



+2,611, -63,89. Montanhas. Folha de ouro sobre base de madeira, 14 x 14 cm. Fonte: autor, 2017

Aquilo que o olho de branco urbano não vê, não existe

Thiago Magri Benucci*

Orientadores: Profa. Dra. Marianna Boghosian Al Assal (EC) e Prof. Dr. Pedro Cesarino (FFLCH-USP)
Pesquisa de Iniciação Científica desenvolvida entre 2015-2016 com financiamento FAPESP/ Pesquisa desenvolvida como Trabalho de Conclusão de Curso junto à Escola da Cidade em 2016

“Segundo os Yanomami a floresta está viva e sua beleza, sua calma e seu silêncio não são sem razão. É através do intenso trabalho dos espíritos auxiliares *xapiri*, concebidos como verdadeiros ‘donos’ e ‘pais’ da floresta, que seus ciclos permanecem regrados e sua riqueza e fertilidade contínua beneficiando-lhes. Além do mais, são os *xapiri* que protegem os Yanomami e a terra-floresta de todas as coisas ruins, os seres maléficos *ně wari* e os espíritos da epidemia *xawarari*. Segundo Kopenawa, a floresta só ‘parece estar quieta e nunca mudar porque os *xapiri* a protegem com coragem, empurrando para longe dela o vendaval *Yariporari*, que flecha com raiva suas árvores, e o ser do caos *Xiwãripo*, que tenta continuamente fazê-la virar outra’ (Kopenawa; Albert, 2015, p. 468).

What the urban white man’s eye doesn’t see, does not exist

“According to the Yanomami, the forest is live and its beauty, its calm and its silence are not without reason. It is through the intense work of the auxiliary spirits *xapiri*, conceived as true ‘owners’ and ‘parents’ of the forest, that its cycles remain regimented and its wealth and continuous fertility benefit them. Moreover, it is the *xapiri* who protect the Yanomami and the forestland from all evil things, the evil beings *ně wari*, and the spirits of the *xawarari* epidemic. According to Kopenawa, the forest only seems to be quiet and never change because the *xapiri* protect it with courage, pushing the windstorm *Yariporari* away from it, from throwing arrows at its trees, and from the being of chaos *Xiwãri-po*, who continually tries to make it turn into another’ (Kopenawa, Albert; 2015, p 468).

Lo que los ojos del hombre blanco urbano no ve, no existe

“Según los Yanomami, la selva esta viva y su belleza, calma y silencio tienen su razón. Los ciclos naturales permanecen reglados y su riqueza y fertilidad siguen beneficiando a todos debido al intenso trabajo de los espíritus *xapiri*, concebidos como los verdaderos “señores” y “padres” de la selva. Además, son los *xapiri* que salvaguardan los Yanomami y la tierra-selva de los seres maléficos *ně wari* y de los espíritus *xawarari*. Según Kopenawa, la selva “parece estar quieta y nunca cambiar, porque los *xapiri* la protegen con coraje, lanzando para lejos las tormentas *Yariporari* que flechan con rabia sus árboles, y el señor del caos *Xiwãripo* que intenta continuamente cambiarla” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 468).

* Possui graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Escola da Cidade - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (2016).



+2,611, -63,89. Caminhos. Folha de ouro sobre base de madeira, 14 x 14 cm. Fonte: autor, 2017

Floresta

Segundo as narrativas míticas yanomami, o demiurgo Omama é considerado o agente responsável pela construção e constituição da atual floresta após o cataclismo primeiro que originou o presente estado do cosmos. Com a queda do céu, em tempos imemoriais, o antigo patamar celeste teria se tornado o atual patamar terreno e, segundo o líder e xamã yanomami Davi Kopenawa, esta nova floresta deveria, então, ser feita de maneira mais “sólida”, a fim de evitar uma nova catástrofe de proporções cósmicas. Com este fim,

Omama fixou a imagem utupë [conceito yanomami entendido como imagens essenciais dos tempos primeiros, formas primordiais] dessa nova terra e esticou-a aos poucos, cuidadosamente, do mesmo modo como espalhamos o barro para fazer placas de cerâmica mahê [placa circular utilizada para assar beijus de mandioca]. [...] Depois, para evitar que desabasse, plantou nas suas profundezas imensas peças de metal, com as quais também fixou os pés do céu. Sem isso, a terra teria ficado arenosa e quebradiça e o céu não teria permanecido no lugar. [...] Finalmente, assentou as montanhas na superfície da terra, para evitar que as ventanias de tempestade a fizessem tremer e assustassem os humanos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 81)

Isto, pois os planos que compõem o universo, segundo as narrativas que compõem a cosmologia yanomami, não são e não se tornaram estáticos após este cataclismo primevo, e estão sujeitos a novas quedas do céu e a outras reconfigurações possíveis.

