



Ecologia Sob a Queda do Céu

Ecology Under the Falling Sky

Renan Porto¹

renanporto@my.westminster.ac.uk

Resumo: Este artigo pretende explorar o conceito de ecologia presente na obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A Queda do Céu*. Este livro é estudado aqui com o apoio de estudos antropológicos da etnologia ameríndia, principalmente as obras de Bruce Albert e Eduardo Viveiros de Castro. A proposta é elaborar uma concepção não antropocêntrica da ecologia no pensamento de Kopenawa capaz de desafiar nossos conceitos políticos demasiado centrados em nós humanos como os únicos agentes históricos. Tal antropocentrismo moderno e ocidental não têm feito mais do que colocar em risco nossas próprias condições de existência neste planeta. Esta concepção de ecologia proposta aqui é possível através da compreensão cosmológica da natureza presente na cosmologia Yanomami, principalmente com foco no conceito de *uribi a*, e traz uma maneira diferente de lidar com a entropia cósmica na perspectiva do xamanismo.

Palavras-chaves: Cosmopolítica; Ecologia; Cosmologias Ameríndias; Natureza; Entropia.

Abstract: This paper's inquiry will be developed through an interaction with the book *The Falling Sky*, written by Bruce Albert and Davi Kopenawa, which will be an articulation shaft for the discussions purposed here. It will be studied with support of anthropological studies from Amerindian ethnology, mainly the works by Bruce Albert and Eduardo Viveiros de Castro, and dialoguing with contemporary discussions about ecology. With it, this research will seek for a non-anthropocentric conception of ecology in Kopenawa's thought able to challenge our political concepts too centered in us humans as the only historical agents, which have been doing no more than putting at risk our own conditions of existence on this planet. This conception of ecology is made possible through the cosmological comprehension of nature present in Yanomami cosmology and brings a different way of dealing with the cosmic entropy.

Keywords: Cosmopolitics; Ecology; Amerindian Cosmology; Nature; Entropy.

1 Doutorando em Direito (Universidade de Westminster)

Todos serão arrastados pela mesma catástrofe, a não ser que se compreenda que o respeito pelo outro é a condição de sobrevivência de cada um. Lutando desesperadamente para preservar suas crenças e ritos, o xamã yanomami pensa trabalhar para o bem de todos, inclusive seus mais cruéis inimigos. Formulada nos termos de uma metafísica que não é a nossa, essa concepção da solidariedade e da diversidade humanas, e de sua implicação mútua, impressiona pela grandeza. É emblemático que caiba a um dos últimos porta-vozes de uma sociedade em vias de extinção, como tantas outras, por nossa causa, enunciar os princípios de uma sabedoria da qual também depende — e somos ainda muito poucos a compreendê-lo — nossa própria sobrevivência.

Claude Lévi-Strauss sobre Davi Kopenawa

Introdução

Desde que os brancos chegaram à América do Sul há cinco séculos, os povos indígenas têm resistido a um longo processo de extermínio, seja pela violência direta causada pela intervenção dos invasores, seja pela disseminação de doenças trazidas por esses estrangeiros. Tais como as epidemias de varíola e sarampo, quando os portugueses invadiram territórios indígenas no século XVI, e ainda hoje como no caso da atual disseminação da Covid-19. Nas últimas décadas no Brasil, eles têm enfrentado uma dura luta para que suas terras sejam reconhecidas e demarcadas. Mas os povos indígenas não estão preocupados apenas com eles mesmos. Suas tradições intelectuais guardam antigos mitos que são reatualizados em seus discursos recriando o sentido sobre a realidade. Alguns desses mitos contam como a destruição das florestas faria os céus desabarem, transformando novamente o cosmos em caos. Davi Kopenawa, xamã e ativista indígena do povo Yanomami, chamou essa narrativa de *A Queda do Céu*, que é o título de seu livro publicado em co-autoria com o antropólogo francês Bruce Albert.

