Ñanduty
ISSN:2317-8590

A Queda do Céu: ensinamentos da cosmoecologia Yanomami

Tatiana Maciel Gontijo de Carvalho (UEMG[1] - tatianamaciel68@gmail.com)
Renata Maia Peres (UEMG - renatamaia2101@gmail.com)

Resumo: Neste artigo, busca-se apresentar os resultados de uma pesquisa de iniciação científica, onde foi estudado sobre os ensinamentos que a cosmoecologia dos Yanomami poderia trazer no contexto contemporâneo do Antropoceno, denominação atual da nova era geológica cuja atuação antrópica tem impacto planetário. Procura-se destacar, na cosmologia Yanomami, quais aspectos que remetem à compreensão de sua relação com as categorias humanidade/mundo, com destaque para a noção de humanidade estendida e de mundos plurais. A cosmoecologia configura-se na relação dos seres com o meio ambiente, a partir da interpretação da narrativa cosmológica. A seguir, é apresentada uma contra-antropologia, nas considerações do líder e xamã Davi Kopenawa acerca do "povo da mercadoria". Ainda neste tópico, discorre-se sobre a polissemia do termo *matihi* na cultura yanomami, que vai desde objetos de troca, mercadorias, à objetos ritualísticos e por fim, também fornecem a chave de compreensão do princípio das trocas e socialidade deste povo, com ênfase no desapego e na generosidade. O terceiro e último tópico apresenta o mito escatológico yanomami que fala da queda do céu, interpretando-o também como um alerta frente à destruição da floresta amazônica e a degradação ambiental causada pelo desmatamento para diversos fins e pelo garimpo ilegal, causando danos irreversíveis à saúde dos Yanomami e ao equilíbrio deste imenso bioma. Por fim, busca-se extrair os ensinamentos de cada aspecto discorrido, como possibilidades e aberturas à modos outros de ser e estar no planeta comum denominado Terra, com vistas à preservação e cuidado a todas as formas de existência.

Palavras-chave: Cosmoecologia, Yanomami, Antropoceno

The Fall of the Sky: teachings of the Yanomami cosmoecology

Abstract: In this article, we seek to present the results of a scientific initiation research, which studied the teachings that the cosmoecology of the Yanomami could bring in the contemporary context of the Anthropocene, the current denomination of the new geological era whose anthropic action has a planetary impact. It seeks to highlight, in Yanomami cosmology, which aspects refer to the understanding of its relationship with the categories humanity/world, with emphasis on the notion of extended humanity and plural worlds. Cosmoecology is configured in the relationship between beings and the environment, based on the interpretation of the cosmological narrative. Next, a counter-anthropology is presented, in the considerations of the leader and shaman Davi Kopenawa about the "commodity people". Also in this topic, the polysemy of the term matihi in the Yanomami culture is discussed, which ranges from objects of exchange, merchandise, to ritualistic objects and, finally, also provide the key to understanding the principle of exchanges and sociality of this people, with emphasis on in detachment and generosity. The third and final topic presents the Yanomami eschatological myth that speaks of the fall of the sky, also interpreting it as a warning against the destruction of the Amazon rainforest and environmental degradation caused by deforestation for various purposes and illegal mining, causing irreversible
damage to health of the Yanomami and the balance of this immense biome. Finally, we seek to extract lessons from each aspect discussed, such as possibilities and openings to other ways of being and living on the common planet called Earth, with a view to preserving and caring for all forms of existence.

[1] Universidade Estadual de Minas Gerais

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Keywords: Cosmoecology, Yanomami, Anthropocene.

1. Introdução

O presente artigo pretende apresentar os resultados da pesquisa que o intitula e que se estruturou em torno do objetivo principal de compreender os aspectos cosmoecológicos da cosmologia Yanomami, destacando seus ensinamentos frente a era do Antropoceno, uma vez que o modo de vida da humanidade na Terra tem causado impactos ambientais que ameaçam toda a vida no planeta. Como objetivos específicos, buscou-se: discorrer sobre aspectos da cosmologia Yanomami, explicitando sua relação humanidade/mundo; apresentar a antropologia reversa de Davi Kopenawa, destacando sua visão sobre o "povo da Mercadoria" e seu modo de vida; refletir sobre a escatologia cosmoecológica do mito "A Queda do Céu", frente à crise ambiental planetária. Também será esta a estruturação dos tópicos.

O percurso investigativo pautou-se no método interpretativo, que consiste em análise teórica conceitual de compreensão hermenêutica[2], privilegiando a obra *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami* (Kopenawa; Albert, 2015), delimitado sob o recorte temático explicitado nos objetivos gerais e específicos. A pesquisa contou com revisão de bibliografia complementar como suporte ao tema e à fundamentação teórica. A análise teórica e conceitual privilegia o texto como objeto primeiro de investigação e tem, como princípio a exploração, a descrição e a interpretação textual. Ademais, a escolha do texto principal na modalidade de uma autoetnografia do autor, com destaque para a percepção do líder xamã sobre o homem branco e seu modo de vida, é uma abertura ao aprendizado de uma antropologia reversa[3]: ao final, seremos nós os interpretados.

A obra *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami* (2015) foi publicada originalmente em 2010, na França, e, segundo Goddard (2017), é o texto mais completo de uma contra-antropologia[4]. A narrativa se divide em três partes principais: o devir outro; a fumaça do metal; a queda do céu. Conta também com prefácio de Eduardo Viveiros de Castro e um

[2] Considera-se cada texto como uma totalidade e o êxito interpretativo se efetiva na habilidade de compreender o sentido presente no diálogo e correspondência recursiva entre as partes e o todo da obra.
[3] O conceito de "antropologia reversa" foi criado por Roy Wagner (2010) e consiste em apontar este duplo movimento de, ao procurarmos enxergar o outro, compreendermos como o outro nos vê.
[4] A obra em questão, principal objeto do presente estudo (que contará com bibliografia complementar), foi inteiramente escrita na primeira pessoa (pelo líder xamã Yanomami Davi Kopenawa) e contou com a ajuda (e tradução) do etnólogo francês Bruce Albert.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

posfácio de Bruce Albert. E ainda, presenteia-nos com mapas do território Yanomami e diversos anexos contendo uma riqueza de informações e conhecimentos sobre a história dos Yanomami, da língua à etnobiologia, somando 729 páginas, na competente tradução para o português de Beatriz Perrone-Moisés.

O livro nos apresenta uma viva memória - justamente por se entrelaçar com a autobiografia do autor - dos infortúnios decorrentes do contato do homem branco com os povos da floresta, destacando as tragédias que marcam a história da Amazônia desde a década de 1950/60. Com destaque para os projetos desenvolvimentistas nacionais, os quais se intensificaram no período civil-militar, essa história é marcada por conflitos territoriais e ambientais que persistem até nos dias de hoje e se constitui, na era do Antropoceno, uma ameaça global de destruição e desequilíbrio ecológico.

Dos aspectos cruciais da cosmologia Yanomami, que são capazes de esclarecer sua forma específica de relacionar os termos "humanidade" e "mundo", destaca-se que essa relação não se apresenta de forma separada e/ou excludente, como nos aponta Danowski e Viveiros e Castro (2014), sobre o que parece ser uma constante nas mitologias indígenas:

> A humanidade é *consubstancial* ao mundo, ou para melhor dizer, *objetivamente "co-relacional"* com o mundo, relacional *como* o mundo. […] imanência real entre existência e experiência na constituição de um multiverso relacional (Danowski; Viveiros de Castro, 2014: 102-103. *grifos dos autores*).

A partir dessa imanência entre o ser e o viver, abre-se um espaço de reflexão acerca do modo como os Yanomami se relacionam com os demais seres e com o que conhecemos como meio ambiente ou natureza, configurando, assim, sua cosmoecologia. A questão que se coloca é saber em que medida uma outra cosmologia, que apresenta, por sua vez, uma maneira diversa da ocidental em suas agências no mundo, pode contribuir para lançar luz sobre a crise ecológica que se abate sobre o planeta, apontando-nos uma saída. Essa tentativa hermenêutica de tradução etnográfica aponta-nos para a incontestável inseparabilidade entre o ser e o mundo, ensina-nos uma maneira outra de se relacionar com o meio natural, substituindo o valor "mercadoria" pelo valor "vida".