Assim, tendo em vista a manutenção do cosmos de nosso tempo, é tarefa do xamã mobilizar seus espíritos auxiliares xapiri – isto é, seres que contêm as imagens essenciais utupë dos seres humanos-animais dos tempos primeiros, sua essência vital e sua forma mítica primordial, podendo ser evocados pelo xamã durante seus processos de cura e de mediação cosmopolítica – a fim de “segurar o céu”: “Nossos xamãs mais antigos sabem tudo isso. Sempre que o céu começa a tremer e ameaçar arrebentar, enviam sem demora seus xapiri para reforçá-lo. Sem isso, o céu já teria desabado de novo há muito tempo!”(KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 195). Logo, ao enviarem seus xapiri “para reforçá-lo” reproduzem, de modo simbólico, o ato de Omama, construtor primeiro do universo,

tomado na narrativa de Kopenawa como uma espécie de arquiteto-demiurgo: “Foi Omama que fez o projeto, como dizem os brancos. Pensou no melhor modo de torná-lo sólido e introduziu em todo o céu varas de seu metal, que enfiou também na terra, como se fossem raízes” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 195). Os atos constitutivos e construtivos de Omama continuam, naturalmente, estendendo-se às mais variadas espécies e seres que compõem o cosmos e a floresta, até a “criação” dos brancos e dos atuais Yanomami, mas isso é outra história.

Com a completa execução do “projeto” da floresta, constituiu-se, assim, o espaço conhecido pelos Yanomami como urihi a, isto é, a terra-floresta yanomami. A concepção nativa da floresta e do espaço que a compõe difere substancialmente das concepções e teorias ecológico-científicas, a começar pela palavra e a ideia de urihi a, que remetem tanto à floresta, a terra que a suporta (no sentido de seu patamar terreno, composto pelo antigo céu) quanto à parte daquilo que entendemos por natureza. Além disso, carrega em si noções mais abrangentes de terra e território, termos e temas correntes nas lutas políticas e conferências ambientais. A tradução feita por Kopenawa e Albert, portanto, contempla este valor mais amplo do termo, por meio do vocábulo composto “terra-floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Atualmente, o território ocupado pelos Yanomami abrange aproximadamente 192 mil km² de floresta tropical contínua, no oeste do maciço guianense, em ambos os lados da fronteira entre o Brasil – entre as bacias do Alto Rio Branco e do Rio Negro, em sua margem esquerda – e a Venezuela – entre as bacias do Alto Orinoco e Cassiquiare. A população yanomami total é estimada em 36.000 pessoas, distribuídas em mais de 600 aldeias. No Brasil, os Yanomami somam aproximadamente 22.000 pessoas, distribuídas nas mais de 250 aldeias da Terra Indígena Yanomami – a maior Terra Indígena do país, demarcada e homologada pelo governo brasileiro por intermédio de um decreto presidencial assinado em 25 de maio de 1992 –, com área aproximada de 96.650 km² (um pouco maior do que Portugal, com aproximadamente 92.152 km²), entre os estados de Roraima e Amazonas. Dentre as mais de 600 aldeias, o etnônimo e a família linguística Yanomami, na verdade, conforma um conjunto cultural e



+2,611, -63,89. Clareiras. Folha de ouro sobre base de madeira, 14 x 14 cm. Fonte: autor, 2017

linguístico composto de cinco subgrupos de línguas aparentadas e parcialmente inteligíveis entre si, com diferentes costumes, conhecimentos, concepções e construções, apesar de contarem com uma matriz cultural e linguística comum. Neste ensaio, utilizaremos termos na língua yanomam, um dos cinco subgrupos linguísticos (as demais línguas são yanomami, sanumá, ninam e ãaroamê), exceto quando for indicado.

Segundo os Yanomami, a floresta está viva e sua beleza, sua calma e seu silêncio não são sem razão. É por meio do intenso trabalho dos espíritos auxiliares xapiri, concebidos como verdadeiros “donos” e “pais” da floresta, que seus ciclos permanecem regrados e sua riqueza e fertilidade contínua, lhes beneficiando. Além do mais, são os xapiri que protegem os Yanomami e a terra-floresta de todas as coisas ruins, os seres maléficis *nê wari* e os espíritos da epidemia *xawarari*. Segundo Kopenawa, a floresta só “parece estar quieta e nunca mudar porque os xapiri a protegem com coragem, empurrando para longe dela o vendaval *Yariporari*, que flecha com raiva suas árvores, e o ser do caos *Xiwãripo*, que tenta continuamente fazê-la virar outra” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 468).