O povo Yanomami é uma população indígena que vive no noroeste da floresta amazônica, na fronteira entre o Brasil e a Venezuela, e tem uma população de cerca de 38.000 pessoas.² Davi Kopenawa foi uma figura chave na luta pela demarcação do território Yanomami entre as décadas de 80 e 90. Mesmo após ameaças à sua vida, ele continuou a viajar para muitas partes do mundo em defesa dos direitos do povo Yanomami. Como parte de sua luta em defesa dos povos indígenas, e por causa de sua preocupação sobre como o desmatamento e a mineração na floresta amazônica afetariam não apenas os povos que lá vivem, mas o mundo inteiro, ele decidiu publicar um livro dirigido aos brancos. Ele pensou que como os brancos não levavam a sério as palavras do povo Yanomami e só acreditavam em “peles de papel”,

2 Este número está de acordo com as informações fornecidas pela organização Survival International, ONG que atua na defesa dos direitos de povos indígenas: <https://www.survivalinternational.org/tribes/yanomami>

termo usado pelos Kopenawa para se referir aos livros, então um livro seria útil para difundir sua mensagem.

O livro *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami* levou décadas para ser publicado. É um longo trabalho que envolveu mais de 50 horas de gravação do discurso de Kopenawa na língua Yanomami, transcrito e traduzido por Bruce Albert em um livro. O livro surge de uma proposta feita por Kopenawa a Albert (Albert, 2002), um antropólogo que trabalhou com o povo Yanomami por mais de três décadas, e é parte da estratégia de luta de Kopenawa em defesa do território Yanomami. Albert transcreveu e traduziu o discurso de Kopenawa para o francês, que foi o primeiro idioma em que este livro foi lançado em 2010 pela editora Plon com o título *La Chute du Ciel: parole d'un chaman yanomami*. O livro está também disponível em inglês, publicado pela Harvard University Press em 2013, e foi publicado em português pela Companhia das Letras em 2015.

Embora o livro tenha sido publicado em inglês e francês há mais de dez anos, é difícil encontrar publicações acadêmicas em inglês ou francês que se envolvam com este livro em uma discussão aprofundada, explorando sua potência conceitual, colocando-o em discussões teóricas com as referências acadêmicas habituais. Além de algumas poucas resenhas, o único trabalho que encontrei sobre a obra de Kopenawa, tratando-o como um intelectual e pensador, foi o artigo *A Floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*, publicado pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro em 2007, anos antes da publicação do livro de Kopenawa e Albert. Este trabalho foi baseado em alguns trechos do livro publicados anteriormente como capítulos em livros coletivos.

Neste livro, Kopenawa faz uma contra-antropologia, subvertendo a relação habitual em que os povos indígenas são descritos pelos brancos na antropologia, e revertendo-a em uma descrição dos brancos, “o povo da mercadoria”, e seus modos de vida, suas formas de pensamento, seus modos de produção, suas crenças religiosas, etc. Descrição feita a partir da perspectiva da cosmologia Yanomami. O livro tem um discurso muito bem estruturado dividido em três partes nas quais Kopenawa parte de a) um discurso cosmológico sobre a origem dos seres no mundo, desenvolvendo uma concepção de “terra-floresta” (urihi a), e apresentando a produção de uma subjetividade xamânica; b) descreve os encontros interétnicos com os brancos, os conflitos com eles, seja por interferência evangélica ou por outros invasores, como os mineiros que exploram seus territórios - sendo que em ambos os casos tais invasores trouxeram doenças que mataram um grande número de indígenas -, e o conflito entre diferentes espiritualidades e crenças (cristianismo versus xamanismo); c) uma crítica cultural da branquitude e de suas formas de viver, produzir e se relacionar com seres não humanos, uma crítica política das mercadorias e de como elas moldaram nossas mentes e estão relacionadas à propagação de epidemias; d) uma concepção de ecologia e entropia cósmica a partir do mito da queda do céu.

Tudo isso compoendo um longo discurso cosmopolítico que aborda os problemas ecológicos e os conflitos interétnicos em suas diferentes dimensões e emaranhados dentro e fora das florestas. Com esta longa reflexão, Kopenawa nos fala sobre o risco existencial que a destruição da floresta e de suas populações humanas e não humanas pode desencadear, e nos convoca a agir a fim de evitar a queda do céu.

