delas foi colocado como condição para a participação e investimento de uma pesquisadora da Universidade de Boston, que já havia realizado um projeto em parceria com a AMYK.

Floriza afirma que a “AYRCA não dá voz para as mulheres”, o que também motivou a criação da associação. Nesse sentido, Ferreira (2017, p. 128) afirma que “[...] as mulheres fizeram da AMY Kumirâyōma a construção de sua visibilidade política [...]” no palco interétnico. Com efeito, o Projeto Yaripo parece consistir em um campo no qual as mulheres Yanomami procuram, a partir de sua associação, garantir sua participação

e visibilidade. Segundo Floriza, a inserção das mulheres no projeto foi “*uma grande conquista*”. Além disso, por diversas vezes, ao longo das reuniões que pude acompanhar, as vi discursando sobre sua capacidade e vontade de também trabalhar com o turismo. Desse modo, se, ao longo da primeira etapa de elaboração, em agosto de 2014, havia o envolvimento direto de oito mulheres Yanomami, a sétima etapa, realizada em março de 2017 – já após a criação da AMYK –, contou com a participação de dezoito mulheres e, atualmente, o projeto tem a participação direta de vinte e uma delas. Além da venda de artesanato aos turistas, as mulheres *yanomami* devem participar diretamente do projeto como cozinheiras, tanto na recepção dos turistas como na trilha ao Pico da Neblina.

Outro ponto importante a se destacar é que há momentos de tensão entre as duas associações. A título de exemplo, no final do ano de 2017, Floriza e Maria de Jesus de Lima, que também compunha a diretoria da AMYK, participaram de dois eventos nos Estados Unidos, sobre conhecimentos tradicionais e direitos indígenas, a convite da professora Julie Klinger da Universidade de Boston¹⁶. Tal experiência teria gerado certo receio na diretoria da AYRCA, uma vez que, segundo Salomão, foi esta que firmou as parcerias para o projeto e, ainda, estaria à frente da AMYK na representatividade das comunidades da região. Ademais, em outra ocasião, no mês de junho de 2019, outro desentendimento ocorreu durante uma assembleia das Kumirãyõma. Tive conhecimento que, nesse segundo episódio, dois diretores da AYRCA tentaram antecipar as eleições da associação das mulheres por motivo de desavenças com Floriza. Tais conflitos costumam ser amenizados e acordados durante as assembleias e reuniões com os parceiros, principalmente após a atuação das lideranças tradicionais, que sempre cobravam, em suas falas, confluência entre as duas associações. Tratarei da ligação entre os *përitomí*, a AYRCA e a AMYK mais adiante. Por ora, nos atentemos às disputas implicadas nessas tensões.

Se, por um lado, Ferreira (2017, p. 114), que também presenciou alguns desses desacordos, afirma que esses conflitos indicariam “estratégias de diferenciação” entre homens e mulheres, o que demarcaria, na organização sociopolítica *yanomami*, práticas políticas distintas compreendidas por uma diferença de gênero, essas tensões também parecem revelar outros aspectos das relações políticas locais. Na região de Maturacá, parece haver uma disputa entre diferentes grupos políticos no campo das associações, a qual, aparentemente, é marcada por uma rivalidade existente entre moradores das duas comunidades locais maiores, Ariabú e Maturacá. Embora as chapas não sejam formadas unicamente por moradores dessas duas comunidades, estes ocupam com maior frequência os cargos de maior prestígio, por assim dizer – como o de presidente e de vice. A chapa que integrava a diretoria executiva da AYRCA durante a realização de minha pesquisa (correspondente ao mandato de 2015 a 2019) era formada por um grupo majoritariamente composto de moradores de Ariabú, sendo o então presidente irmão mais novo de dois tuxauas dessa comunidade. Por outro lado, a chapa anterior a ocupar a diretoria era constituída somente por membros da comunidade local maior de Maturacá, cujo presidente era filho de uma das lideranças dessa comunidade¹⁷. Quando estive na região, a diretoria da AMYK era composta, principalmente, de mulheres da

¹⁶ Informação disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/a-voz-das-mulheres-yanomami-e-ouvida-nos-eua>. Acesso: 8 dez. 2020.

¹⁷ A chapa atual da AYRCA, eleita em julho de 2019, é composta de um grupo de moradores da comunidade de Maturacá.

comunidade local maior de Maturacá. Assim, sugiro que além de revelar uma estratégia de diferenciação política compreendida por homens e mulheres, as tensões entre as associações também revelam disputas políticas de grupos distintos por esses espaços.

A questão relevante aqui, nos termos de Dominique Gallois (2005), parece ser que o Projeto Yaripo se apresenta como uma ocasião na qual os Yanonami têm que se apresentar como unidade social e política diante das ONGs e instituições estatais envolvidas com o projeto, movimento que é feito por meio das duas associações locais. A autora se deparou com uma situação semelhante no contexto de demarcação da Terra Indígena Wajãpi (nos Estados do Amapá e parcela norte do Pará, Região Norte do Brasil). Segundo Gallois (2005, p. 116), o termo *Wajãpi* faz referência a uma língua compartilhada por grupos distintos e, para seus falantes, nunca designou uma unidade social ou política. No entanto, no início dos anos de 1990, ao compreenderem aspectos dos direitos garantidos aos povos indígenas pela constituição brasileira, os Wajãpi principiaram a construção de uma imagem coletiva e perceberam que a diferença cultural, que antes servia a um jogo de contraste entre diferentes subgrupos, poderia ser projetada em escala mais ampla, ao passo que as tensões entre as diferentes comunidades locais poderiam ser amenizadas.

Semelhante ao caso descrito pela autora, ao participarem da elaboração do Projeto Yaripo, os Yanonami também parecem almejar a diminuição das tensões entre grupos das diferentes comunidades que compõem o conjunto regional de Maturacá – o qual é o desdobramento de diversas divisões e transformações sucessivas de uma mesma comunidade de antepassados, tendo se tornado uma composição de grupos distintos. Todavia, Gallois (2005, p. 113) sugeriu que essa trajetória foi comum a muitos povos indígenas, que construíram, cada um a seu modo, “[...] uma concepção própria de sua indianidade”.