Nesse intenso intercâmbio entre humanos e não humanos que constitui a concepção e a população da terra-floresta yanomami, o trabalho dos xamãs é vital. São estes que, incumbidos de proteger a floresta construída por Omama, fazem os xapiri “descer” e “dançar”, a fim de defender a floresta dos seres maléficis, da fome, da escuridão e de uma nova queda do céu: “Os brancos acham bonita a natureza que veem, sem saber por quê. Nós, ao contrário, sabemos que a verdadeira natureza é tanto a floresta como as multidões de xapiri seus habitantes” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 476). Não é, entretanto, exatamente em meio à mata onde habitam a intensa multiplicidade dos seres-imagem dos tempos primeiros, os xapiri. Segundo os Yanomami, os xapiri livres – quer dizer, antes de serem convocados pelos xamãs e se tornarem seus espíritos auxiliares – residem nas montanhas e em suas paredes rochosas, assentadas no solo da floresta durante a fuga e o desaparecimento mítico do demiurgo Omama. Como complementa Kopenawa,

Os xapiri, apesar de serem sem número, habitam todos no topo dos morros e das montanhas. É a 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. Omama as criou para isso. São muito valiosas para nós. 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 *yãkoana* para chamá-los e fazê-los dançar. [...] Omama assentou essas montanhas sobre a terra para firmá-la e para os xapiri nelas morarem. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 118-119)

Caminhos

Além dos inúmeros caminhos percorridos pela multiplicidade intensiva de seres e espíritos xapiri, que habitam as montanhas e serras rochosas que constituem a terra-floresta yanomami, as trilhas na mata abertas a facão e terçado exprimem um instigante testemunho pedestre da intensa e vital movimentação e do amplo conhecimento e domínio da floresta por esta sociedade. Os Yanomami desenvolveram, ao longo de sua história, um sistema social, político, econômico e arquitetônico que privilegia a dispersão territorial. Além do intenso e rotineiro trabalho dos xamãs e seus espíritos auxiliares para proteger a terra-floresta do caos e da fome, a própria dispersão territorial e a forma pelo qual o território e as aldeias são ocupados e construídos evita a excessiva concentração demográfica e o esgotamento dos recursos naturais necessários para a subsistência local.

“Urihi hamipëma kipahuhëri!” (em Yanomami) era uma frase-chamado que constantemente escutava entre os Yanomami, direcionadas a mim ou a outros, ecoando pelas casas das aldeias em que estive às margens do Rio Marauiá, afluente do Rio Negro, “próximo” (em relação à escala do gigantismo amazônico) da cidade de Santa Isabel do Rio Negro e da divisa com a Venezuela. Isso significa, basicamente, “vamos ir para a floresta!”, isto é, “vamos seguir por um dos muitos caminhos que irradiam a partir da clareira que contém a casa-aldeia, adentrar a mata por quilômetros a fio – e, no meu caso, nos perdermos e nos acharmos, repetidas vezes, em um ciclo que tem como início e fim a saída ou chegada de volta à aldeia –, a fim de: coletar madeira para uma determinada construção ou produção de certo artefato,

coletar lenha, coletar palha para cobrir ou revestir certa casa, coletar frutos e alimentos no mato (açai, bacaba, palmitos, mel etc), ir à roça ou simplesmente sair para caçar”. Nesta região, em que as aldeias situam-se atualmente na beira do rio, não são mais comuns as antigas expedições e viagens a pé para os povoados vizinhos, sendo estas, via de regra, as trilhas mais longas e extensas. No entanto, tais caminhos são plenamente conhecidos, embora atualmente substituídos pela navegação rio acima e rio abaixo em barcos a motor.

Além de úteis e resolutos, a intensa profusão de caminhos pela floresta revela uma intrincada cartografia cultural, composta de inúmeros pontos e linhas, ligando espaços importantes e reconhecidos, em sua maioria, por topônimos próprios. No entanto, em seus intervalos e entremeios reside a floresta potencialmente violenta e agressiva, palco da ação de inúmeros seres maléficos, animais ou sobrenaturais, contra os caminhantes. Entre os Yanomami, por exemplo, é marcante e categórica a série de proibições as quais todos deveriam obedecer – embora situadas mais no campo das ressalvas e orientações do que da ordem e regra. Ao entardecer ou ao pressentir a ocorrência de fortes chuvas, por exemplo, não seria recomendável, e muito menos desejável, permanecer em meio à floresta, pois é nestes momentos que os animais e seres maléficos costumam “atacar”. Neste caso, o recomendável é retornar à aldeia, onde o calor das fogueiras é capaz de afastar os seres indesejáveis, configurando, assim, o espaço seguro do meio doméstico. Um breve excerto de um relato de Kopenawa, sobre os perigos potenciais da floresta e sobre os locais de morada e ataque dos seres maléficos *në wãri*, revela uma ideia intrigante sobre os vazios entre os caminhos e os limites destes: “Suas casas estão em lugares da mata aonde nossos caminhos nunca vão e no fundo dos rios e dos lagos. São tão numerosos quanto os xapiri e ficam tanto quanto eles com raiva dos brancos que devastam seus caminhos e acabam com os animais de que se alimentam” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 476). Logo, nos intervalos entre as inúmeras trilhas (ora retílineas, ora circulares, no sentido de descrever um circuito), roças e casas, lugares e pontos geográficos ou hidrográficos conhecidos e constantemente visitados, reside a mata fechada *urihi komi*, e é especialmente nesses locais que a possibilidade de encontrar seres maléficos e patogênicos se acentua. Ademais, do ponto de