O principal problema que guiará esta leitura de Kopenawa e Albert será o conceito de ecologia, que é pensado por Kopenawa em uma constante interseção com uma etnopolítica, uma relação diplomática e estratégica de alianças com outro povo, sendo neste caso o povo branco. Kopenawa usa a palavra yanomami *napë pë* quando se refere aos brancos, os não-indígenas, habitantes das cidades. Também considero necessário pensar os problemas ecológicos considerando que as vidas humanas nunca estão separadas das formas em que estão agenciadas territorialmente e tecnicamente (Latour, 1993; 2007). Aqui, os conflitos sociais não devem ser considerados como desligados das relações interespecíficas entre humanos e não-humanos, pois as diferentes formas de representação da natureza são centrais para os conflitos políticos atuais (Latour, 2004; Stengers, 2015). É o caso, principalmente, dos conflitos em torno da mudança climática. As implicações políticas das disputas científicas e cosmológicas sobre as formas de explicar a natureza transformam a política em cosmopolítica. Estas cosmologias conflituosas surgem de diferentes povos que também precisam criar alianças entre eles, transformando-a também em um problema etnopolítico. Por exemplo, as diferenças entre as concepções dos cientistas ocidentais sobre a natureza e o conhecimento tradicional dos diferentes povos indígenas sobre a natureza. Considerando aqui suas diferentes formas de se relacionar com terras e biomas.

Minha proposta não é explicar como os povos indígenas pensam ou lidam com seus conflitos, e muito menos especular a possibilidade de que possamos viver como eles. Em vez disso, estou mais interessado aqui em como as perspectivas ameríndias fazem uma antropologia reversa (Wagner, 1981) da sociedade ocidental, devolvendo-nos uma imagem na qual não nos reconhecemos, mas através da qual somos capazes de repensar nossas práticas. Viveiros de Castro também chamou esta abordagem de contra-antropologia em seu prefácio ao livro de Kopenawa e Albert em português (Viveiros de Castro, 2015). Esta abordagem visa quebrar a hierarquia entre um sujeito ativo que estuda uma sociedade e os sujeitos passivos que são estudados pela antropologia. Portanto, não procuro aqui simetrias entre os conceitos da filosofia europeia e os conceitos da cosmologia indígena, mas sim tento compreender o quanto a etnopolítica e a cosmopolítica indígena diferem das cosmopolíticas ocidentais. O que busque com isto é produzir deslocamentos discursivos das tradições ameríndias para uma linguagem teórica e política que transforme a forma como abordamos as formas coletivas de vida na tradição ocidental e para além dela.

Pensar Com os Outros, Mas Não Se Forem Tão Outros Assim

Antes de partir para a discussão proposta acima, quero fazer algumas ponderações sobre o tipo de trabalho feito aqui, considerando as críticas feitas por autores brancos ocidentais, muito preocupados com a decolonialidade, em relação ao diálogo entre cosmologias ameríndias e filosofias ocidentais – vide por exemplo o artigo de Chandler e Reid (2020) que aponta no perspectivismo ameríndio uma forma de recolonização da indigeneidade. Mas também considerando a suposta acusação de violência epistêmica que recebi ao tentar publicar esse artigo em inglês na Inglaterra.

Suspeito que a restrição de explorar as consequências ontológicas das perspectivas indígenas não seja mais do que a infantilização dos povos indígenas por parte de perspectivas marcadas pelo paternalismo da epistemologia europeia e sua moral, mesmo que se proponham decoloniais. O acesso ao direito de enunciação se daria pelo domínio das letras e dos modos de discurso europeus. Fanon precisou passar por Hegel e Freud, Said por Foucault, Spivak por Derrida, etc. Mas e no caso de autores como Ailton Krenak e Davi Kopenawa que não passam por autor europeu nenhum para produzirem seus discursos? Não podem ser lidos e discutidos enquanto autores legítimos sob a restrição de expropriação do pensamento do “outro” ou violência epistêmica. Há uma posição muito equivocada que trata a obra de Kopenawa como se este tivesse um tutor europeu e só através dele Kopenawa pudesse ter acesso ao discurso. Não reconhecem a autoria e criação do Kopenawa em todo o projeto do livro *A Queda do Céu*. Um indígena publicando um livro? A idade adulta para a intelectualidade branca é o logocentrismo, o domínio da escrita e sua hierarquia sobre a fala.