Decerto, diferente do contexto de demarcação de terras, o que está em jogo para os Yanonami no diálogo com os parceiros não parece ser um movimento de reafirmação de sua indianidade ou da cultura *yanonami*, uma vez que essa condição de diferença já está implícita, e sim a construção de uma imagem coletiva de Maturacá. Para o bom andamento do Projeto Yaripo, do ponto de vista dos parceiros, é necessário que os Yanonami se apresentem como unidade, por meio das associações, na tomada de decisões e defesa de posicionamentos. Se Wagner (2010) sugeriu que, na Melanésia, a eliciação de coletividades sociais por meios diretos, por meio de categorias como clãs ou grupos, era uma preocupação dos antropólogos e não dos “nativos” – que a praticavam apenas indiretamente –, nessa linguagem da realização de projetos e da intensificação de alianças com parcerias externas, a eliciação de coletivos também se tornou um movimento praticado pelos povos indígenas. Isto posto, a hipótese aqui é que também há um esforço desempenhado pelos Yanonami para se apresentar como unidade para os parceiros. Entretanto, se para os parceiros essa eliciação aparece como homogeneidade, para os Yanonami, como argumentarei adiante, ela pode assumir formas da multiplicidade. Façamos uma pausa nessa discussão e passemos a olhar para os modos de mobilização da AYRCA e da AMYK.

3 Reuniões, Assembleias e Articulações Políticas

Ao acompanhar o desenrolar de uma assembleia da AYRCA, Menezes (2010, p. 207-208) indicou que esses momentos também parecem consistir em possibilidades de renovação e de criação de alianças não somente entre as duas comunidades locais maiores, mas também entre outras representadas pela AYRCA, principalmente diante da presença e do diálogo com agentes externos. Sugiro que as reuniões de planejamento do Projeto Yaripo que pude acompanhar compreendem ocasiões semelhantes, uma vez que contavam com a presença de moradores de outras comunidades da região (Nazaré e Maiá), além de constituir momentos nos quais rivalidades e conflitos entre as duas associações e entre as duas comunidades locais maiores de Maturacá são atenuados. Tensões que, após o término das reuniões e o retorno dos parceiros, afloravam em alguns momentos.

Assim, para além da cerimônia funerária *reahu*¹⁸, apontada por Albert (1985, p. 438) como um dispositivo de aliança política a partir do qual essas relações são atualizadas dentro do conjunto multicomunitário, as assembleias da AYRCA e as reuniões realizadas no contexto de elaboração do projeto de turismo também parecem se constituir em mecanismos de atualização e efetuação de alianças entre as comunidades, dessa vez em um palco interétnico com a reunião dos parentes, *norimëya*, diante de parceiros e de instituições da sociedade nacional.

A respeito das práticas políticas *yanomami*, outro ponto interessante a se destacar é a engenhosa aliança constituída pelos saberes cosmológicos e interétnicos que foi indicada por Albert (2002, p. 245), de modo a não produzir uma divisão entre lideranças indígenas “tradicionais”/“antigas” e “modernas”. Contudo, diferente do que foi verificado pelo autor entre os Yanomam, em que esse elo é realçado pela figura de Davi Kopenawa, em Maturacá essa relação se dá de forma divergente. Tanto a chapa atual da AYRCA como as anteriores são compostas de Yanonami reconhecidos por deterem conhecimento sobre as “coisas do branco”, mas nenhum deles é considerado um *përitomi* – liderança ou tuxaua –, já que, entre os Yanonami, as duas figuras não se apresentam como coincidentes. Entretanto, como observa Menezes (2010, p. 224), isso não representa uma oposição entre lideranças “antigas” e “modernas”, pois se tratam de frentes complementares: “[...]”

¹⁸ Conforme apontou Albert (1985, p. 382), o *reahu* é uma forma de “endo-canibalismo funerário” operado dentro do conjunto multicomunitário e do grupo local *yanomam*, em que as cinzas dos ossos dos mortos, obtidas após a decomposição do cadáver mediante sua exposição na floresta e posterior cremação, são consumidas e/ou enterradas. É necessário ressaltar, ainda, que em Maturacá as assembleias da AYRCA costumam mobilizar um número maior de comunidades vizinhas do que as cerimônias fúnebres, como sugeriu Menezes (2010). Todavia, algumas mudanças aparentam ocorrer ali. Até a primeira década dos anos 2000, como foi observado por Smiljanic (2002) e Menezes (2010), o *reahu* quase não ocorria na região, sobretudo devido à intolerância dos salesianos, manifestada desde os anos de 1960, quanto à ingestão dos ossos cremados dos mortos. Smiljanic (2002) indicou que os Yanonami teriam adotado, por imposição, práticas do enterro cristão, o que haveria resultado na criação de um cemitério nas cercanias da missão – existente até hoje. Contudo, quando estive em Maturacá, em 2016, Ferreira (2017, p. 114) se deparou com uma situação completamente diferente e afirmou que essa “festa acontece com frequência”, ao acompanhar três delas em apenas dois meses. Durante minha estadia ali, notei algo semelhante ao que descreveu essa autora: acompanhei o final de uma festa e soube de outras duas ocorridas em um intervalo de cinco meses. Isto é, a cerimônia passou, aparentemente, a ser intensamente retomada nos últimos anos, de maneira muito particular: tal qual indicou Ferreira (2017), pude observar que os corpos dos mortos são enterrados como recomendam os salesianos e, posteriormente, desenterram-se os ossos para a cremação e realização do *reahu*. Esse suposto reaquecimento das festas fúnebres – a combinar o enterro prescrito pelos missionários com a cremação dos ossos dos mortos – é o tema de minha pesquisa de doutorado, ainda em estágio inicial de desenvolvimento.

a AYRCA é composta por um grupo de Yanonami cujo papel não é desafiar as lideranças tradicionais, ou desclassificar seu discurso, mas assessorá-las com o saber interétnico que eles devem buscar e desenvolver”.

De fato, durante minha estadia em Maturacá, pude observar que toda deliberação da AYRCA é realizada em conjunto ou mediante consulta e aprovação dos *përiomí*, mas isso não quer dizer que a associação se apresente apenas como porta-voz dos tuxauas, uma vez que as posições podem se mostrar divergentes e serem negociadas entre eles. Por exemplo, quando a associação busca a parceria de alguma instituição externa, os *përiomí* são consultados; a própria abertura do *Yaripo* ao turismo teve que passar por aprovação dos tuxauas, caso contrário geraria conflitos internos às comunidades, como ocorrera na década anterior. Além disso, em um caso que envolvia o desligamento de um jovem *yanonami* do projeto após desentendimento com o ISA, a AYRCA teve que, previamente, consultar as lideranças das comunidades para autorizar tal medida.