vista do manejo florestal, esses pontos são centrais e vitais para o restabelecimento da vegetação e dos animais de caça, fundamentais, portanto, para a manutenção da vida e da subsistência em meio à floresta.

Os caminhos abertos a facão ou terçado, acentuados e mantidos pelos muitos passos ágeis e intermitentes de quem ali circula, uma vez abandonados, são rapidamente consumidos pela floresta que os delimita. Dessa forma, as trilhas pela mata nascem, vivem e morrem, ao mesmo tempo em que os interesses e vínculos de seus caminhantes com determinado espaço ou destino. Enquanto o caminho que liga uma aldeia à outra pode durar e ser continuamente percorrido durante muitos anos, os caminhos de coleta de madeira e palha, por exemplo, podem rapidamente desaparecer ou ainda serem transformados em caminhos de caça, ampliados, conectados ou desviados.

Por sua natureza efêmera com inúmeras conexões e derivações, por meio de rotas tortuosas e orgânicas e sua sutil demarcação beirando o invisível ou imperceptível, os caminhos exigem do caminhante não só o apreender a andar, mas o apreender a olhar. Se ao rés do chão os caminhos se deixam ver, do alto de um avião ou de um satélite os caminhos são perfeitamente invisíveis. Sombreados pelas copas das grandes árvores, as trilhas serpenteiam no solo aproveitando os trechos com vegetação de menor porte, plantas rasteiras, rastros de animais e, em muitos casos, o entorno ou mesmo o próprio leito dos igarapés em meio à floresta. Aliás, é esta rede hidrográfica, composta de rios e igarapés, que constitui uma das referências espaciais das mais fundamentais para os deslocamentos yanomami, entrelaçando-se, em muitos pontos, aos caminhos trilhados na floresta.

Alcida Rita Ramos aventa uma hipótese extremamente provocante, promovida por uma cartografia do futuro, em que toda a teia de caminhos – principais e secundários, atuais e antigos – abertos e trilhados pelos Yanomami, desde a ocupação primeira na Serra Parima, sejam grafados em um imenso mapa de rotas pedestres. Para a infeliz surpresa dos militares e engravatados míopes do Estado e do agronegócio, referindo-se ao âmbito das discussões em torno da demarcação ou não da Terra Indígena Yanomami entre os anos 1980 e 1990, este dado geográfico e gráfico seria capaz de fazer cair por terra a ideia falaciosa do “vazio demográfico” da

Amazônia profanada por tais sujeitos:

Se, por um passe de mágica – ou extraordinário avanço tecnológico – todas as trilhas já abertas em terra yanomami durante os séculos de sua ocupação viessem à tona e novamente se tornassem visíveis, teríamos um mapa viário dos mais densos e intrincados, mostrando um retrato fidedigno de todas as rotas ligando todas as roças, todas as aldeias e todos os acampamentos sazonais, passados e presentes, numa estonteante profusão de indícios gráficos da eficiência talvez milenar com que os Yanomami vêm ocupando a parte ocidental da região das Guianas. [...] Dizem que é um desperdício “dar” tanta terra a tão poucos índios que, além do mais, não a ocupam toda, que não sabem explorar os seus recursos naturais e que são até responsáveis, mesmo que indiretamente, pela penúria de legiões de brasileiros desvalidos e sem terra. Em suma, está aí exposta a epítome da soberba “civilizada”: aquilo que o olho de branco urbano não vê, não existe. (RAMOS, 2008, p. 105)

Poderíamos, ainda, ampliar a cartografia imaginária proposta por Ramos, no caso de esta ainda não ser o bastante para convencer os partidários do dito “vazio demográfico”. Seria possível supor, neste mesmo passe de mágica, um hipotético mecanismo “tecnoxamânico GPSri” – nota-se que o sufixo -ri em yanomam (como em xapiri, por exemplo) indica algo extraordinário, não humano, superlativo, supernatural ou de extrema intensidade –, que captasse a demografia, os caminhos, as clareias e as casas humanas e não humanas dos inúmeros seres visíveis e invisíveis (ao menos aos olhos da gente comum, distintos dos xamãs yanomami, mediadores entre mundos por excelência) que habitam e circulam pela terra-floresta yanomami, demonstrando simbolicamente – e no caso da hipótese proposta, metaforicamente – como cada centímetro não só foi, ou é, concebido, como também habitado, transformado, construído, remexido e, sobretudo, conhecido.