Por que esse argumento nunca é usado para autores como Fanon, Said, Spivak, Glissant, Césaire, etc? Porque eles eram acadêmicos? Porque tinham titulação e autorização acadêmica (depois de muita luta para conquistar esse espaço)? Mas no caso de um autor como Davi Kopenawa que não passa por nenhum autor europeu para elaborar seu discurso e que também não passou pela universidade, por que ele não tem o direito de ser tratado enquanto uma referência teórica tanto quanto os outros autores não-europeus mencionados acima? A maior parte dos trabalhos sobre o Kopenawa que eu encontrei em português o colocam como “literatura indígena”. Em inglês, nem isso. Mal se encontram comentários a seu livro.

A constituição dos sujeitos enquanto oprimidos pode também impossibilitar que estes sejam percebidos enquanto sujeitos constituintes de conhecimento. Eles então precisam ser defendidos e protegidos. Quando narram sua dor, todos se calam. Mas que jamais sejam considerados no que propõem em suas linguagens e mundos. E eu sei bem disso. Demorei muito pra entender que o sujeito colonizado de que se fala na teoria sou também eu, que vim de uma família de trabalhadores do cacau no interior da Bahia. E todos adoram que eu fale do cacau e do sertão. Sou

um exemplar original daquele mundo no mercado internacional de ideias. Às vezes sinto isso como se fosse quase um “*dança aí para a gente ver*”. Me questiono se essas mesmas pessoas que veem minha trajetória com um olhar paternalista também se interessam pelo que produz intelectualmente.

Escrevi o texto deste tópico depois de receber uma recusa deste artigo em inglês sob o argumento de que há um “*fad*” (capricho, modinha ou entusiasmo) nas cosmologias indígenas nos últimos anos. Os revisores da revista perguntavam por que seria importante discutir essas ecologias. Depois de todo meu esforço de escrever o artigo inteiro todo focado nos conceitos do Kopenawa e seu pensamento xamânico povoado de xapiri, comentando e explicando partes do texto dele, com poucos desvios e fazendo recurso basicamente à etnografia e etnologia, ainda disseram que meu texto reproduzia a perspectiva dos brancos. Um desses revisores sugeriu, inclusive, que eu encontrasse uma forma menos ofensiva de falar sobre os brancos e que meu artigo difamava (*vilify*) o cristianismo e a ciência.

É importante observar que este trabalho não é um trabalho etnográfico. Não fui a uma comunidade Yanomami para “extrair” seus conhecimentos tradicionais. Meu trabalho é o esforço de meses lendo um livro com mais de 600 páginas produzido por um pensador indígena, tentando usá-lo como referência teórica tanto quanto as pessoas passam anos escrevendo algo sobre Hegel repetidamente. Tentei tratar a obra do Kopenawa com tanta autoridade teórica e conceitual quanto todos os teóricos europeus que precisei ler em minha formação acadêmica. *A Queda do Céu* é um livro que traz um momento muito singular que é a abertura para que tradições não-europeias sejam consideradas, pensadas e desdobradas na academia. O que aprendi com a experiência relatada acima é que para escrever sobre o Kopenawa seria necessário antes defender o direito do Kopenawa a ser um autor e intelectual. O que é um absurdo.

Assim, considero o Davi Kopenawa aqui não enquanto um filósofo, o que ele não pediu para ser nem precisa ser para pensar e nos levar a pensar, mas sim enquanto xamã, o que ele é. É o xamã enquanto intelectual indígena parte de uma tradição de conhecimento não tanto ignorada, mas o tempo todo subalternizada e inferiorizada na academia. A publicação de *A Queda do Céu* inaugura um momento único na história intelectual não só do Brasil. Eu que graças à determinação dos meus pais, minha própria luta e a ajuda de muitos amigos e amigas sou um desvio em pelo menos três gerações de trabalhadores do cacau, que sempre viveram da terra na região onde hoje está o povoado de Florestal, distrito do município de Jequié na Bahia, me coloco aqui no esforço de colaborar na ampliação de uma tradição de pensamento que não postergue mais a urgência de encarar os problemas de nossas experiências periféricas no Brasil – ou em diáspora, como me encontro agora vivendo em Londres – por causa da ansiedade colonial da filosofia de entender, explicar e responder mais um grande filósofo branco eleito como um novo gênio pelos próprios

brancos. Não quero também tratar a obra de Kopenawa como uma especificidade no mercado multicultural que sempre nos coloca como particularidades em oposição a um universal específico. Pelo contrário, elaborando conceitualmente a partir da leitura de Kopenawa, quero também afirmar a importância da contribuição teórica deste autor para a academia ocidental que o ignora.