Por outro lado, ao longo da pesquisa de campo, auxiliei as diretorias das duas associações com a redação de documentos e cartas. Uma destas, endereçada à FOIRN e ao Exército, reiterava que qualquer mediação entre os Yanonami e instituições externas – estatais ou não – deve ser realizada unicamente pela AYRCA e a AMYK. Esse episódio sucedeu após um tuxaua da comunidade de Maturacá assinar um ofício, direcionado ao exército, concedendo permissão para o estabelecimento de um ponto comercial (cantina) em sua comunidade. Acontece que o proprietário dessa cantina, segundo me disseram os diretores das duas associações, é acusado de auxiliar o transporte de pertences de garimpeiros e de ter feito ameaças de morte a um Yanonami em São Gabriel da Cachoeira. Portanto, AYRCA e AMYK exigiam do Exército maior fiscalização dos rios e a remoção dessa pessoa de Maturacá. Embora, até onde eu saiba, a cantina continue a funcionar, e a permissão para o estabelecimento desses pontos comerciais também dependa de uma permissão dada pelos tuxauas, esse evento revela modos pelos quais as associações reivindicam, para si, o diálogo político em um palco interétnico.

Ainda sobre as relações intercomunitárias e a complementariedade das duas formas políticas (AYRCA e tradicionais), pude presenciar mais um episódio que destacarei aqui. Alguns meses anteriores à minha chegada à campo, a sede das associações foi palco de invasões e pequenos furtos. Tais atos foram praticados, segundo me foi dito, por alguns jovens moradores da comunidade local maior de Maturacá devido à falta de reconhecimento destes em relação à chapa atual da AYRCA, já que esta é formada, majoritariamente, por membros residentes de Ariabú¹⁹. Diante disso, segundo um tuxaua de Maturacá, as lideranças convocaram uma reunião na comunidade e “apertaram os parafusos deles”, para que a associação e seus espaços fossem respeitados.

Esses episódios foram descritos para que se pudesse ter uma noção da complementariedade existente entre a associação e as lideranças tradicionais: se a primeira parece demandar para si o diálogo político com agentes externos, os *përiomí* compõem um importante dispositivo político no plano interno e devem ser consultados antes de qualquer decisão tomada pela AYRCA. No caso de haver discordância entre essas duas frentes, uma negociação é realizada durante reuniões ou assembleias da associação.

¹⁹ A inserção de um membro de Maturacá na chapa foi posterior à eleição e parece indicar uma ação com tentativa de amenizar essas tensões.

Parece-me que essa complementariedade também está relacionada ao fato de que, além de Xavier, todos os presidentes anteriores da AYRCA que detive conhecimento possuíam, aparentemente, algum estreito laço de parentesco com alguma liderança: Xavier é irmão mais novo de dois tuxauas de Ariabú; o presidente anterior era filho de uma das lideranças tradicionais de Maturacá; e seu precedente, genro de um *përiomí* de Ariabú. Apesar de alguns dos pajés deterem conhecimento sobre algumas das “coisas dos brancos” – de terem trabalhado junto aos salesianos, por exemplo, como é o caso de Miguel, de Ariabú –, outros, mais velhos, falam pouco português – tal como Antonio, de Maturacá. Em contrapartida, a geração de meia idade que está à frente das associações, a exemplo de Xavier e Floriza, é reconhecida por dominar a leitura e escrita do português, dentre outras “coisas dos brancos”. Essas pessoas – irmãos, filhos ou genros de tuxauas – são muitas vezes referidas, em português, como *líderes*, mas, como me afirmaram os Yanomami, não são *përiomí* ou lideranças, visto que os últimos acumulam a qualidade de pajés, *hekura*. Vale reiterar aqui que, por ‘liderança’, me refiro unicamente aos *përiomí*.

Albert (2002) indicou que a combinação na formação de Davi Kopenawa como xamã e intérprete de conhecimento dos brancos – proveniente de sua experiência pessoal de atuação junto à Funai – consistiu em uma estratégia política minuciosamente calculada por seu sogro, e bem-sucedida. Entretanto, em Maturacá, como busquei indicar, esse elo entre os saberes dos brancos e os cosmológicos se deu de forma diferente. A estratégia criativa adotada pelos Yanomami como “dupla articulação do novo discurso político indígena” (ALBERT, 2002, p. 245) parece consistir nesse aspecto de complementariedade existente entre dois mecanismos, chefia e associação, que compreendem, respectivamente, os conhecimentos xamânicos e interétnicos. Dito de outra forma, em Maturacá, essa dupla articulação da (cosmo)política indígena se constitui a partir de uma particular disjunção de papéis. Em suma, as diretorias das associações e os *përiomí* constituem posições articuladas no combate ao garimpo, na defesa do território, na luta por direitos e na busca por parceiros e recursos externos, sendo o Projeto Yaripo, no momento, um meio privilegiado para alcançar tais propósitos. Vejamos agora como a ação dessas posições políticas podem ser evidenciadas.

4 Turismo, Garimpo, Representatividade e Ação Política

Quando estive em Maturacá, ações das lideranças tradicionais e da AYRCA também foram demandadas nas reuniões de planejamento do Projeto Yaripo, que sucederam na segunda quinzena do mês de março de 2018, principalmente quando a pauta da conversa era o combate ao garimpo, tema que tomou mais de um dia de discussão. Tais reuniões contaram com a presença das diretorias das associações, de alguns *përiomí*, dos participantes do projeto, de professores, de outros moradores das comunidades – interessados de alguma maneira nos assuntos em destaque – e dos parceiros externos. Ao longo desses encontros, os Yanomami proferiam discursos com teor de cobrança não somente às instituições fiscalizadoras do parque e da Terra Indígena (Exército, ICMBio e Funai), mas, também, às lideranças tradicionais e às associações, reclamando ações destes para que o garimpo pudesse ser suprimido. Além disso, as reuniões se tornavam

ocasiões comuns de trocas de acusações sobre o envolvimento com a garimpagem e, logo, de defesa contra elas. Assim, esses eventos se apresentaram como momentos importantes para refletir sobre as ações políticas *yanomami* e suas formas (lideranças e associações), bem como a relação entre elas, a partir do Projeto Yaripo.