Essa cosmologia, que então pode ser também compreendida como uma cosmoecologia, revela uma realidade múltipla e complexa, com todos os entes imersos em um antropomorfismo originário e de sociabilidade universal, traduzindo-se em uma cosmopolítica (Viveiros de Castro, 1996). Amplia-se a sociabilidade – e a humanidade, entendida como condição - aos

Ñanduty
ISSN:2317-8590

animais, às plantas, aos minerais, aos fenômenos da natureza, aos antepassados Yanomami e aos dos brancos, enfim, às miríades de *xapiri*[5]que vivem e convivem no vivo espaço multidimensional chamado floresta. Quando tudo é imanência, "[…] o que está em jogo são as perspectivas" (Toledo, 2020: 35).

A Queda do Céu também nos conta que, nos primeiros tempos, a humanidade teve um fim, e essa narrativa cosmogônica, nos moldes da circularidade mítica, também se prenuncia como um discurso escatológico, servindo como uma profecia e um alerta:

> A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos *xapiri,* que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar (Kopenawa; Albert, 2015: 6).

Aposta-se na pertinência de se estudar sobre a cosmoecologia dos Yanomami pela necessidade, cada vez mais urgente, de uma politização da natureza. A dicotomia natureza/cultura[6], base conceitual do ocidente, mostra sua fragilidade e pode ser substituída por uma outra relação, a qual aponta para "[…] a multiplicidade dos *existentes* e, […] a *multiplicidade* dos modos que eles têm de existir" (Latour, 2020: 66). Por outro lado, a ideia de uma "natureza politizada" escancara-nos que a atual crise ecológica conta agora com uma protagonista junto aos discursos (e crises) ambientais: Gaia[7]. "Gaia é a transcendência que responde […] à transcendência do Capitalismo" (Danowski; Viveiros de Castro, 2014: 143.) Uma vez que vivemos hoje, em nível planetário, sob o regime das mudanças climáticas e do Antropoceno, dissolve-se a secular distinção entre cultura (composta pela sociedade de humanos, de preferência ocidentais) e natureza (esta com conotação objetificada). No Antropoceno, *ser* humano não é algo substancial, mas torna-se o reconhecimento de que somos matéria, agentes biológicos e deixamos uma pegada ecológica com nosso modo de vida.

[5] No português, "espíritos" são pequenos humanoides luminosos e coloridos, possuidores de grande sabedoria e diversas competências, sendo auxiliares dos Xamãs. Dividem-se em espíritos das florestas, *urihinari,* espíritos das águas, *mãu unari,* e espíritos dos animais, *yarori.*

[6] A distinção natureza/cultura é somente uma forma de habitar o mundo, e predomina no ocidente. Sobre outras formas de se relacionar estes termos, ver Descola (2015); Viveiros de Castro (1996); Latour (2012), entre outros.

[7] A concepção da Terra como um organismo vivo foi originalmente elaborada por J. Lovelock (1972) e ficou conhecida como a "hipótese de Gaia". Para um maior aprofundamento, ver Latour (2020).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

O que precisamos aprender, os povos indígenas já o praticam em seus mundos e modos de existência, "A diversidade humana, social ou cultural é uma manifestação da diversidade ambiental ou natural […]" (Viveiros de Castro, 2011: 8). Que possamos nos libertar da *episteme* moderna, implodir nossos míopes modelos conceituais e analíticos e aprender com os Yanomami a olhar a Floresta, o mundo e os entes que aqui coexistem sob um outro olhar, uma nova perspectiva. Quem sabe, desacelerando nossa compulsão por produtividade, consumo, mercadorias, aprenderemos a sonhar. Sonhar - a partir mesmo do alerta do fim do mundo - com um outro mundo por vir: contra o primado do desenvolvimento econômico e a favor do "reenvolvimento cosmopolítico" (Viveiros de Castro, 2011).

2. A cosmologia Yanomami em sua relação humanidade/mundo

Os questionamentos sobre o que é o ser e qual é o seu lugar no Universo perpassam as culturas em todas as eras, permitindo certa inter-relação entre uma antropologia filosófica, imanente aos povos e seus modos de existir e algumas áreas acadêmicas que se concentram em investigar, no âmbito da filosofia e da antropologia, as possíveis nuances que advém da relação humanidade/mundo. Neste sentido, uma parte significante da academia também já tem se questionado sobre quem somos e qual o nosso lugar no universo. Viveiros de Castro (2009), entretanto, adverte-nos ao afirmar que:

> Nós, só nós, os europeus, somos os humanos completos e acabados, ou melhor, grandiosamente inacabados, os exploradores destemidos de mundos desconhecidos (*plus ultra*), os acumuladores de mundos, os milionários em mundo, os "configuradores de mundos". (VIVEIROS DE CASTRO, 2009: 27)

Existe, portanto, uma afirmação exclusivista, ao identificar a humanidade somente àqueles oriundos da tradição ocidental, e excludente, ao deixar, por conseguinte, os não ocidentais – e inclui-se aqui também a natureza – do lado de fora dessa ontologia, de modo a dividir a realidade em dois lados: o da humanidade (restrita, neste caso) e o do mundo (qualquer ambiente e entes, destituídos de subjetividade). Para a tradição do pensamento ocidental, o "homem[8]" é único, o que não permite que os predicados da humanidade sejam estendidos aos demais componentes do Universo.

[8] A palavra "homem" escrita entre aspas pretende representar não somente os dois sexos, mas, também, advertir para a questão da tese da superioridade dos homens sobre as mulheres.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Desde a mais remota periodização do tempo histórico pela tradição ocidental, o conceito de "homem" está sempre em oposição ao conceito de "animal". Capacidade linguística, raciocínio, inteligência e consciência moral são predicados únicos do "homem". Se se anuncia uma preocupação crescente com a senciência dos animais, são raros os lampejos quanto a atrelar tais predicativos a outros seres. Como ensina Tim Ingold (1994), a humanidade não equivale aos membros da espécie *Homo Sapiens*, mas é uma condição que os diferenciam, oposta à animalidade. A linguagem proveniente do pensamento complexo (capacidade de raciocinar) é a prova da humanidade do "homem". Somada a essa característica, a consciência moral e capacidade de viver sob regulamentos sociais, potencializam o conceito de humano. Para a tradição ocidental, a animalidade humana estaria, desta forma, firmada naquilo que é uniforme entre os humanos, o componente material, o DNA, e a humanidade, na capacidade de transformação e de se fazer único, na razão e emoção.

Compreende-se, a partir do exposto, que a dicotomia natureza/cultura é própria do pensamento ocidental que tende a vislumbrar o mundo dentro desta dualidade. Nesta perspectiva, o material pertenceria ao mundo natural, às ciências da natureza, já a cultura estaria adstrita às mentalidades, ao espiritual, então, invisível aos olhos, existiria somente no campo das ideias. Como explica Ingold (1994), a existência humana pressupõe que a pessoa tenha agência moral e esta condição de pessoa é inseparável da noção de cultura. Os animais não-humanos não possuem razão e consciência e, portanto, não são pessoas e não possuem agência, não vivem em sociedade e não interferem nesta de forma intencional e proposital. O pensamento ocidental expressa-se, assim, em uma interdependência entre as noções de multiculturalismo e mononaturalismo, nos termos de Viveiros de Castro, (2018: 65), "supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação."

Para compreender melhor as tensões que advém desta ontologia ocidental, pautada na essencialização dos humanos e coisificação de todo o resto, buscar-se-á colocar em análise a visão do outro, no caso, do povo Yanomami, compreendendo melhor a sua relação com o mundo e os seres que o habitam. Estudar a humanidade, num determinado ponto de vista, seria, nas palavras de Tim Ingold (1994: 14) "abrir à pesquisa um mundo que se multiplica interminavelmente na exuberante criatividade do pensamento e das ações das pessoas em todos os lugares".

Ñanduty
ISSN:2317-8590

2.1. A Simétrica inversão da ontologia ocidental

Para o povo Yanomami, a natureza existe em várias dimensões e os seres que a habitam interagem entre si e com o meio, de modo que o princípio da sociabilidade se estende a todos os entes e aos elementos da natureza. Considerando o que nos ensina Latour (2020: 99) acerca dos povos ameríndios, "nas culturas Deles, a natureza e a sociedade, os signos e as coisas são quase coextensivos."

Os Yanomami concebem o Universo como consistindo de quatro camadas, de cima para baixo: o céu jovem, o céu, este nível (a Terra), e o nível antigo (submundo debaixo da terra). Essa formação se deu após a primeira queda do céu onde residiam humanos que morreram, ou foram lançados para o subterrâneo, bem como se transformaram em outros seres e animais. Nessa nova Terra viveram os irmãos *Omama* e *Yoasi*, sendo o primeiro o criador do mundo, da nova floresta firmada com metal, das gentes[9]. Os espíritos dos humanos quando morrem vão para as costas do céu onde vivem muito tempo e depois se transformam em outros até irem morar debaixo de um céu novo, que se localiza acima do céu que se vê. *Yoasi* fez surgir os seres maléficos das doenças e impediu que os humanos fossem imortais. *Omama*, então, criou os *Xapiri* para curar as doenças dos humanos, proteger-nos da morte e para resguardar a floresta e o céu.