Poderíamos pensar, então, em um paralelo com uma reflexão proposta por Claude Lévi-Strauss – embora originalmente este último tenha se referido a classificações taxonômicas etnozoológicas e etnobotânicas –, em que tais conhecimentos – e, neste caso, inclusive, tais formas de ocupação e manejo sistemático do território – talvez não sejam função apenas de sua utilidade prática. Como observamos, tais intervalos não são desconhecidos a ponto de configurarem vazios absolutos; pelo contrário, sabe-se o que

de lá pode se esperar, sabiamente preferindo evitá-los, seja do ponto de vista do ataque dos espíritos maléficos ou da ecologia e regeneração da fauna e flora. Assim, parafraseando e adaptando Lévi-Strauss:

De tais exemplos, que se poderiam retirar de todas as regiões do mundo, concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais [além dos caminhos e do próprio território, a terra-floresta neste caso] não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 25)

Logo, o amplo conhecimento da floresta e de seus habitantes – dos frutos e da caça aos espíritos maléficos e patogênicos –, e a rede de caminhos que a compõem, extrapolam o plano de ordem prática, correspondendo essencialmente a exigências intelectuais em torno da preocupação de estabelecer certa ordem no universo – de certo modo, assim como as tarefas construtivas de outrora por parte do demiurgo Omama –, de diferenciar o caminho da mata fechada, o acessível do resguardado, o selvagem e o perigoso do familiar e do doméstico.

Clareiras

Entre a intrincada rede de caminhos que adentram a mata, ocultos pelo imenso manto verde das copas das árvores, uma constelação de clareiras irrompem e pontuam a paisagem da terra-floresta yanomami. Assim como os caminhos – assim como as estrelas, insistindo na metáfora astronômica –, as clareiras “nascem”, “vivem” e “morrem”. Seu “nascimento” e sua “vida” variam de acordo com sua função, seja ela uma clareira aberta para constituir uma roça, um pequeno acampamento ou uma aldeia. Já a sua “morte” é evidente: uma vez abandonada, a clareira será prontamente retomada pela floresta em regeneração, bastando poucos anos para estar tomada de capoeira (vegetação secundária). Cada clareira que se abre e que se fecha é um registro e um marco sendo produzido.

Podemos, então, compreender as clareiras como pequenas transformações temporárias da floresta, por meio da mesma perspectiva efêmera das trilhas e caminhos – cuja existência está sujeita aos desejos e necessidades de seus caminhantes. No entanto, em oposição aos caminhos, pelo próprio conceito e significação

do termo, as clareiras implicam luz, abertura e claridade. A clareira é, então, constituída do vazio, feito da ausência plena ou parcial da floresta, e habitada pela luz e pela claridade. Na claridade da clareira manifesta-se o princípio do abrigar e do habitar, situando este espaço em um limiar entre as noções do doméstico – do que lhe é familiar, relativo ao lar – e do adventício – daquilo que vem de fora, selvático, estrangeiro, outro. Apesar de produzida entre o ordenado (da construção ou da agricultura) e o desordenado (da floresta e dos não humanos, visíveis ou invisíveis), a clareira permanece invariavelmente nem fora e nem além, mas dentro da floresta, contida por ela e imersa em tal nível, que é como se fosse feita dela própria. Assim, simplesmente, não há clareira sem floresta. Caso contrário, tratamos de outra coisa, outro assunto, não mais uma clareira, mas algo mais próximo de um terrain vague – utilizando-me da expressão e do conceito do urbanista catalão Ignasi de Solà-Morales (2002) –, tal como é amplamente cultivado pelo mais caro prazer dos ruralistas e agroempresários nacionais, preocupados com o desenvolvimento da nação.