Os Corpos da Ecologia e o Pensamento da Floresta

É parte da estratégia discursiva de Kopenawa traduzir seus conceitos na língua dos brancos de forma assimétrica e comparativa, sem estabelecer uma equivalência entre os diferentes termos e concepções. Como explicado por Albert (2002), o discurso político dos líderes indígenas se baseia num duplo movimento em que as categorias étnicas utilizadas pelos brancos, tais como território, cultura, ambiente, etc., são apropriadas pelos líderes indígenas na sua reflexão, mas reformuladas numa reelaboração cosmológica. Ou seja, estes líderes referem-se ao que os brancos descrevem no discurso antropológico, mas fazem isso trazendo para sua elaboração os mitos e referências cosmológicas de seus povos de origem. Portanto, o discurso étnico é legitimado pelo conhecimento cosmológico, e este mais tarde é reformulado em conformidade com o primeiro. Para Albert, isto é importante porque a mera apropriação das categorias dos brancos transformaria o discurso indígena numa retórica oca, e o puro discurso cosmológico ficaria preso a um solipsismo cultural. Assim, é a capacidade de articular estas duas dimensões, a diplomacia étnica e a tradição cosmológica do seu povo que faz os grandes líderes interétnicos. Albert descreve isso como “uma passagem da “resistência especulativa” (discurso sobre o outro para si) à ‘adaptação resistente’ (discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico sobre a alteridade a um discurso político sobre a etnicidade” (Albert, 2002).

Kopenawa faz isso muitas vezes em diferentes momentos do seu discurso. Há dois parágrafos no capítulo 23, intitulado O Espírito da Floresta, que eu gostaria de comentar aqui em que ele usa esta estratégia. Este capítulo é um momento chave para a minha discussão, pois é onde Kopenawa descreve as suas concepções de ecologia e terra-floresta, que é a tradução escolhida por Albert (2002) para a expressão *uribi a* em língua Yanomami, que não é simetricamente traduzível em concepções cristãs ou científicas de natureza, terra ou floresta como matéria passiva, divisível, apropriável e manipulável pelo sujeito humano que governa sobre ela. Estes dois conceitos de terra-floresta e de ecologia têm os seus significados imbricados de tal forma que trazem uma concepção muito diferente de “natureza”. E com isso, a concepção de ecologia é também transformada.

Assim, comecemos com esta citação onde Kopenawa apresenta a sua concepção de ecologia, onde ele diz:

Omama tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito. Eram, desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta. Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós! Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente (Kopenawa & Albert, 2015, p. 479-480).

Neste parágrafo, Kopenawa discute a ecologia em contraste com a forma como a ecologia e a natureza são frequentemente compreendidas pelos brancos. Para Kopenawa, a terra-floresta nunca está desligada nem da constituição social nem da experiência espiritual, uma vez que as florestas são povoadas por espíritos. A ecologia, por sua vez, aparece aqui como a composição cosmológica da própria terra-floresta. Ela é descrita através da menção de corpos humanos e não-humanos que compõem as florestas. A ecologia é a manutenção do emaranhado de interrelações destes corpos que compõem esse universo. Mas Kopenawa também considera a ecologia como a palavra que os brancos criaram para defender as florestas, e acolhe o discurso ecológico, uma vez que este tornou possível que as suas palavras pudessem ser consideradas nas cidades.³ Kopenawa aceita a palavra ecologia, mas recusa o conceito de meio ambiente utilizado nos discursos de conservação ambiental, uma vez que para o povo Yanomami isto soa como um pedaço de floresta remanescente a ser delimitado e preservado, ainda mantido como uma dimensão exterior da vida humana, uma coleção de plantas e não um complexo de seres vivos e inteligentes habitando e produzindo a terra, como é a *uribi a*. Para ele, o discurso de conservação ambiental fala do que resta da floresta que foi ferida pelos brancos e suas máquinas, mas a terra não pode ser dividida como se a floresta fosse apenas uma parte remanescente dos seres que compõe o próprio cosmo (ibidem, p. 479).