Na cosmologia Yanomami o demiurgo é *Omama*[10], entretanto, há seres outros que existem e agenciam no mundo como o ser do caos *Xiwãripo,* o ser do vendaval *Yariporari,* o ser Sol *Mothokari,* o espírito do fogo celeste *Thorumari*, seres da noite *Titiri*, seres minhoca *Horemari*, ser do tempo seco *Omoari*, o ser das águas subterrâneas *Motu uri*, o ser da chuva *Maari,* do tempo encoberto *Ruëri*, ser do tempo das chuvas *Toorori*, do fogaréu *Mõruxi wakë*, o ser da fertilidade *Në roperi,* seres maléficos de epidemias, entre outros.

Os *xapiri* são o que os brancos denominariam espíritos, e que Davi Kopenawa explica se tratar de "imagens" que todos os seres da floresta possuem. Ele diz que "no primeiro tempo, quando os ancestrais animais *yaori* se transformaram, suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos *xapiri"* (Kopenawa; Albert, 2015: 117). Essa imagem de cada ser, denominada *utupë*, só pode ser vista pelos xamãs, quando se tornam *xapiri* e recebem um nome, e não representam somente um espírito, mas uma multidão de imagens semelhantes. *Omama*

[9] O vocábulo "gentes" designa " todos os humanos".
[10] Demiurgo tem origem grega e significa o artífice, no caso seria o criador.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

criou as montanhas e morros para a morada dos *xapiri.* Estes se deslocam por faixas de luz solidificadas devidamente ornadas por eles e por onde transitam os xamãs no transe, em "estado de fantasma". Os xamãs também denominam de *xapiri* as imagens dos demais seres da floresta e das águas, chamados *urihinari e moãu unari*, sendo que alguns residem nas costas do céu ou mais além. Os xamãs têm seus próprios *xapiri,* os quais lhe chamam de pai. Os *xapiri* são alimentados pelo consumo que os xamãs fazem do pó da *yãkoana*[11]. O termo *xapiri* engloba todos os seres, femininos, masculinos, adultos, crianças, velhos, mas não são como os animais e os humanos, "são outros", posto que têm necessidades, gostos e temperamentos diversos. Kopenawa nos diz que "eles se alimentam do que chamamos *në rope*, a riqueza da floresta,*"* (Kopenawa; Albert 2015: 128), é esse o "valor de fertilidade[12]" da terra, que é tão caro aos Yanomami.

O papel dos *xapiri* é fundamental para os Yanomami, eles protegem as gentes, a natureza, a floresta, o céu, os seus xamãs, guerreiam contra os inimigos e enfermidades, auxiliam em todos os processos naturais, como a chuva, a seca, a plantação, o fogo, as marés, as temporadas de caça e pesca, influenciam na abundância e ensinam sobre tudo por meio dos xamãs. Viveiros de Castro (2018), quando trata dos seres outros, que não são nem humanos e nem animais, seriam espíritos, denomina-os de "sobrenatureza."

A estrutura do pensamento Yanomami parte de um multinaturalismo e um monoculturalismo, sentido inverso ao apresentado pelos povos ocidentais. Viveiros de Castro (2018: 69) afirma que o multinaturalismo ameríndio não é uma variedade de naturezas, mas "a variação *como* natureza" e que dentro desse universo, as características humanas e não-humanas estão intrincadas. Nessa perspectiva, "a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade" (Viveiros de Castro, 2018: 60). A humanidade, enquanto condição humana, está no interior de cada um, "[...]a humanidade é "reciprocamente reflexiva [...]" (Viveiros de Castro, 2018: 62), cada espécie tem uma perspectiva sobre algo, onde uma perspectiva não é uma representação, e somente os xamãs têm capacidade de se localizar entre duas perspectivas incompatíveis, ou seja, o olhar do homem e do animal.

Para compreender a cosmologia Yanomami em sua relação humanidade/mundo, destaca-se ainda que todos os seres são agentes, com capacidade de ocupar um ponto de vista e agir no

[11] Yãkoana é um pó fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da arvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno e contém ainda folhas secas *de masara hana*, cinzas de cascas das árvores *ama hi* e *amath a hi.*
[12] Valor de fertilidade seria tudo que faz viver na terra, por exemplo, o que faz as plantas crescerem.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

mundo, sendo esse ponto de vista e essa ação influenciados pela morfologia corporal. Segundo Viveiros de Castro (2018: 66), essa visada perspectivista do mundo "é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus,* um *ethos,* um etograma." Mais claramente ele aduz

> Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidade, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo corporal.*(Viveiros de Castro, 2018: 66).

Na visão cosmológica Yanomami, o Universo é uma totalidade social regida por relações entre humanos e não-humanos, no qual o xamanismo é a ponte. Nesse Universo, todos os seres possuem um sopro vital, o princípio de fertilidade já mencionado, denotando que todos possuem corpo material e espírito, os quais, na tradução dos Yanomami, referem-se, respectivamente, à "pele" e à "imagem". Esses intercâmbios simbólicos acontecem, portanto, entre dois deslocamentos, o do campo material e do espiritual. Esse pluriverso é ainda habitado e agenciado pelos *xapiri.* É, portanto, por meio do xamanismo que o humano entra em contato com esses seres e com as imagens de todos dos outros seres.

Conseguintemente, a cosmologia Yanomami traz uma valorização das experiências oníricas, da conexão espiritual com outros seres que vivem com eles numa relação intrínseca e necessária, inclusive para a preservação deste mundo e de todos os mundos correlacionados. Dentro dessa relação, o xamã é capaz de adotar os pontos de vistas desses não-humanos, estabelecendo uma cosmopolítica entre os seres e os mundos outros. Não é possível compreender o mundo Yanomami pela dicotomia natureza/cultura, visto que, por exemplo, para eles, os animais são como os humanos, possuem a mesma capacidade de percepção e de emoção. Kopenawa (2015: 214), assim, corrobora quando expressa que, "nós ficamos satisfeitos quando nossas roças se enchem de cachos de banana e de pupunhas, eles ficam felizes quando há muitos frutos nas árvores da floresta." A humanidade se dá a partir da relação que se estabelece e não como um estado de ser, visto que a intencionalidade se faz presente em todos os seres. A humanidade, portanto, é imanente, intensiva e diferenciada, afinal "[…] ali onde toda coisa é "humana", o humano é toda uma outra "coisa" […] (Viveiros de Castro, 2018: 145).

2.2. Ontologia da multiplicidade

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Uma vez que a cosmologia Yanomami não estabelece uma descontinuidade ontológica entre o ser e o mundo e sua compreensão só se torna possível quando as agências ocorrem no(s) mundo(s), destaca-se, em primeiro plano, seu caráter múltiplo. Essa ontologia da multiplicidade, termo que se vincula diretamente a Gilles Deleuze de *Mil Platôs* (1996) também pode ser denominada de ontologia plana (Delanda, 2002) ou prática (Jensen, 2004) e possui como chave de compreensão a dissolução da separatividade entre a linguagem (epistemologia) e o mundo (ontologia). Não existe a

preocupação com a busca de referentes, uma vez que a realidade não é vista como uma representação, algo que ocorre dentro (mente) e fora (mundo objetivo), "[…] o conhecer não é mais o modo de *representar* o desconhecido, mas de *interagir* com ele […]" (Viveiros de Castro, 2018: 111). Consequentemente, não é possível compreender a própria noção de humanidade em termos essencialistas, dada a tônica intensiva que promove uma diferenciação contínua, nos termos de Viveiros de Castro (2018: 111-112), "A tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação, passando a ser a de '*multiplicar o número de agências que povoam o mundo'".* Viveiros de Castro, em *Metafísicas Canibais* (2018), indica que o termo "multiplicidade" é melhor compreendido como um metaconceito, justamente por ter conseguido destronar noções clássicas da metafísica, quais sejam, essência e tipo. No âmbito da Antropologia, a teoria das multiplicidades de Deleuze também obteve êxito em transpor, nos termos do antropólogo referenciado, "as paredes da prisão epistemológica" (Viveiros de Castro, 2018: 114) da antropologia, dirimindo dualismos conceituais, dentre os quais merece menção os dualismos natureza/cultura.