Na abertura de uma clareira para a implantação de uma nova aldeia, em contraponto à megalomania desenvolvimentista do agronegócio e das grandes obras, – segundo o caso que observei durante a construção da aldeia yanomami de Monoweï – as roças são como marcos primeiros, circunscrevendo e definindo os limites da fronteira entre clareira e floresta, doméstico e silvestre. Antes mesmo de se iniciar o processo de construção das casas, com o centro da clareira ainda parcialmente limpo, as roças são abertas entre o limite externo da circunferência que conforma a clareira da aldeia – a floresta – e a periferia das casas, calculando-se um distanciamento aproximado entre esses dois pontos equivalente à altura de uma árvore de grande porte, a fim de evitar transtornos e acidentes em uma eventual queda ou derrubada. As roças são, então, formadas por parcelas derrubadas da floresta, mas não plenamente limpas, permanecendo em algumas áreas os troncos e resíduos da vegetação cortada para, em seguida, serem queimadas – esta técnica é conhecida, e amplamente utilizada por populações indígenas, ribeirinhas e quilombolas, como agricultura de coivara. Ao se mudarem, portanto, os moradores contam também com uma ampla oferta de lenha disponível no entorno imediato da aldeia, ou mesmo dentro de seu

pátio interno, enquanto este não se encontra plenamente limpo, em decorrência do árduo trabalho que isto exige em paralelo à construção das casas.

Embora se procure abrir as clareiras das aldeias em regiões que não contenham muitas árvores de grande porte – além de suficientemente planas para conter todas as casas idealmente no mesmo nível –, o trabalho de limpar completamente toda a vegetação que estava ali presente – no caso da aldeia Monoweï, o pátio central contava com diâmetro de aproximadamente 70 metros, comportando cerca de 30 casas ao seu redor – pode levar certamente algumas semanas, em regimes de mutirão. Durante a construção das casas em Monoweï, entretanto, enquanto os jovens e adultos, sobretudo homens, trabalhavam na construção das casas, as atividades diárias dos mais idosos concentravam-se neste árduo trabalho feito com extremo cuidado: limpar a área defronte a casa, de cócoras, apenas com as mãos e a ajuda de um facão ou de um machado para os troncos e raízes maiores, removendo toda a “sujeira”, colocando-a em paneiros trançados de palha e despejado-a nos fundos das casas, de modo a deixar a terra exposta e, progressivamente, a limpar o pátio por completo. Com a ajuda de uma enxada, utilizada de pé ou mesmo de cócoras, e com as próprias mãos, os idosos ao mesmo tempo trabalham para nivelar o pátio, arremessando porções de terra para as áreas mais baixas, que normalmente sofrem alagamentos com as fortes chuvas. A transformação da clareira em pátio é vagarosa, mas constante. Pouco a pouco, mão a mão, ela se aproxima de seu aspecto ideal: limpa, plana e lisa o suficiente para se jogar futebol sem machucar os pés. Com a terra batida e prensada, após sucessivas pisadas, e quase que esbranquiçada de tão seca (por conta do calor intenso quase que diário), é como se pudesse refletir o brilho e a luz do sol.

Talvez pudéssemos compreender os ideais estéticos de limpeza e planificação que guiam cotidianamente as muitas mãos dos trabalhadores, os quais se empenham de cócoras – com atenção e dedicação absoluta – na limpeza da clareira e do pátio, por meio da forma pela qual são concebidos, segundo relatos de Davi Kopenawa, os caminhos e os próprios pátios da moradas dos xapiri. Segundo líder indígena, os xapiri, ao se deslocar pela floresta, “cintilam como estrelas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 113) e dançam sobre caminhos luminosos e

reluzentes, sem que seus “pés” toquem a sujeira do chão da floresta:

Os xapiri nunca se deslocam pela terra. Acham-na suja demais, coberta de detritos e excrementos. O solo sobre qual dançam parece vidro e brilha com uma luz deslumbrante. É feito do que nossos maiores chamavam de mireko ou mirexi. São objetos preciosos que só eles têm. São resplandecentes e transparentes, mas muito sólidos. Os brancos diriam que são espelhos. Mas não são espelhos para se olhar, são espelhos que brilham [Os termos mireko e mirexi designam os espelhos dos xapiri, concebidos como superfícies que refletem luz, enquanto os espelhos industriais são designados por mirena, sendo estes superfícies que produzem imagens; em outras palavras, os primeiros produzem reflexão difusa e não especular]. Omama também os colocou acima da terra no primeiro tempo, para que os espíritos pudessem ali executar suas danças de apresentação. Enfeitou-lhes a superfície fulgurante com desenhos de pele de onça. Com o urucum dos xapiri, traçou também fileiras apertadas de pontos e traços pequenos, linhas sinuosas e círculos. Por fim, adornou-a de penugem branca. Esses espelhos cobrem a floresta desde o primeiro tempo, e os espíritos se deslocam sobre eles sem parar, brincando, dançando ou guerreando. Foi nesses espelhos que vieram à existência e é deles que descem em nossa direção. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 119)