Se, por um lado, o discurso contra o garimpo da maior parte das pessoas era direcionado ao envolvimento dos jovens, por outro, algumas falas deixaram claro que a participação dos Yanomami na atividade não ocorreu sem ter, em algum momento, respaldo das lideranças. Assim afirmou um professor que, à época, compunha a diretoria da AYRCA:

A questão do garimpo nunca trouxe bons resultados para as comunidades. Nós já temos relatos do que aconteceu, [há] muito trânsito de pessoas na exploração de riquezas minerais. Muitos jovens têm esse envolvimento, lideranças também têm esse envolvimento. (Professor Yanomami, março de 2018)

Essa e outras acusações eram direcionadas indiretamente a uma liderança da comunidade de Maturacá e outra de Ariabú – são sete *përiomí* entre todas as comunidades. Conforme mostram os relatos de alguns de meus interlocutores, o primeiro foi apontado como o responsável por permitir que um dos comerciantes locais transportasse alimentos e equipamentos de garimpeiros, recebendo também pequena quantia em ouro. O segundo foi acusado de receber pagamento em troca da hospedagem de um grupo de garimpeiros em sua casa, bem como de ter guardado alguns de seus equipamentos.

Sobre esses episódios, muito se falou que tais lideranças estão, nas palavras dos Yanomami, “perdendo autonomia”, que o garimpo está “comprando a autonomia das nossas lideranças”, que “as lideranças tradicionais têm que exercer papel de liderança mesmo, então, nós temos o direito de fazer essas cobranças”. Ainda, um dos tuxauas mencionados participou da redação do ofício referido anteriormente, direcionado à FOIRN e ao Exército, que contrariava o pedido da AYRCA de proibição da continuidade do negócio e da permanência de tal comerciante nas comunidades. Sobre esse evento, a seguinte declaração foi exposta:

Para vender coisas [abrir e possuir uma cantina] precisa pedir ordem da liderança [...]. Eu encaminhei essa questão para as lideranças, as lideranças são porta-vozes, eles são conselheiros da associação. Eles que demandam a diretora executiva, mas eles ultrapassaram a autonomia da diretoria para fazer a fiscalização. Então, a associação ficou sozinha, ficou sem liderança, e a liderança foi ao lado dos garimpeiros [...]. Uma liderança passa ofício contra a associação; será que o comandante [do 5º PEF] pode aceitar? Eu acho que não. A defesa dos garimpeiros foi assim. Isso tem que acabar! A AYRCA não está credenciada pra fazer fiscalização e pra fazer apreensão dos garimpeiros. Ela não tem nenhum armamento, ela só pode dizer para os militares: “vamos fazer a fiscalização junto com o ICMBio e a FUNAI”. Esse é o nosso papel. (Conselheiro da AYRCA, março de 2018)

Nota-se, ao longo das discussões sobre um tema delicado como o garimpo, que os modos pelos quais os Yanomami (re)conhecem a ação das lideranças e das associações são evidenciados, bem como o trabalho que se espera delas. Ao traduzir a fala de um dos tuxauas durante a reunião, um professor *yanomami* o apresentou como “representante da sua comunidade” – expressão que foi usada mais vezes durante as reuniões com os parceiros – e, ainda, afirmou que alguns dos jovens envolvidos com o garimpo estão

“sendo lideranças, autorizando a entrada de pessoas pra ganhar uma merrequinha”. Portanto, representantes da comunidade, porta-vozes, conselheiros da associação, essas foram algumas das expressões empregadas em português para se destacar a ação dos *përiomí*. Contudo, que noções os Yanomami mobilizam ao se servirem delas? O que a ideia de “representante” pode implicar nesse contexto? Decerto, não pretendo responder tais questões de forma definitiva, e sim apontar alguns caminhos possíveis para se refletir sobre o tema.

Sztutman (2012, p. 316) argumentou que, para se pensar a ação política em realidades indígenas, é preciso investigar os modos ameríndios de individuação e coletivização. Nesse sentido, inspirado pela noção de “pessoa fractal” (WAGNER, 1991)²⁰ e pelo debate em torno das relações e posições políticas na Melanésia²¹, o autor enunciou que, nas terras baixas sul-americanas, a chefia, como posição política, consiste em um modo de dar forma a um coletivo, de cristalização dos grupos, que não deve ser desvinculado do problema da liderança – da ação – e das formas indígenas de representatividade:

A ideia de personificação do poder, que resulta em tipos diferentes de sujeitos, contrasta com a imagem de um chefe, nomeado ou eleito, que representa uma unidade social dada de antemão. A lição melanésia – e também ameríndia – consiste em apontar que o domínio político, tal como o imaginamos, não é uma necessidade, tampouco algo inerente à socialidade, mas sim a decorrência de certas ações coletivizadoras, que o tornam sempre uma totalidade aberta, recusando formas de transcendência. (SZTUTMAN, 2012, p. 295, grifos meus)

Na esteira dos argumentos de Sztutman (2012), a partir dos momentos associados ao Projeto Yaripo que pude acompanhar, os *përiomí yanomami* constituem menos formas de subordinação e controle – sujeitos que representam uma unidade social dada *a priori* – do que pessoas que, por meio da ação, do exercício da liderança, reúnem multiplicidades e operam a favor da estabilização temporária dos grupos. Isto é, são fontes de relacionalidade e dão forma ao coletivo por meio de ações coletivizadoras: são representantes das comunidades, conselheiros da associação, porta-vozes, podem “autorizar” a permanência de forasteiros no território, são consultados para a tomada de decisões quanto ao envolvimento das comunidades em projetos e atividades com agentes externos (tal como o turismo e o próprio garimpo) e são requisitados para acompanhar as reuniões com os parceiros.

No entanto, qual ideia de representatividade as ações políticas *yanomami* demandam? Como me disse Francisco Xavier (em diálogo supracitado), “quem representa a associação está sozinho, mas a imagem do povo está com ele”. Parece-me aqui que essa noção de *imagem* é fundamental para compreender as ações coletivizadoras entre os Yanomami, não só a partir das associações, mas também para discutir o reconhecimento das lideranças como representantes dos grupos. Embora tal reflexão tenha surgido tardiamente, o que impossibilitou o questionamento em campo sobre a ideia de “imagem” acionada por

²⁰ Conforme apontou Wagner (1991), nas sociedades melanésias, não haveria indivíduo ou coletivo como formas estáveis e dadas de antemão, mas sim algo que se situa entre essas duas noções, a “pessoa fractal”, composta a um só tempo por propriedades do todo e por qualidades individuais que podem ser cristalizadas em determinada escala. Portanto, tais dimensões – individual e coletiva – constituiriam regimes de estabilização temporários, e não posições preestabelecidas. Com isso, categorias como “clãs”, “linhagens” e “grupo” fariam referência a alguns modos dessa cristalização provisória.