A forma como ocorrem as relações entre os seres (entes de toda sorte) e os mundos (mundo subterrâneo, mundo terreno, mundo acima do céu) na cosmologia Yanomami é um convite ao aprendizado do reconhecimento de que a manutenção da Terra comum a todos os seres depende da colaboração, nem sempre pacífica, é verdade, de todos, para que a vida no planeta possa se perpetuar, donde se conclui, até o momento, que, onde falhamos por nossa humanidade restrita, eles alcançam a excelência, na habilidade política com o cosmos.

3. Uma antropologia reversa para o "Povo da Mercadoria"

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Mais uma aprendizagem que podemos ter com o povo Yanomami pode ser extraída dos depoimentos e discursos de Davi Kopenawa, onde, na obra *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami* (2015), ele nos presenteia com uma narrativa que, nos dizeres de Bruce Albert, configura-se como "[…] um complexo hipertexto cosmológico e etnopolítico […]" (Kopenawa; Albert, 2015: 51). Alguns aspectos da cosmologia Yanomami foram descritos no tópico anterior, principalmente direcionada para a sua compreensão a partir da relação humanidade/mundo. A tônica etnopolítica, por sua vez, deve sobressair a partir desse tópico, no qual será descrita a visão de Kopenawa - representante do povo Yanomami - acerca do homem branco, da qual ele denomina "povo da mercadoria". Destaca-se ainda que a narrativa de Kopenawa tem uma característica única, também descrita por Albert (Kopenawa; Albert, 2015: 50-51) como "[…] uma imbricação complexa de gêneros: mitos e narrativas de sonho, visões e profecias xamânicas, falas reportadas e exortações políticas, auto etnografia e antropologia simétrica". Ora, é justamente uma antropologia simétrica (Latour, 2012), reversa (Wagner, 2020), uma contra-antropologia dos brancos (Viveiros de Castro, 2015), que iremos apreender nos dizeres de Kopenawa:

> Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar […] Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos (Kopenawa; Albert, 2015: 390).

3.1. O Homem Branco: rico em mercadorias e pobre no sonhar

Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados
de um desejo desmedido. Seu pensamento de esfumaçou
e foi invadido pela noite (Davi Kopenawa).

David Kopenawa (2015) teve seus primeiros contatos com os brancos ainda muito pequeno, por meio dos servidores e soldados da Inspetoria e Comissão de Limites[13] que estavam demarcando o território de Roraima e pelos missionários da organização evangélica americana News Tribes Mission, na década de 1950/1960. Na experiência com a Inspetoria, a impressão que permaneceu foi de medo e raiva, uma vez que, com a vinda dos brancos e a troca de

[13] Respectivamente, Inspetoria do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e do CBDL (Comissão Brasileira Demarcadora de Limites).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

mercadorias, várias doenças acometeram os indígenas e grande parte do povo de Kopenawa chegou a óbito. Ao refletir sobre estes fatos mais tarde, Kopenawa evidencia que o contato com os brancos e a facilidade que as mercadorias deles traziam aos indígenas foram uma ilusão mortal.

> Pensavam: "Esses forasteiros são amistosos! Eles são muito generosos". Mas estavam equivocados! Assim que conseguiram os preciosos objetos e alimentos que tanto desejavam, ficaram doentes e depois começaram a morrer em série, um por um. Dói-me pensar nisso. Foram enganados por essas mercadorias e morreram todos só por isso. Foi assim que desapareceram quase todos os meus maiores, só por querer fazer amizade com os brancos (Kopenawa; Albert, 2015: 245).

Os missionários foram outro marco futuro de análise de Kopenawa, ao concluir que *Teosi*, o Deus dos brancos, só podia ser um ser maléfico, pois os brancos não paravam de usar seu nome e suas palavras para ameaçar com sofrimentos terríveis ou a morte dos indígenas e dos rituais xamânicos. Os xamãs foram se acovardando diante desse Deus e perderam seus *xapiri,* e o povo Yanomami foi ficando doente e abandonado de cuidados. Nas palavras de Kopenawa (2015: 258): "Suas palavras desencaminhavam nosso pensamento e nos deixavam preocupados, mudando os nossos hábitos e costumes". Mesmo crentes em sua religião, os missionários não deixaram de enganar os indígenas com histórias fantásticas, tentativas de sincretismos discordantes, obrigando-os ao trabalho em nome de *Teosi* e em troca de mercadorias. Por causa deles também, houve epidemias que levaram a muitas mortes. Foi de uma epidemia de sarampo que a mãe e um tio próximo de Kopenawa faleceram. Os missionários enterraram os mortos da epidemia de sarampo e os indígenas não puderam fazer o seu ritual fúnebre. Além disso, segundo o relato de Kopenawa, os brancos não viviam o que pregavam, e isto fez com que os indígenas desacreditassem por vez de suas palavras e de *Teosi.* Para Kopenawa a religião do branco não faz parte do mundo indígena, não guarda nenhuma relação com os seus antepassados e só possui palavras de ameaça, medo e recriminações. Ele adverte que:

> As palavras de Teosi pertencem aos brancos. (...) Porém nosso pensamento é incapaz de desdobrá-las em todas as direções, como fazemos com as dos *xapiri.* Se continuarmos a ouvi-las e segui-las sem razão, acabaremos esquecendo os dizeres de nossos maiores. Aí, os brancos dirão que somos crentes, mas nosso pensamento terá só ficado tão esquecido quanto o da gente da cidade, que não sabe nada da floresta (Kopenawa; Albert ,2015: 276).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Afastando-se dos missionários, Kopenawa foi trabalhar com a Fundação Nacional dos Índios (FUNAI), onde começou a aprender a cultura e o modo de vida dos brancos. A sua caminhada, então, foi longa e de muito aprendizado. Transitou entre o desejo inicial de imitar o branco à convicção de que os Yanomami tinham que manter suas próprias tradições. Kopenawa, assim, conclui que: "Hoje compreendo que eles destroem a floresta e nos maltratam somente porque somos gente diferente deles. Por isso, se tentarmos imitá-los, as coisas vão ficar mesmo muito ruins para nós!" (Kopenawa; Albert, 2015: 289).

A abertura de estradas, como a Perimetral Norte na época da ditadura militar, levou muita morte e sofrimento aos Yanomami, mas nada foi comparado ao genocídio ocorrido no tempo do garimpo na década de 1980. Neste tempo, a opinião de Kopenawa (2015) sobre o branco já se solidificava, pois, ao viajar pelas estradas, notava o rastro de destruição que os brancos deixavam para trás, e também já fortalecia em si a clareza de que eles fingiam querer proteger a floresta, mas, na verdade, queriam-na para eles, para roubar as árvores, criar seus gados e extrair o metal. Sobre o garimpeiro, Kopenawa aduz que o desejo pelo metal fazia os próprios brancos morrerem, seja pelos conflitos entre si na disputa pelo ouro, seja contaminados pelos venenos (mercúrio e demais substâncias tóxicas) que despejavam na terra e na água.

Segundo a cosmologia Yanomami, o homem branco também foi criado por *Omama,* que os espalhou por outras terras, entretanto, estes, movidos pelo desejo de mercadorias e mais terras, chegaram ao Brasil. Os xamãs já os conheciam quando faziam dançar seus *xapiri,* pois os ancestrais do homem branco, chamados de *napënapëri,* vinham até eles. Desde a chegada dos portugueses, a quem Kopenawa atribui serem filhos de *Yoasi*, tamanha a sua maldade, a história vem se repetindo, com a derrubada da floresta para construção de casas, plantação de capim para o gado, manipulação e genocídio indígena, garimpo ilegal, disseminação de doenças e substâncias tóxicas, entre tantos outros crimes que ainda hoje são cometidos contra os povos originários.

Um comportamento predominante desde os primeiros contatos entre o branco e o indígena era a manipulação e a doação de mercadorias. Entretanto, Kopenawa (2015: 354) esclarece que "os brancos talvez pensem que pararíamos de defender nossa floresta caso nos dessem montanhas de suas mercadorias." Por tudo o que foi relatado, ele reflete que a cobiça por ferramentas dos antigos os levaram à morte e isto ele e seu povo não querem mais que aconteça. Apesar de dizer que não são inimigos dos brancos, Kopenawa afirma que não os

Ñanduty
ISSN:2317-8590

querem em sua floresta "[…] porque não têm como nos compensar o valor do que aqui destroem" (Kopenawa; Albert, 2015: 354).

O tema da mercadoria permeia todo o conteúdo do livro *A Queda do Céu,* e é reiterado nas falas de Davi Kopenawa, quando viaja pelo mundo para defender o território e a cultura do povo Yanomami. Segundo o líder e xamã, o "desejo da mercadoria", descontrolado e compulsivo, torna-se um vetor perigoso que pode levar à destruição da natureza e extermínio da vida. É a ganância desenfreada dos brancos pelas mercadorias, pelo ter em demasia, que pode levar à destruição total da Terra, acarretando, novamente, a queda do céu[14]. Não é sem razão que o indígena Yanomami, em uma contra-antropologia (Viveiros de Castro, 2015), designa o homem branco como "o povo da mercadoria".