Essas superfícies exemplares, límpidas e resplandecentes é onde Omama teria criado os xapiri, e onde o filho de Omama teria se tornado o primeiro xamã yanomami. Segundo Kopenawa, esta região se localiza geograficamente para além das terras altas do Rio Parima – as quais tanto os Yanomami quanto as fontes mais antigas consideram como o centro histórico e demográfico do território yanomami –, e lá ainda se encontram esses grandes espelhos ancestrais. O mais interessante, no entanto, é a relação que Kopenawa delinea, no decorrer do relato, justamente entre os espelhos dos espíritos e as clareiras e o pátio da aldeia:

Assim, há vastos espelhos-pais [i.e., ancestrais] no meio, com outros menores ao redor, espalhados como clareiras, onde os xapiri fazem paradas para se enfeitarem, antes de começar suas danças de apresentação. [...] Gente comum não vê os espelhos, mas para os xapiri eles são tão visíveis quanto é para nós a praça central de nossa casa! Cobrem a floresta em toda a sua extensão, e nós, humanos,

vivemos no meio deles. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 120)

Assim, os espelhos pelos quais os xapiri dançam e circulam, não só estão em contato com as clareiras e os pátios das casas, por meio da mediação do xamã, como em uma relação de correspondência, em que estão para esses assim como as clareiras estão para os Yanomami: espaços do circular e do habitar, em meio à floresta e na praça central de suas casas, visíveis por todos e idealmente limpas, límpidas e iluminadas, e, enfim, cotidianamente palco de conflitos, festas, cantos, danças e partidas de futebol.

Espalhadas e dispersas, como os espelhos dos espíritos, estendendo-se por toda a floresta, as clareiras e as roças penetram mata adentro. Com o passar dos meses e anos, ao reduzir a produtividade das roças próximas às casas, outras são abertas em novas clareiras em meio à floresta, conectadas à aldeia através de uma série de caminhos partindo, no geral, do fundo das casas. Em um dado período, no entanto, uma família pode, inclusive, simultaneamente contar com algumas roças produtivas, em estágios distintos. Afinal, uma roça velha não é estritamente uma roça improdutiva, pois algumas espécies – como a pupunheira, por exemplo – demoram vários anos para crescer, amadurecer e produzir. Em poucos anos, uma roça já perdeu muito de sua produtividade e, nesse momento, ervas daninhas começam a retomar aquele espaço, dando os primeiros indícios da regeneração da floresta. Em muitos casos, aliás, o motivo central da mudança de aldeia e de região é o baixo nível de produtividade das roças no entorno e nos arredores daquelas casas. Os sítios disponíveis para a abertura de novas roças, todavia, começam a ficar muito distantes, e quando os sítios anteriormente cultivados deixam de ofertar boas colheitas, novas regiões são prospectadas para a abertura de uma nova clareira, novas roças e a construção de uma nova aldeia, geralmente num raio de uma dezena de quilômetros da anterior.

Mesmo que a mobilidade das comunidades yanomami tenha diminuído consideravelmente – em um primeiro momento, num passado relativamente remoto e ao longo da história de contatos com grupos vizinhos (com a passagem de uma subsistência quase totalmente baseada em coleta de espécies silvestres para uma alimentação dependente de espécies cultivadas) e, em um segundo momento, com a intensifica-

ção e o estabelecimento do contato com os brancos (dos quais ficaram cada vez mais dependentes de serviços de saúde, indigenistas, missões religiosas, além de produtos e objetos manufaturados), resultando em níveis maiores crescimento populacional e de sedentarização (especialmente no que tange à mudança e ao deslocamento dessas comunidades) –, há ainda uma intensa mobilidade pelo território. Se considerarmos a imensa profusão de caminhos (conhecidos e trilhados) e as roças e clareiras (ocupadas ou abandonadas), se fizéssemos uma simples estimativa, um cálculo ou mesmo um “mapeamento de botequim”, claramente teríamos representado, de modo aproximado, o amplo domínio, conhecimento e interferência no território realizado pela sociedade yanoamami (e, potencialmente, das sociedades ameríndias como um todo, ou mesmo da Amazônia e do território nacional). Apesar de possuírem sistemas agrícolas mais sofisticados e produtivos que no passado, e apesar do contato com os brancos e os bens e males da cidade (indo na contramão das profecias negativas do passado, prevendo a extinção das populações nativas), a sociedade yanomami permanece vigorosamente vinculada à tradição de mobilidade e de coleta, conhecimento e uso dos recursos da floresta (ALBERT et al., 2009, p. 37-41). Vazio demográfico? Floresta intocada? Natureza virgem? Território desconhecido? Rincão abandonado? Talvez fosse saudável, recomendado e urgente revermos tais ideias.