²¹ Sobre esse tema, ver Godelier e Strathern (1991). A respeito dos *big-man* e *great-men* melanésios, como fontes de agência e relacionalidade, e sobre sua capacidade de englobamento – de “conter outros homens” –, ver, sobretudo, Strathern (1991).

Xavier, o conceito de *utupë* (traduzido como imagem) apresentado por Kopenawa e Albert (2015) pode fornecer algumas pistas para pensar a conexão entre representatividade e política no contexto desta pesquisa. Todavia, antes de entrar nessa discussão, ressalto que não se trata aqui de uma mera projeção do conceito *yanomam* de *utupë* para a realidade *yanonami* – sabidamente integrantes de subgrupos díspares desse povo indígena –, ou de fazer comparações entre diferenças em suas sociocosmologias – o que, certamente, demandaria maior aprofundamento etnográfico. Minha intenção é não mais que refletir sobre a afirmação de Xavier com base nas formulações de Kopenawa e Albert (2015), em *A queda do céu*, de Albert (2014) e de Valentim (2014; 2018) sobre tal conceito.

Conforme indicou Albert (2014), os Yanomam qualificam qualquer uma de nossas expressões de iconofilia (fotos impressas ou digitais, filmes, desenhos, gravuras, estátuas, pinturas e representações em miniaturas) pelo termo *utupë*. Em outros contextos, tal conceito pode se referir ao reflexo de uma pessoa (em um espelho, por exemplo), aos espectros dos seres em sua condição humano-animal do tempo mítico (estado que foi perdido, mas que pode ser restaurado e atualizado a partir do xamanismo) ou à imagem-essência de todo ser existente (um dos componentes da pessoa *yanomam*). Portanto, o conceito de *utupë* não pode ser reduzido à nossa noção de “imagem”, uma vez que designa mais que uma representação simbólica de uma realidade dada *a priori* (ALBERT, 2014, p. 240). A equivalência feita pelos Yanomam entre *utupë* e imagem seria, pois, mais um “equivoco” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004; 2015), não como erro de interpretação, mas como evidência de que “[...] há mais de uma interpretação em jogo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 91). Isto é, na comunicação pela diferença – na tradução – há sempre um equivoco envolvido, uma diferença de pontos de vista²².

Ademais, para Albert (2014, p. 241), a noção de imagem *yanomam* não é icônica²³ e compreende a um só tempo fenômenos visuais e ontológicos, cosmológicos e corporais. Como bem sintetiza Valentim (2014, p. 12), o conceito de *utupë* trata “[...] sempre de imagens, irredutivelmente múltiplas, inumeráveis, que atuam como ‘representantes’ ou donos (no sentido ameríndio do termo) daquilo que, sob a forma derivada da unidade linguístico-nominal, se limita a imitá-las”.

Vejamos agora um breve trecho da obra de Kopenawa e Albert sobre tal conceito:

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. São elas o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos. São essas imagens os animais de

²² Como alertou Viveiros de Castro (2015, p. 93): “[...] se o que equivoco não é erro, mas a forma mesma da positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas o unívoco, enquanto pretensão à existência de um sentido único e transcendente”. Refiro-me aqui à ideia de ponto de vista tal qual formulada pela teoria do perspectivismo ameríndio (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996, 2015, 2017).

²³ Inspirado pela semiótica peirceana, Eduardo Kohn (2013, p. 8) argumentou que a representação poderia ir, em verdade, além do convencional ou linguístico e poderia ser, portanto, mais que simbólica. Haveria, pois, duas modalidades de representação não simbólicas: a indexical e a icônica. A última envolveria signos que, de alguma maneira, partilhariam semelhanças com as coisas as quais representam, ou seja, a representação icônica implicaria, de certo modo, ausência ou ofuscamento da diferença entre o signo e o evento, coisa ou fenômeno que representa (Kohn, 2013, p. 31). Como alerta Viveiros de Castro (2006, p. 321), e pode-se observar na exposição de Kopenawa, a noção de *xapiri* faria referência a uma “multiplicidade virtual intensiva”, e, além disso, designaria a imagem, *utupë*, dos seres da floresta, que não poderia possuir aspecto icônico, uma vez que são “imagens não-representacionais, *representantes* que não são *representações*” (Viveiros de Castro, 2015, p. 325, itálicos do original). Isto é, tratar-se-ia de uma imagem não icônica, pois “não se assemelha àquilo que representa” (Valentim, 2018, p. 226).

caça de verdade, não aqueles que comemos! São como fotografias destes. Mas só os xamãs podem vê-las. A gente comum não consegue. Em suas palavras, os brancos diriam que os animais da floresta são seus representantes. [...]. No entanto, quando se diz o nome de um *xapiri*, não é apenas um espírito que se nomeia, é uma multidão de imagens semelhantes. Cada nome é único, mas os *xapiri* que designa são sem número. São como as imagens dos espelhos que vi em um dos hotéis onde dormi na cidade. Eu estava sozinho diante deles, mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas espalhadas neles. Assim, há um só nome para a imagem da anta *xama* enquanto *xapiri*, mas existem muitíssimos espíritos anta que chamamos de *xamari pë*. É assim com todos os *xapiri*. Há quem pense que cada um é único, mas suas imagens sempre são muito numerosas. Apenas seus nomes não o são. São como eu, de pé diante dos espelhos do hotel. Parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 116-117)

O conceito de *utupë* estaria, ainda, associado a um aspecto fundamental da cosmologia *yanomam*: à “triangulação ontológica” entre ancestrais animais, animais de caça e imagens xamânicas (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 621). Conforme o trecho reproduzido acima, o que os xamãs *yanomam* veem sob a forma de espíritos *xapiri* são, com efeito, as imagens dos seres da floresta – dos animais atuais –, estes, por sua vez, são imitações das imagens dos ancestrais míticos – as imagens vistas como espíritos pelos xamãs –, sendo os últimos, “imagens de si mesmos” (VALENTIM, 2018, p. 224). Haveria, pois, três modos de imagem na cosmologia *yanomam*: a mítica, a atual e a xamânica. Ora, se *utupë* também compreende a imagem-essência de todo ser existente – o que abrange humanos e não humanos, agentes míticos ou atuais –, a relação entre eles, argumentou Valentim (2018, p. 223), não é de semelhança por imitação, e sim de “dessemelhança por transformação espectral”. Isto é, os humanos e os animais atuais são os ancestrais míticos transformados.