Ao discorrer sobre o homem branco, Kopenawa (2015) aduz que eles são sovinas, abusam do trabalho do outro, sentem raiva quando um objeto estraga, dormem pensando em mercadorias, matam uns aos outros por dinheiro, sonham em ter carro, casa, dinheiro, não se importam com o sofrimento material alheio, pois querem acumular só para si. E ainda acrescenta que não se preocupam em causar a morte dos indígenas, disseminando doenças, ou mesmo causando a morte de todos os seres, com "as fumaças de epidemia". A partir desse contexto, nota-se que Kopenawa qualifica o "povo da mercadoria" como patogênico, por estar destruindo o mundo paulatinamente, sem se preocupar com o futuro.

Kopenawa (2015: 368), então, esclarece que "para nós, as mercadorias têm valor de epidemia *xawara*[15]. É por isso que as doenças sempre as seguem".

3.2. A polissemia da *Matihi*

> Nós, habitantes da floresta, só gostamos de lembrar dos homens generosos. Por isto temos poucos bens e estamos satisfeitos assim (Davi Kopenawa).

Para o povo Yanomami, existe um termo que designa os objetos comercializados na cultura do homem branco – as mercadorias – que é o *matihi.* Entretanto, como assinala

[14] O Mito da Queda do Céu será melhor desenvolvido no próximo tópico, quando estará relacionado às questões do Antropoceno.

[15] *Xawara* é uma doença destrutiva que alcança todos os povos e que abala o equilíbrio do cosmos. Esta doença tem como agente os *xawarari*, que capturam a imagem dos seres (utupë), ou seja, acaba com sua essência vital-sobrenatural e leva ao adoecimento da terra, do céu, da floresta, dos humanos e não-humanos (Kopenawa; Albert, 2015).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Kopenawa (2015), essa palavra já era utilizada tradicionalmente em sua cultura, apresentando uma polissemia. Assim, o termo *matihi,* antes mesmo da chegada do homem branco em terras Yanomami, designava os adornos que eram utilizados por ocasião das festas *reahu*[16]*:*

> Chamavam de *matihi* todos os adornos com que se arrumavam para as festas *reahu:* os tufos de caudais de arara, os rabos de tucano, as braçadeiras de cristas de mutum e jacamim que ornavam seus braços e as pequenas penas de papagaio e cujubim que enfiavam no lobo das orelhas (Kopenawa; Albert, 2015: 408).

Ainda no contexto dos preparativos para a festa *reahu*, o termo *matihi* também podia designar especificamente um tipo de pássaro, belo em suas plumagens, de modo que era aconselhado sempre pelos xamãs aos jovens caçadores que procurassem flechar *matihi*, pois isto lhes garantiriam uma dança de apresentação honrosa.

Outro sentido que o termo evoca é a designação dos bens que pertencem a *Omama* e a todos os *xapiri.* Nesse contexto semântico, o termo, ao significar os "bens preciosos dos espíritos", torna-se uma palavra que, nos dizeres de Kopenawa (2015) tem "valor de espírito", pois faz alusão à beleza dos *xapiri* e permite que o pensamento esteja voltado para eles.

E, por fim, o terceiro sentido que o termo *matihi* possui na cultura Yanomami, vincula-se ao contexto dos rituais funerários, significando tanto os ossos que são recolhidos para a incineração, quanto o recipiente – uma cabaça – que comporta as cinzas. Aqui, a palavra *matihi* engrandece-se mais ainda por sua força e respeito que evoca.

É importante destacar acerca da polissemia do termo por várias razões e, dentre elas, destaca-se, primeiramente, o modo como os Yanomami mais antigos reagiram quando viram pela primeira vez a miríade de objetos que os homens brancos (garimpeiros, missionários, agentes indigenistas, entre outros) guardavam em seus acampamentos: "devem ser eles muito habilidosos e engenhosos" (Kopenawa; Albert, 2015: 409). Porém, sobre esse contexto Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2015: 409) menciona que "Estavam muito empolgados, e ainda nem imaginavam que esses objetos novos traziam em si as epidemias *xawara* e a morte".

Outra razão de se ter descrito sobre os diversos sentidos do termo *matihi* é a compreensão que isto nos permite alcançar sobre a singularidade com que o povo Yanomami lida com os objetos, os quais, são valorizados dentro de contextos mais amplos de socialidade, e como vista, é extensiva a todos os entes. Enquanto a cultura ocidental capitalista privilegia o acúmulo de

[16] *Reahu* consiste nos encontros festivos intercomunitários, onde também ocorre cerimônias de aliança política e ritual funerário. Para saber mais, ver ALBERT (1985).

bens como sinal de riqueza e *status*, para o povo Yanomami, os valores compartilhados com o grupo é o desapego e a generosidade. Percebe-se de pronto que eles não compactuam com uma concepção dos objetos somente no âmbito de sua materialidade, muito ao contrário, segundo o líder xamã Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2015: 409), "As mercadorias não morrem. É por isso que não as juntamos durante nossa vida e nunca deixamos de dá-las a quem as pede".

O desapego e a generosidade dos Yanomami andam juntos e estão intrincados na forma como eles socializam entre si, e como honram a memória dos mortos e antepassados. Como visto, a socialidade Yanomami se dá entre humanos e as miríades de entes que povoam seu pluriverso, incluindo, neste espaço multidimensional, os ancestrais, os animais, as plantas, os fenômenos da natureza, enfim, os espíritos da floresta, *xapiri*. A certeza da mortalidade, a brevidade da vida, a imortalidade dos espíritos e o livre trânsito entre esses dois mundos - o dos vivos e o dos mortos - embasam o hábito de não reter para si um objeto por muito tempo e lhe proporcionar uma livre e rápida circulação, razão pela qual é extremamente valorizado, na cultura Yanomami, a generosidade. Por ocasião das festas *reahu,* também ocorrem trocas de objetos (mercadorias) e quanto maior a disposição do grupo em abrir mão de seus pertences, mais respeitada e honrada se torna essa casa (aldeia), dizendo-se dela que "ali se abre uma trilha de mercadorias", ou por ali se passa um "caminho de pessoas generosas" (Kopenawa; Albert, 2015: 412).

A consideração de que as mercadorias duram mais do que a vida humana e, além disso, a crença de que elas "deixam rastro", faz com que todos os pertences de um parente falecido sejam queimados. Ao invés de repartir os bens de alguém que morre entre os familiares, como é costume na cultura ocidental, os Yanomami destroem todos os rastros que os toques dos dedos de seus parentes mortos possam ter deixado. Permanecer com esses bens lhes causam pesar, dificulta a finalização do luto, perdurando o sentimento de saudade.

A forma diversa que o povo Yanomami se relaciona com os objetos pode e muito nos ensinar sobre o problema ambiental que a cultura do consumo, da acumulação e do descarte tem gerado em nível global. E isto sem entrar no problema da desigualdade socioeconômica, que um sistema regido pelo mercado e pelo poder aquisitivo de mercadorias também cria. São sábios seus exemplos de vida e a asserção do xamã quando afirma que "Nossos verdadeiros bens são as coisas da floresta: suas águas, seus peixes, sua caça, suas árvores e frutos. Não são as mercadorias!" (Kopenawa; Albert, 2015: 410).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

4. O mito da Queda Do Céu e o Antropoceno: aprendizagens cosmoecológicas

Embora na cultura ocidental predomine a concepção de uma historicidade universalizante e unilinear, na qual o passado, o presente e o futuro não se misturam, múltiplas são as possibilidades de se experienciar o tempo, a exemplo do tempo expresso na cosmologia Yanomami, e mais especificamente, no mito da Queda do Céu, o qual será abordado neste tópico. Tem-se no tempo mítico, um modelo circular de temporalidade, em que é possível conceber o futuro como uma volta ao passado, tempo cosmológico e não historiográfico. Segundo Jean-Pierre Vernant (1973), no mito não se tem uma cronologia, mas uma genealogia. Uma genealogia que tem, em sua narrativa, as bases da criação, discurso que reporta, ao mesmo tempo, às noções de origem e destino. Segundo Foucault (1981: 430), "[…] é sempre com relação a um fundo já começado que o homem pode pensar aquilo que vale para ele mesmo como origem".