Ainda sobre as formas de ocupação do território e de subsistência, embora a agricultura praticada ainda hoje pelos Yanomami seja a fonte de alimentos mais constante e garantida, além de muito produtiva e rica em cultivares, esta é incapaz de assegurar o equilíbrio da dieta das comunidades. Segundo Albert, as bananas e tubérculos, que constituem a base alimentar dos Yanomami, garantem apenas de 26 a 30% de suas necessidades proteicas, sendo absolutamente imprescindíveis as atividades de caça, coleta e pesca. Estima-se que as comunidades mais isoladas, ou pouco contatadas, passem um terço (e até metade) do ano afastadas das aldeias e habitações coletivas, em longas e distantes expedições de caça e coleta, ou mesmo visitando e acampando em roças longínquas (ALBERT, 1992, p. 09-10). De todo modo, o elemento fundamental que persiste nas interferências espaciais e nas expressões arquitetônicas yanomami é, sem sombra de dúvida, a clareira.

Entendida, no plano espacial, como ponto mediador entre a floresta e a casa (ou a roça ou o abrigo), é sobretudo nos acampamentos em meio à mata que a onipresença da floresta é potencializada. Como divagávamos anteriormente, não existe clareira sem floresta e, de fato, inseridos intimamente em uma pequena porção de terra relativamente limpa, em um acampamento improvisado, deitados sobre a rede e acolhidos do frio que emana por entre as árvores por uma pequena fogueira improvisada, é nítida a sua presença, não só espacial e visível, mas também sonora e invisível: grandiosa, encantadora, hipnotizante, e, por vezes, ameaçadora. Por outro lado, quando em meio às clareiras domésticas, ao balançar da rede em torno da fogueira, a sensação é da característica segurança do lar.

Ao nos situarmos no pátio da aldeia, exatamente no centro da ampla clareira que a cerca, a sensação, ao olhar para o céu, é a de como se fosse possível vê-lo por inteiro. “Onde será que ele acaba?” eram perguntas frequentes dirigidas a mim durante minha viagem entre os Yanomami – como se eu tivesse as respostas claras e objetivas o bastante –, durante curiosos interrogatórios etnográficos sobre como nós, brancos, urbanos, vivemos e pensamos a vida e o cosmos. Pela forma circular da aldeia, claramente circunscrita pelo limite construído das casas, das roças e das árvores ao fundo (que nos impedem de ver o horizonte), a impressão era de que o céu e todo o cosmos estivessem contidos ali, como se as próprias casas constituem os limites conhecidos e seguros da cúpula celeste e de todos os seres e astros que ali habitam, circulam, dançam e brilham.

Em uma situação oposta – à guisa de conclusão –, enquanto em São Paulo, utilizando-me dos simples serviços de pesquisa e visualização de mapas e imagens de satélite de que dispomos, nem mesmo encontrar a clareira e o lar de outrem – onde fui gentilmente recebido e hospedado por cerca de um mês – me era possível, penso que talvez a força da metáfora sugerida por Gilles Deleuze (1975) tenha razão, quero dizer, se efetive de algum modo: talvez se trate, de fato, de outros mundos, outros mundos possíveis. Refletir sobre as formas de habitar yanomami, neste sentido, aproxima-nos do mundo possível que os conceitos yanomami projetam e objetificam no modo de habitar a floresta, a casa, o corpo, os sonhos e o cosmos, não no sentido de “explicar o mundo de

outrem”, mas de “multiplicar nosso mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p.131-132); “de realizar uma experimentação com ele [o mundo de outrem], e portanto com o nosso” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 123-124). Em outras palavras, as noções e espacialidades outras que a arquitetura yanomami nos revela nos situam em condição de passagem entre mundos possíveis, permitindo-nos, através delas, alargar nosso próprio mundo e nossas próprias noções. Para isso, no entanto, uma primeira tarefa nos é necessária, senão urgente: abrir os olhos para mundos outros, além de nosso próprio umbigo do mundo.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. Urihi: terra, economia e saúde Yanomami. *Série Antropologia*, n.119. Brasília: UNB, 1992.

ALBERT, Bruce et al. Urihi a: *a terra-floresta yanomami*. São Paulo: ISA/ IRD, 2009.

DELEUZE, Gilles. Michel Tournier e o mundo sem outrem. In: *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1975, apêndice IV. p. 311-330.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus, 1989.

RAMOS, Alcida Rita. O paraíso ameaçado. Sabedoria Yanomami versus insensatez predatória. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, n.7. Bogotá: 2008.

SOLÀ-MORALES, Ignasi de.Territórios. São Paulo: Gustavo Gili (GG), 2002.

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