Portanto, segundo o autor, a ideia de “espectralidade” estaria nesse caso ligada ao potencial transformativo que constitui todo agente cósmico. Em outros termos, *utupë* é a possibilidade de transformação dos seres. Além disso, ter/ser imagem – ser visto e ver – é, para os Yanomam, a condição fundamental para ser dotado de humanidade, ou seja, *utupë* é a subjetividade espectral de todo agente cósmico: “[...] os *xapiri*, em sendo imagens, são por isso mesmo sujeitos/pessoas” (VALENTIM, 2018, p. 227). Longe de esgotar a discussão quanto ao conceito *yanomam* de *utupë* – o que sua complexidade, por si só, já não permite – e as possíveis contribuições que os Yanomami possam vir a fornecer para o tema, vale reter, sobretudo, dois de seus aspectos aqui apresentados. Em primeiro lugar, que a noção de imagem na cosmologia *yanomam* está associada menos a uma ideia da unidade que da multiplicidade: quando se nomeia um espírito, uma imagem xamânica, não se designa um único agente, e sim uma infinidade de seres. Por fim, que ter/ser imagem corresponde, nesse contexto, a ser visto/ver.

Dadas as especificidades das relações entre os xamãs *yanomami* e seus *xapiri*²⁴, o ponto a se destacar nesse caso são as implicações da aproximação feita por Xavier entre a *imagem do povo* e seus representantes (a diretoria da AYRCA e as lideranças tradicionais). Pode-se insinuar que ele sugeriu que a AYRCA é um meio para tornar o povo *yanomami* visível,

²⁴ Sobre esse tema, ver Kopenawa e Albert (2015, p. 80-192), Taylor (1996) e Viveiros de Castro (2006). A respeito do processo de iniciação xamânica *yanomami*, mais especificamente, ver Kopenawa e Albert (2015, p. 132-155).

seja como unidade diante dos parceiros, seja na luta contra o garimpo e reivindicação de direitos diante do Estado: se sua imagem está com a associação, é ela que o torna visível no campo interétnico. Afinal, “*se [quem o representa] fica parado, o povo fica sozinho*”, ser visto/ver é uma condição para ser agente. Ademais, a ideia de multiplicidade compreendida pela noção de *utupë* aparenta ter aqui duas implicações. De início, à luz da filosofia política clastreana revisitada por Sztutman (2012), se nossas formas de representação tomam o corpo social como unidade, no caso *yanonamí*, já que a imagem faz referência sempre a uma infinidade de seres, o ‘povo’ também parece ser pensado menos como unidade do que como multiplicidade: de humanos, comunidades e, quiçá, de não humanos – os espíritos dos pajés. Enfim, não parece haver aqui uma única fonte/posição de liderança ou representatividade: a AYRCA e seus diretores formam conjuntamente com as lideranças tradicionais uma composição política. Passemos, pois a esse ponto.

Inspirado pela literatura melanesiana, Sztutman (2012) veio também sugerir que os personagens políticos ameríndios são menos figuras da unidade que da multiplicidade. Para o autor, as posições de liderança teriam diferentes procedências, “[...] sendo vários caminhos para a aquisição de prestígio e para a magnificação” (SZTUTMAN, 2012, p. 297). Isso implicaria a existência de formações políticas de escala variada, sendo o domínio político algo sempre em processo de construção. A partir da ideia de “fractalidade” elaborada por Wagner (1991), não haveria, nas socialidades indígenas, sociedade e nem indivíduo, mas pessoas fractais, singulares e coletivas simultaneamente. Nesse sentido, para Sztutman (2012), os líderes ameríndios seriam pessoas diferenciadas por sua escala, capazes de compreender mais relações que as demais – com o exterior humano e não humano –, seriam “sujeitos magnificados” que produzem agrupamentos e formas de individuação de coletivos.

No caso dos antigos índios Tupi da costa brasileira, segundo Sztutman (2012), a liderança dependia da ampliação das capacidades xamânicas e guerreiras, compreendendo, respectivamente, dois tipos de líderes, ou dois “sujeitos magnificados”, o Morubixaba e o Caraíba, que podiam ser concorrentes ou coincidentes. Ademais, o autor alerta que uma discussão da ação política ameríndia não pode tomar as formas de liderança como categorias de representação dispostas de antemão, já que elas não dizem respeito a unidades dadas, mas a “possibilidades de ação” (SZTUTMAN, 2012, p. 322). O interessante aqui, portanto, é pensar o domínio político a partir dessas ações que dão forma aos grupos.

Isso posto, minha hipótese é que no momento da elaboração do Projeto Yaripo, as lideranças tradicionais e os membros da AYRCA, como duas formas políticas distintas, eram também reconhecidos pelos Yanonamí como modos próprios de representação, uma vez que essas pessoas carregam consigo a *imagem do povo*, são *representantes* das comunidades e, portanto, dão forma ao grupo²⁵ – uma multiplicidade – nas viagens para divulgação do projeto de ecoturismo, nas reuniões externas com os parceiros ou em outras formas de diálogo com instituições estatais e distintas associações indígenas. No entanto, mais

²⁵ A ideia de “conter um coletivo” remete às relações de domínio e maestria na Amazônia, tal qual sugerido por Fausto (2008). Como aponta Sztutman (2012, p. 320): “[...] em suma, toda essa maestria não é senão uma noção cosmológica que influi sobre o plano sociopolítico, remetendo, em termos muito gerais, a essa ideia de ‘conter’ – apropriar-se ou dispor de – pessoas, coisas, propriedades e de constituir domínios, nichos, coletivos”. Entretanto, tal noção é por vezes referida em termos de filiação, relacionada às relações de parentesco. Dadas as limitações desta pesquisa, não abordarei o tema em maior profundidade.

que representatividade propriamente dita, como se pode ver nas reproduções das falas dos Yanomami nas reuniões ou nas comunicações pessoais de meus interlocutores, essas formas políticas eram (re)conhecidas – e requisitadas – através de suas ações, ações que são, tal como aponta Sztutman (2012), coletivizadoras: a proibição de entrada de garimpeiros nas comunidades, a reunião de mais parcerias e fontes de recursos, o envio de cartas para instituições externas. Ademais, os funcionários (homens ou mulheres) das instituições parceiras eram, comumente, referidos pelos Yanomami como lideranças ou *përiomi*, ou seja, *përiomi* do ISA, *përiomi* do ICMBio e assim por diante. O que também indica que, em um movimento inverso, as posições de representatividade dos parceiros eram traduzidas pela linguagem política local.