Nas narrativas míticas, fundo e forma vêm juntos, moldando o mundo e o ser no mundo, de forma indissociável. Para o historiador Borges (2004: 122), "é justamente nesse intervalo onto-histórico que encontramos uma das fontes primárias da inquietação cognoscente que caracteriza o relacionamento do ser humano com o mundo e consigo mesmo". Nas culturas em que as narrativas míticas predominam – e é este o caso do povo Yanomami - suas cosmogonias ditam o tom do cotidiano e dão sentido e significado aos acontecimentos. Daí a importância de, ao se estudar outra cultura, conhecer seus mitos e compreender o sentido de suas narrativas, sejam estas de cunho cosmogônico e/ou escatológico, como a profecia da queda do céu. Uma vez que operam em uma lógica circular, as narrativas míticas contêm a chave de compreensão do modo de ser e de viver dos povos que sob elas se fiam. Aprende-se, pois, "[…] não só como as coisas passaram a existir, mas também onde as encontrar e como fazê-las ressurgir quando elas aparecem" (Eliade *apud* Ladeira, 2007: 80).

4.1. O mito da Queda do Céu

Na obra *Folk Literature of The Yanomami Indians,* organizado por Johannes Wilbert e Karin Simoneau (1990), Bruce Albert contribuiu com o mito da Queda do Céu dos Yanomami.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Diz o mito que, por causa da morte prematura de um xamã poderoso, seus *xapiri,* em um ataque de raiva, cortaram o céu que caiu na terra empurrando as montanhas, a floresta, o sol e os espíritos da noite para o subterrâneo. Com esse fato, alguns dos antigos ancestrais foram jogados no submundo e transformados em seres sobrenaturais canibais, outros permaneceram nos lugares que hoje são as nascentes dos rios, nas montanhas, salvos por um cacaueiro e um papagaio farinheiro que cortou com seu bico o céu caído que estava sendo contido pelo cacaueiro e permitiu que eles saíssem para o peito do céu. Lá encontraram uma floresta onde passaram a viver e se multiplicaram, mas depois desapareceram num grande dilúvio e num incêndio. Então *Omama* surgiu por si mesmo, visto que é incriado, e criou os habitantes do mundo atual. Entretanto, os primeiros habitantes humanos foram transformados em animais, em razão do canibalismo e se espalharam pelo orbe, como animais de caça. Eles são os ancestrais dos Yanomami de hoje.

Na obra *A Queda do Céu,* Kopenawa (2015) também explica esse mito, acrescentando que a floresta onde eles vivem é a costa do céu caído, chamado pelos xamãs de *Hutukara,* e que outro céu desceu e se fixou acima da terra. *Omama*, então, buscou dar firmeza a esse novo céu, sustentando-o com varas de metal, firmadas no fundo da Terra até o céu. É papel dos *xapiri* reforçar essa estrutura sempre que é abalada. Os *xapiri* não se enraivecem quando o seu xamã morre naturalmente, mas ficam enfurecidos se a morte tem outra causa. Nesses contextos, provocam vários fenômenos naturais violentos, como temporais, ventanias, raios, trovões e fazem surgir também animais ferozes, como cobras, onças e pássaros que, golpeando o céu, fica ameaçado de se quebrar diante de tantas tormentas. Então os xamãs vivos e seus *xapiri* ficam responsáveis por acalmar os *xapiri* órfãos, para impedir que o céu, novamente, desabe. Por isso o papel do xamã é primordial,

para que o mundo não acabe mais uma vez, bem como para manter o equilíbrio das forças da natureza. É por isso que Kopenawa afirma sempre que a vida do xamã deve ser preservada, para que eles possam evitar a queda do céu.

Como se pode observar, o xamã ocupa papel de destaque e é um ser diferente dos demais humanos. Quando um humano morre, “seus fantasmas” vão para as costas do céu e o ritual de vingança não pode ser procedido pelos *xapiri*, somente por seus parentes. A situação é diversa quando morre um xamã. Dependendo da causa de sua morte, ele pode se negar a ir embora, ter intenção de fazer mal aos humanos, causar doenças. Em razão do grande número de mortes de

Ñanduty
ISSN:2317-8590

xamãs causadas pelas doenças dos brancos, o número de *xapiri* maléficos, oriundos da casa desses xamãs mortos, estão aumentando e buscando vingança. São os xamãs remanescentes que têm impedido maiores desastres. Por isto, Kopenawa (2015: 491) adverte que "quase todos os nossos grandes xamãs morreram. Isto é muito assustador, porque, se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos." Ele profetiza:

> É por isso que, se todos os que fazem dançar os *xapiri* morrerem, os brancos vão ficar sós e desamparados em sua terra, devastada e invadida por multidões de seres maléficos que os devorarão sem trégua. Por mais que sejam numerosos e sabidos, seus médicos não poderão fazer nada. Serão destruídos aos poucos, como nós teremos sido, antes deles. Se insistirem em saquear a floresta, todos os seres desconhecidos e perigosos que nela habitam e a defendem irão vingar-se. Vão devorá-los com tanta voracidade quanto suas fumaças de epidemia devoraram os nossos. Vão incendiar as suas terras, derrubar suas casas com vendavais ou afogá-los em enxurradas de água e lama. É isso que pode acontecer um dia se morrerem todos os xamãs e se os *xapiri*, enfurecidos pela morte de seus pais, fugirem para longe dos humanos (Kopenawa; Albert, 2015: 492).

A morte prematura e indiscriminada dos xamãs e dos povos originários tem ocorrido, em grande monta, em razão das doenças, ora trazidas pelos brancos nos primeiros contatos, ora em razão da exploração desenfreada que fazem no território indígena. É certo que toda a contaminação do planeta, seja na terra, água e ar, tem ocasionado novas doenças e morte para todos os seres. Para os Yanomami, no centro da terra estão escondidos vários seres maléficos e fumaças de epidemia (*shawara*), ou seja,

seres outros que estão no subsolo desde a queda do primeiro céu. Com a manipulação que o homem branco faz dos produtos químicos para a mineração e extração dos minérios (ouro, cassiterita, outros), todos esses seres supramencionados serão libertos e trarão dano irreversível ao planeta e à vida como um todo. Outras atividades do branco também têm fragilizado a floresta, pois além do garimpo, assiste-se a uma destruição em larga escala da Amazônia, por exemplo, pelo desmatamento e grilagem de terras para o mercado legal e ilegal de madeiras, para o agronegócio, entre outros. O céu está doente e a cada ação do homem branco ele é consumido. Com todo o impacto que a destruição da floresta amazônica tem sobre o mundo, da alteração no clima ao avanço de epidemias e pandemias, percebe-se que a escatologia do povo Yanomami não é, nem de longe, infundada.

4.2. Uma lição cosmoecológica frente ao Antropoceno

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Como visto, o povo Yanomami, ao ampliar sua socialidade a todos os entes que povoam seus espaços cosmológicos, fazem, a um só tempo, a extensão da categoria "humanidade" aos "não-humanos" (animais, ancestrais, 'espíritos da floresta') e a dissolução da dicotomia cultura/natureza, tal como é vista na cultura ocidental. Isto porque, também, as forças cósmicas (da natureza), tais como a tempestade, a noite, entre outras, participam deste amplo espectro de agentes que compõem sua cosmopolítica. E é neste sentido que o próprio Davi Kopenawa (2015) afirma que o que nós compreendemos por ecologia política – a consideração do impacto que a ação humana possui no meio ambiente e vice-versa - eles já praticam desde sempre.

A era contemporânea, denominada Antropoceno, é justamente esse reconhecimento que o modo de vida das sociedades humanas que tem gerado um impacto global irreversível, de modo a ser equiparado a uma força geológica e, neste entroncamento, ocorre ainda uma irônica inversão: de um lado o elemento antrópico impacta o clima, a natureza; de outro, a natureza, o clima, têm suas agências reconhecidas, ao ditarem a tônica e a urgência das políticas ambientais (LATOUR, 2020). Uma outra forma de apresentar a questão é simplesmente afirmar que não existe mais no Antropoceno uma hierarquização entre espécies, visto que todos os seres possuem agência e se impactam mutuamente. Segundo Danowski e Viveiros de Castro (2014), o Antropoceno:

> […] designa um novo "tempo", ou antes, um novo tempo do tempo – um novo conceito de uma nova experiência da historicidade – no qual a diferença de magnitude entre a escala da história humana e as escalas cronológicas da biologia e da geofísica diminuiu dramaticamente, senão mesmo tendeu a se inverter: o ambiente muda mais depressa que a sociedade, e o futuro próximo se torna, com isso, não só cada vez mais imprevisível, como, talvez, cada vez mais impossível (Danowski; Viveiros de Castro, , 2014: 107).