Certamente, tais ações também excedem a participação dos Yanomami no projeto de turismo: as lideranças que autorizam a construção de novas casas, a fundação de novas comunidades, a permanência de pesquisadores e pessoas de fora naqueles espaços, tal como atuam na resolução de conflitos intracomunitários e intercomunitários. Todavia, essas e outras questões, como as formas pelas quais os grupos e as lideranças se constituem, esbarram nos limites enfrentados pela etnografia e por este artigo, devendo ser abordadas futuramente. O ponto a se destacar aqui é que, nos desdobramentos do Projeto Yaripo, as lideranças tradicionais parecem atuar como “sujeitos magnificados”, isto é, personificam a agência e estendem sua capacidade de ação nas relações com o exterior – parceiros do projeto e outras instituições. Por outro lado, como sugeriu Carneiro da Cunha (2017, p. 329-330), muitos povos indígenas perceberam que a adoção de novas formas associativas consiste em um formato legal e eficiente para a reafirmação de representatividade e a reivindicação de direitos diante do Estado e outras instituições da sociedade nacional. Assim, os Yanomami parecem ver a AYRCA como um meio de se apresentar como unidade diante dos brancos, isto é, um meio de tornar o povo visível.

Além disso, como já mencionado, haveria ainda alguma relação de complementariedade entre as frentes de ação política Yanomami, a AYRCA e as lideranças tradicionais. Segundo Menezes (2010, p. 223):

[...] as principais incumbências da cúpula da AYRCA são: assessorar as lideranças tradicionais, levantar informações sobre as questões externas (convênios de saúde, pedidos de entrada em Terra Indígena, etc.), redigir documentos, planejar e promover as assembleias anuais. As lideranças tradicionais, ou tuxauas, diferentemente, são aqueles que detêm o poder de decisão, uma vez que todas as consultas são dirigidas a eles; são eles que promovem a paz interna, mediando conflitos e promovendo alianças; são eles que recebem os convidados e que fazem as divisões de presentes endereçados às comunidades e, principalmente, são eles que têm a legitimidade para publicamente invocar o conhecimento tradicional.

Porém, vale lembrar, como evidenciado na fala do conselheiro da AYRCA, que as lideranças não podem “ultrapassar a autonomia da associação”, ou seja, embora os tuxauas sejam seus *conselheiros*, o presidente e diretores demandam para si, por meio da AYRCA, essas ações coletivizadoras no trato com as instituições estatais. Ainda, se as ações da diretoria das associações e o empenho manifestado pelas pessoas nas reuniões eram voltadas para o combate ao garimpo, o fato de uma liderança ter ido “ao lado dos garimpeiros” não foi bem aceito pelos Yanomami. Embora a menção a conflitos entre

as associações e as lideranças tradicionais possa causar estranhamento, uma vez que o argumento aqui é que as atuações dessas diferentes posições se combinam de alguma forma, o ponto a enfatizar é justamente que nenhuma delas se mostra como meio único e unânime de atuação política e para a reivindicação de representatividade entre os Yanomami.

Retomando os argumentos clastreanos da teoria *contra o Estado* à luz das reflexões de Sztutman (2012, p. 36), as socialidades indígenas responderiam com “contrapoderes” à possibilidade de constituição de um dispositivo autônomo e transcendente anunciado como capaz de representar os homens e a sociedade. Nesse sentido, ao discutir a gestão indígena na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, Iubel (2015, p. 90) sugere que algumas contradições implicadas pela má avaliação local de um mandato estariam relacionadas ao acúmulo de “muito poder” ou à “ambição de poder” por parte do prefeito em questão, o que estaria associado à contaminação “por lógicas externas ou brancas” (IUBEL, 2015, p. 91), que seria mal vista pelos indígenas.

Longe de propor uma simples analogia entre as inquietações dos Yanomami com a liderança envolvida com o garimpo e o caso descrito por Iubel (2015), que consistiria em uma sobreposição de contextos distintos, procura-se evidenciar aqui as atualizações próprias às ações políticas *yanomami* para a gestão do Projeto Yaripo. Nesses termos, ao se deparar com forças externas que envolvem uma política representativa (as associações, cujas mobilizações abrangem eleições, assembleias e a formação de uma diretoria), os Yanomami também reinventam suas disposições: nem a AYRCA, como principal associação, nem as lideranças tradicionais constituem um “[...] aparelho transcendente e autônomo, que se promulga capaz de representar, de modo eficaz, todos (os homens) e o Todo (a Sociedade)” (SZTUTMAN, 2012, p. 36). O que se vê aqui é uma composição de posições pela qual diferentes sujeitos mobilizam ações coletivizadoras, fazendo do domínio político uma totalidade aberta sempre em transformação.

5 Considerações Finais

Antes de concluir, sublinho, novamente, que o argumento central deste artigo se baseia em uma hipótese preliminar a ser novamente verificada a partir de maior aprofundamento etnográfico. Nesse sentido, o intuito desta exposição foi o de apresentar uma possível compreensão a respeito da ação política *yanomami*, mobilizada por meio da disjunção de papéis entre as associações e as lideranças tradicionais, no diálogo com os parceiros, no combate ao garimpo e, de modo geral, na reivindicação de representatividade diante de instituições externas. Assim, vimos que as associações locais, AYRCA e AMYK, são os dispositivos operados pelos Yanomami para o gerenciamento do Projeto Yaripo. Mais que isso, elas são pensadas como mecanismos de atuação política em palcos de diálogo com instituições estatais, não governamentais e os parceiros do projeto, sendo a AYRCA o principal meio acionado pelos Yanomami para garantir sua representatividade – conceito que possui, aqui, como discutido, implicações muito particulares – frente ao Estado e à sociedade nacional, e a AMYK despontando como um dispositivo de afirmação política das mulheres nesses espaços (FERREIRA, 2017). Com efeito, observamos que

a elaboração do Projeto Yaripo constitui um momento singular para se pensar as ações políticas *yanomami*.

Notamos também que esses dois modos de atuação política não são os únicos que se fazem presentes, e sim que ambos se conectam, ainda, a um terceiro: as lideranças tradicionais. Além disso, argumentei que nenhum desses três dispositivos é pensado como aparelho autônomo capaz de representar todos e o todo, mas que formam, conjuntamente, uma composição de posições a partir das quais diferentes pessoas mobilizam certas “ações coletificadoras” (SZTUTMAN, 2012), sendo a AYRCA, nesse cenário, um meio para o povo *yanomami* se fazer visível diante dos parceiros e instituições externas. Ademais, observamos que essa “dupla articulação do novo discurso político indígena” (ALBERT, 2002), ou seja, a conexão entre os conhecimentos cosmológicos e os saberes dos brancos, ocorre, em Maturacá, de maneira distinta do que se passou no Demini, com Davi Kopenawa, como já havia sugerido Menezes (2010). Afinal, no caso de Davi, não havia uma associação criada pela proximidade com uma federação indígena, tal qual a FOIRN, como aconteceu em Maturacá, e, portanto, ambos os casos diferem desde o princípio.

Agradecimentos

Agradeço aos Yanomami de Maturacá pela hospitalidade e pelos ensinamentos durante o desenvolvimento de minha pesquisa. Ao meu orientador, Geraldo Luciano Andrello, agradeço pela criatividade e orientação cuidadosa ao longo desses anos. Agradeço também à minha companheira, Luisa Amador Fanaro, pela revisão e auxílio ao longo da escrita deste artigo. Por fim, agradeço aos revisores e aos pareceristas anônimos da *Revista Ilha* pelos comentários, críticas e sugestões, indispensáveis para o aprimoramento deste texto. Todos os equívocos e imprecisões são de minha responsabilidade.

Referências

- ALBERT, Bruce. **Temps du sang, temps des cendres**: representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie bresilienne). 1985. 852p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Université de Paris X, Paris, 1985.
- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. **Anuário Antropológico**, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, v. 89, p. 151-189, 1992.
- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (org.). **Pacificando o Branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Ed. UNESP, 2002. p. 239-274.
- ALBERT, Bruce. Os Yanomami e a terra-floresta. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 384-385.
- ALBERT, Bruce. Yanomami: retour sur image(s). **Fondation Cartier pour l'art contemporain**, Fondation Cartier, Paris, v. 2, p. 237-248, 2014.
- ALBERT, Bruce; LE TOURNEAU, François-Michel. Florestas Nacionais na Terra Indígena Yanomami – Um Cavalo de Troia Ambiental? In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 372-383.

- ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**, São Paulo: Ed. Ubu, 2017 [2009].
- COUTINHO JÚNIOR, Walter. Yaripo: turismo, garimpo e agências do Estado na terra indígena Yanomami e no parque nacional Pico da Neblina. **Inquéritos Civis Públicos n. 1.13.000.000686/2003-86 e n. 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, 2013.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 12, n. 2, p. 329-366, 2008.
- FERREIRA, Maryelle I. M. **“Mulheres Kumirâyôma”**: uma etnografia da criação da Associação de Mulheres Yanomami. 2017. 207f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.
- GALLOIS, Dominique T. Os Wajãpi em frente da sua cultura. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, IPHAN, Rio de Janeiro, v. 32, p. 110-129, 2005.
- GODELIER, Maurice; STRATHERN, Marilyn (org.). **Big men and great men**: personifications of power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- GOULART, Leon Terzi. **Os Yanomami e o Projeto Yaripo**: transformações e turismo em Maturacá. 2020. 229f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020.
- IUBEL, Alice F. Gestão indígena na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira: alianças, expectativas e transformações políticas. **R@U: Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, UFSCar, v. 7, n. 2, p. 79-97, 2015.
- KELLY, Jose Antonio. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana**, Rio de Janeiro, UFRJ, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.
- KELLY, Jose Antonio. On Yanomami ceremonial dialogues: a political aesthetic of metaphorical agency. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, Société des Américanistes, v. 103, n. 1, p. 179-214, 2017.
- KOHN, Eduardo. **How forests think**: toward an anthropology beyond the human. Berkeley: University of California Press, 2013.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [2010].
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, UFRJ, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- MENEZES, Gustavo Hamilton. **Yanomami na encruzilhada da conquista**: Contato e Transformação na fronteira amazônica. 2010. 249f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2010.
- RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- SMILJANIC, Maria Inês. Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri: o impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, Société des Américanistes, v. 88, p. 137-158, 2002.
- SMILJANIC, Maria Inês. À sombra do Pico da Neblina. In: RICARDO, Fany (org.), **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 368-371.

- STRATHERN, Marilyn. One man and many men. *In*: GODELIER, Maurice; STRATHERN, Marilyn (org.). **Big men and great men**: personifications of power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 197-214.
- SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Edusp, 2012.
- TAYLOR, Kenneth. A Geografia dos Espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais. *In*: LANGDON, Esther-Jean (org.). **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996. p. 117-152.
- VALENTIM, Marco Antônio. A sobrenatureza da catástrofe. **Landa**, Florianópolis: UFSC, v. 3, n. 1, p. 3-25, 2014.
- VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundandidade e sobrenatureza**: ensaios de ontologia fundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, UFRJ, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití**, [s.l.], v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Floresta de cristais: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, USP, v. 14, n. 15, p. 319-338, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015 [2009].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Ed. Ubu, 2017 [2002].
- WAGNER, Roy. The fractal person. *In*: GODELIER, Maurice; STRATHERN, Marilyn (org.). **Big men and great men**: personifications of power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 159-173.
- WAGNER, Roy. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? **Cadernos de Campo**, São Paulo, USP, v. 19, n. 19, p. 237-257, 2010 [1974].

Leon Terci Goulart

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Atualmente, é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da mesma instituição, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo número 2020/09294-0. Realiza pesquisa com os Yanomami da região de Maturacá, São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, desde 2017.

Endereço profissional: Rod. Washington Luiz, s/n, Monjolinho, São Carlos, SP. CEP: 13565-905.

E-mail: leontgoulart@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9591-198X>

Como referenciar este artigo:

GOULART, Leon Terci. A “imagem do povo”: representatividade e multiplicidade nas (cosmo) políticas Yanomami. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 1, e78752, p. 233-255, janeiro de 2022.