Os ensinamentos que a cosmoecologia Yanomami pode nos passar envolve esta mudança de consciência de que não são somente os humanos os seres que possuem agência. Os alertas que o líder e xamã Kopenawa faz acerca do perigo de se destruir a floresta com atividades desordenadas da agropecuária e do garimpo ilegal servem para todos nós, não somente para os povos indígenas. Como visto, *Omama* escondeu os metais pesados no centro da Terra e sua extração pode causar o desequilíbrio na sustentação deste céu que está acima de nós. Além disso, com a destruição do equilíbrio sociopolítico entre os *xapiri* e os xamãs - causado pela liberação dos seres maléficos que habitam o interior da Terra em decorrência da destruição da floresta pelo homem branco e pela morte de seus pais xamãs – não será mais possível garantir a harmonia e permanência de *Hutukara,* visto que a as epidemias (*shawara)* irão se espalhar

Ñanduty
ISSN:2317-8590

por todo lugar, ameaçando a própria vida no planeta e não somente nas aldeias Yanomami e no bioma da Floresta Amazônica.

Latour (2020), em *Diante de Gaia: Oito Conferências sobre a Natureza no Antropoceno*, apresenta-nos uma reinterpretação das leituras que comumente são feitas à teoria de Gaia, idealizada pelo geofísico James Lovelock na década de setenta, nas quais prevalece a ideia da terra como um organismo vivo, único e sistêmico. Sua releitura retém a concepção da Terra como um organismo vivo, porém não único e sequer sistêmico. E, para tanto, apoia-se em passagens do próprio autor da teoria Gaia, quando este afirma

> Quando falo de Gaia *como um superorganismo*, não penso por um único instante sequer em uma *deusa* ou em algum *ser dotado de pensamento.* Exprimo minha *intuição* de que a Terra se comporta *como* um sistema *autorregulado* e que a ciência adaptada ao seu estudo é a fisiologia. (Lovelock *apud* Latour, 2020: 157-158).

Muito da dificuldade encontrada na interpretação da teoria de Gaia como uma teoria sistêmica e holista decorre do próprio histórico das ciências naturais e sociais de associarem, quase sempre, as ideias de organismo e de sistema (Latour, 2020). Segundo Latour (2020), o desafio teórico enfrentado por Lovelock e, agora, solucionado por ele é conhecer os "[...] efeitos de *conexão* entre potências de agir, sem, para tanto, depender de uma concepção insustentável *da totalidade"* (Latour, 2020: 160).

Se o geofísico Lovelock avançou consideravelmente na compreensão do "funcionamento" da Terra para além das tradicionais concepções mecanizadas de uma natureza morta, ao apontar a potência de ação dos microrganismos que não somente se adaptam, mas criam seus ambientes, e o antropólogo da ciência Latour destaca esta genialidade do criador da Teoria de Gaia, avançando nesta consideração da diversidade das vidas e das potências de agir, é possível, ainda, afirmar que a cosmologia do povo Yanomami, em seus aspectos cosmogônicos e escatológicos, tem muito a nos ensinar a como nos comportar nesta era do Antropoceno: o respeito a toda forma de vida, da ancestralidade humana aos duplos animais; a rica e harmoniosa convivência (nem sempre pacífica) entre os entes que povoam este múltiplo universo, esse pluriverso, os quais se estendem das montanhas aos espaços infinitos. Que possamos aprender a respeitar todas as formas de vida, e a escultar o alerta do xamã Yanomami. Esses homens especiais que, em transe ou em sonhos, empreendem a difícil arte da diplomacia diante entes invisíveis aos olhos dos humanos comuns. Que possamos assumir nossa

incapacidade de lidar com o presente insuportável que nos anuncia um futuro ameaçador. E se ainda houver tempo, é claro, possamos (re)criar mundos possíveis e passíveis de co-habitarmos.

5. Considerações finais

Foram propostos e realizados os objetivos de estudar os aspectos da cosmologia Yanomami em sua relação humanidade/mundo; ouvir os dizeres de Kopenawa sobre o "povo da mercadoria" e compreender o mito escatológico da Queda do Céu relacionando-o ao contexto do Antropoceno. Intentou-se com este recorte temático, respectivamente, ressaltar modos outros de ser e estar no mundo; dar lugar de destaque à fala do líder e xamã indígena acerca do homem branco e seu modo de vida (antropologia reversa) e ouvir o alerta do mito supracitado. Quanto a este pertinente alerta, objetivou-se também alertar e alardear aos quatro ventos que as práticas invasivas e destrutivas da Floresta Amazônica impactam negativamente a vida do povo Yanomami e demais povos indígenas que habitam-na, mas não somente. A crise ambiental contemporânea desvela a insustentabilidade do sistema capitalista, pautado na extração e exploração desmedida de recursos naturais, com vistas ao lucro e ao enriquecimento de poucos, e os custos são pesados em demasia para os pobres e excluídos desse sistema, para os biomas e toda a diversidade da vida que os compõem.

São muitos e intensos os ensinamentos que podem ser extraídos da cosmoecologia Yanomami: a prática da socialidade entre os entes humanos e não-humanos, pela extensão da humanidade a todos; neste sentido, aprende-se também com a consideração de que a natureza ou o que compreendemos como meio ambiente é dotado de intencionalidade e possui força de agência; aprende-se o respeito a todas as formas de existência e a arte da diplomacia, tão exemplarmente praticada pelos xamãs. Diplomacia como a própria tônica do fazer político, interagindo com as alteridades em suas diferenças, irredutíveis a um 'si mesmo' - esta última, prática comum entre os povos da tradição ocidental; aprende-se, por conseguinte, que essa humanidade compartilhada é anterior à própria especificação dos seres, "humanidade primordial", segundo Danowski e Viveiros de Castro (2014): "Eis assim que, no pensamento ameríndio, a humanidade ou personitude é tanto a semente como o fundo ou o solo primordial do mundo" (Danowski; Viveiros de Castro, 2014: 89). Aliás, pode-se acrescentar o aprendizado de que não existe um único mundo, "o que chamaríamos de mundo natural, ou "mundo em

geral", é para os povos amazônicos uma multiplicidade de multiplicidades intrinsecamente conectadas" (Danowski; Viveiros de Castro, 2014: 93).

Quando Davi Kopenawa, numa verdadeira reversão da perspectiva, nos observa e nos denomina "povo da mercadoria", ele vai além de advertir que a ganância pelos bens materiais pode levar à destruição da Terra. A reflexão que ele suscita é sobre o lugar que o homem, seja ocidental e/ou oriental ocupa no mundo, ou seja, qualquer um que se insira no sistema do capital, visto que poluem, destroem, buscam as riquezas da Terra de forma desordenada e inescrupulosa. A cultura do consumo e do descarte valoriza em demasia a busca de *status* a partir do poder aquisitivo de bens, de mercadorias. Acresce-se a isso a exacerbação do individualismo, incentivado pela competitividade e pelo narcisismo, valores afins à sociedade mercadológica. O resultado inevitável e, quiçá, irreversível, é esta crise ambiental global[17] presenciadas por todos e sem precedentes na história da humanidade, na história do planeta.

A sabedoria de Kopenawa integra a lista de grandes pensadores e pensadoras, dentre os quais, cita-se de exemplo Karl Marx (1867) - que no século XIX já anunciava que o sistema capitalista continha em si o germe da destruição - e Isabelle Stengers (2015), que aponta para a urgência da mudança da relação homem e natureza em nossa cultura, de forma a deter as catástrofes e o retorno da barbárie, visto que é um futuro que se anuncia. Sim, Kopenawa também identifica, no modo de vida do "homem branco", a mercantilização das relações sociais e nos avisa que os humanos se transformaram em uma espécie mortal, causadores de destruição, incapazes de enxergar os danos e se responsabilizar. O humano hoje pode se autoextinguir e extinguir os demais seres do planeta.

Diante de tais reflexões é possível afirmar que o capitalismo estará intrincado à racionalidade científica enquanto a ciência não reconhecer a insuficiência analítica do uso da dicotomia natureza/cultura, pois, até que isto ocorra, "natureza" será sinônimo de "recursos naturais". Além disso, o sistema capitalista vive do mercado e da circulação de mercadorias, promovendo uma cultura materialista de consumo desmesurado. O maior aprendizado que o povo Yanomami pode nos legar, além de todo o respeito pelo meio ambiente e por toda forma de vida é, ainda, o modo de lidar com os objetos, a mercadoria (*matihipë*[18]*),* de forma generosa. Imbuídos desse valor eles entendem que a vida humana é muito breve e que os objetos devem

[17] A desigualdade social, grave consequência do sistema capitalista e da economia e política neoliberal, é, certamente, um problema também ambiental, visto que a erradicação da pobreza é o primeiro objetivo da lista dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) anunciados pela ONU.
[18] *Matihipë* é um termo utilizado para os objetos dos brancos.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

ser compartilhados sem permanecer nas mãos de alguns, egoísticamente. Como visto, as trocas e a generosidade fomentam tanto as festas como as cerimônias fúnebres. Fora desses contextos, os objetos não têm nenhum valor absoluto, o que destoa totalmente da teoria econômica dos brancos. Em sua observação sobre o apego dos brancos pelos bens materiais, Kopenawa afirma que:

> Seu pensamento está tão preso a elas que se as estragam quando ainda são novas ficam com raiva a ponto de chorar! São de fato apaixonados por elas! [...] E depois ainda sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os seus outros bens – os que possuem e os que desejam ainda possuir (Kopenawa; Albert, 2015: 413).

A lição que fica é de que devemos oportunizar a todos o uso de nossos bens, sendo generosos, empáticos com a necessidade dos outros. Certamente, agindo desta forma, extinguir-se-iam as guerras, a fome, a desigualdade. Nas palavras de advertência de Kopenawa, evidencia-se que o branco, ao se julgar capaz de dominar a natureza e criar/construir bens materiais, arvora-se em agir como Deus, entretanto, não é capaz de criar uma nova Terra, o que demonstra a sua insignificância. Diante do alerta feito a partir do mito escatológico, presume-se que o recado do povo da floresta já foi dado, e almeja-se que todos os povos que vivem sob a égide do capital e da cultura de mercado reconheçam os sinais que a Terra está emitindo, caso contrário, será impossível evitar o fim, "sem ousar mudar e permanecendo presos aos nossos 'modos de vida coagulados' promovidos pela economia do *business as usual"* (Alencar, 2016: 114-115).

A correlação entre a atividade do garimpo em terras Yanomami e em outras extensões da terra-floresta e a iminência do desabamento deste novo céu (visto que o primeiro já caiu), embora se entrelace ao discurso mítico, é pertinente e apresenta uma significação conotativa. Os garimpeiros, ao serem associados aos espíritos-queixada *(warëripë),* "comedores de terra", expressam o ato de revirar a terra quando da extração de metais (ouro, cassiterita, etc), expondo a si mesmos, aos indígenas e ao ecossistema à fumaça de epidemia (*shawara)*, eflúvios patogênicos liberados pelo uso de substâncias tóxicas, como o mercúrio, por exemplo. A floresta, local de nascimento dos Yanomami, segundo Kopenawa está situada no centro do antigo céu *Hutukara*, pode se acabar se não for cuidada e levar a Terra novamente ao Caos anterior. Nas palavras de Bruce Albert (2002: 248), o que Davi Kopenawa busca na sua luta pela terra-floresta não é somente garantir o solo e impedir o desmatamento, mas "preservar da

destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua existência cultural como "seres humanos". Davi Kopenawa busca ensinar a importância da *Hutukara* para todos, não só para os indígenas, dizendo que ela está viva, que ela cuida de todos, que ela é como um grande governo e que, com a ação dos homens brancos, ela tem sofrido e pode acabar. Se ela acabar, todos acabam junto com ela.

A luta do povo Yanomami pela preservação de seu território e proteção da floresta, embora pareça localizada, interage com fatores globais, pois é toda ela permeada pela crise ambiental contemporânea. Sabe-se dos impactos que a destruição massiva de um dos maiores biomas da Terra, a Floresta Amazônica, acarreta, em nível planetário, como a influência direta nas mudanças climáticas e no aumento do aquecimento global, oriundos do desmatamento sem limites. Ademais, existem outros processos biofísicos que contribuem para o acirramento dessa crise, tais como a acidificação dos oceanos, a perda da biodiversidade, entre outros mais, o que demonstra uma interdependência entre estes fatores. Tudo isso corrobora para a constatação de que a Terra encontra-se mesmo no período denominado Antropoceno, dado o reconhecimento da transição do fator antrópico, de agente biológico à força geológica (Chakrabarty, 2009).

Considerando, por fim, que outra forma de se definir o Antropoceno é afirmar a chegada do tempo da "catástrofe climática", tal como aponta Danowski e Viveiros de Castro (2014), e cientes, pelos cientistas de todo o mundo, que em muitos desses processos de aceleração da crise ambiental, chegamos a pontos irreversíveis, urge que o discurso ambientalista (e as ações) sejam envoltos por uma conscientização cosmoecológica, nos moldes dos povos ameríndios, o que nos faz evocar os dizeres de um outro líder indígena, oriundo também de um outro continente:

> […] Isto sabemos: a terra não pertence ao homem; o homem pertence à terra. Isto sabemos: todas as coisas estão ligadas como o sangue que une uma família. Há uma ligação em tudo. O que ocorrer com a terra recairá sobre os filhos da terra. O homem não tramou o tecido da vida; ele é simplesmente um de seus fios. Tudo o que fizer ao tecido, fará a si mesmo (Carta do Chefe Seattle, 1855).

6. Referências

ALBERT, Bruce. 1992. A Fumaça do Metal: História e Representações do Contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro: 89: 151-189. In: https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6434. (acessado em out/22.

ALBERT, Bruce. 2002. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". In : ALBERT, B. (ed.); RAMOS, R.C. (ed.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-Amazônico.* São Paulo, UNESP, p. 239-274.

ALENCAR, Claudia Rodrigues. 2016. "O "tempo do fim" de Günther Anders". AnaLógos, Rio de Janeiro, 1: 105-115. In. https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/28223/28223. (acessado em 30 de dezembro de 2022).

BORGES, Luiz, C. 2004. "Cosmologia e sagrado na produção do saber Guarani". *Revista da SBHC*, Rio de Janeiro, jul./dez., 2(2):120-132.

CARTA DE SEATTLE. 1855. Trad. equipe de Floresta Brasil. In: http://www.ecoterrabrasil.com.br. (acessado em 24 de dezembro de 2022).

CHAKRABARTY, Dipesh. 2009. "The climate of history: four thesis". *Critial Inquiry,* 35: 97-222.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins.* Florianópolis, Instituto Socioambiental.

DELANDA, Manuel. 2002. *Intensive Science and Virtual Philosophy.* Londres, Continuum.

DESCOLA, Philippe. 2013. *Más Allá de Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.

ELIADE, Mirceas. 2019. *O mito do Eterno Retorno.* Portugal, Edições 70, 2019.

FOUCAULT, Michel. [1966] 1981. *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas;* trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo, Martins Fontes.

GOMES, Ana Maria Rabelo; KOPENAWA, Davi. 2015. "O Cosmo segundo os Yanomami: Hutukara e Urihi". *Rev. UFMG*, Belo Horizonte, jan./dez., 22 (1) E 2: 142-159.

JENSEN, Casper Bruun. 2004. "A Nonhumanist Disposition: On Performativity, Practical Ontology, and Intervention". *Configurations*, (12): 229-61.

INGOLD, Tim. 1994. *Humanity and Animality. Companion Encyclopedia of Antrophology.* Londres, Routeledge.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A Queda do Céu: palavras de um xamã Yano-mami.* Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Companhia das Letras.

LADEIRA, Maria Inês. 2007. *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano.* São Paulo, Unesp.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza do Antropoceno.* 2020. Trad. Maryalua Meyer. S.P./R.J., Ubu Editora/Ateliê de Humanidades Editorial.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à Teoria doAtor-Rede*. 2012. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru, Edufba/Edusc.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". *Mana,* Rio de Janeiro, out., 2 (2): 21-47.

LOVELOCK, James. [1972] 1987. *Gaia: um novo olhar sobre a vida na Terra*. Lisboa, Edições 70.

MARX, Karl. [1867] 2011. *O capital: crícita da economia política.* Tradução Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, v.1.

STENGERS, Isabelle. 2015. *No tempo das catástrofes.* São Paulo, Cosac & Naify.

TOLEDO, Túlio. 2020. "Perspectivismo ameríndio e Natureza". *Sacrilegens*. Juiz de Fora, jul./dez., 17(2): 33-46.

VERNANT, Jean-Pierre. 1973. *Mito e Pensamento entre os Gregos.* São Paulo, Difusão Europeia/EDUSP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2018. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural.* São Paulo: UBU Editora.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana.* Rio de Janeiro, out., 2 (2): 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*. São Paulo, (14/15): 319-338.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. "Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva". *Sopro.* Rio de Janeiro, maio, 51: 2-9.

WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin; ALBERT, Bruce. 1990. *Folk literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles, University of California. UCLA Latin American Center Publications, v. 73.