3 Minhas ideias sobre a floresta continuaram caminhando, até eu ouvir, bem mais tarde, as palavras de Chico Mendes. Foi assim que eu aprendi a conhecer as palavras dos brancos sobre o que chamam de natureza. Meu pensamento tornou-se mais claro e mais elevado. Ele se ampliou. Entendi então que não bastava proteger apenas o lugarzinho onde moramos. Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e até a terra dos brancos, muito longe de nós. Tudo isso, em nossa língua, é *uribi a pree* — a grande terra-floresta. Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro (Kopenawa; Albert, 2015,).

Kopenawa sugere que a “natureza” deve ser pensada como um corpo inteiro que está vivo e quando o retalhamos em pedaços pensando proteger apenas algumas parcelas, tornamo-lo estéril.

Numa palestra proferida na Universidade Federal de Minas Gerais, Kopenawa explicou outro conceito importante para entender o que o povo Yanomami pensa enquanto “natureza”. É o conceito de hutukara, que não seria aquilo que os brancos chamam de mundo ou universo. Kopenawa diz: “[...] É *uma* Hutukara só. *E nós estamos aqui sentados na barriga da nossa terra mãe. A Hutukara fica junto com a pedra, terra, com a areia, o rio, o mar, o sol, a chuva e o vento. Hutukara é um corpo, um corpo que é unido, ela não pode ficar separada*” (Kopenawa e Gomes, 2016). Na mesma palestra, Kopenawa diz que a *uribi a*, a terra-floresta, é o cabelo da *hutukara*.

Adiciono então outro parágrafo onde Kopenawa descreve o conceito de natureza da seguinte maneira:

O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, *Uribi a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos

Uribinari, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta são as inumeráveis imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo as dos grandes caracóis *warama aka*. A imagem do valor de fertilidade *nē roperi* da floresta também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá a sua riqueza. De modo que, para nós, os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos (Kopenawa & Albert, 2015, p. 475).

Um importante ponto a ser considerado na cosmologia yanomami é o de que todos os seres no mundo trazem consigo um duplo espectral e espiritual que são os *xapiri pë*. Para Kopenawa, o que os brancos chamam por natureza “*is the forest as well as all the xapiri who live in it*” (*Ibid.*, p. 480). Ele explica que os *xapiri pë* são as imagens dos espíritos ancestrais (*yarori* ou o ancestral animal) que se transformaram em animais no início dos tempos (*Ibid.*, p. 111). Esses espíritos ancestrais eram todos humanos que se diferenciaram em diferentes espécies. Alguns deles se tornaram presas, outros viraram plantas, outros vieram a ser os humanos, ainda outros perderam seus corpos e se tornaram os espíritos da Floresta. Kopenawa diz que no primeiro tempo os espíritos ancestrais “*eram humanos tanto quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus*” (*Ibid.*, p. 117-118). Sendo assim, todos os seres no mundo ainda mantêm relação com esse passado virtual quando os seres ainda não tinham sido individuados em diferentes espécies como são hoje. Todos compartilham essa memória comum da qual emergiram⁴.

4 Para Viveiros de Castro, isso também explica o modo como o discurso mítico funciona. Ele diz:

Os xapiri pë são as imagens que aparecem para os xamãs nos seus rituais, sonhos e tranSES, e os xamãs são agentes capazes de habitar o entrelugar destes limites entre espécies e acessar perspectivas de outros seres. Como diz Viveiros de Castro, o xamã é um diplomata cosmopolítico entre diferentes sociedades (Viveiros de Castro, 2015, p. 171). Este é um ponto muito interessante que vira de cabeça para baixo as cosmologias ocidentais em que apenas determinados seres foram criados como humanos, como na mitologia cristã, ou se tornaram humanos através de um processo de evolução, como na biologia evolutiva. Essa inversão tem profundas implicações numa compreensão ecológica da relação entre seres humanos e não-humanos.

Albert explica que todos os habitantes que compõem esta “terra-floresta” são dotados de uma imagem essencial que os xamãs podem invocar sob a forma de espíritos auxiliares responsáveis pela ordem cosmológica de fenômenos ecológicos e meteorológicos, tais como a migração de presas, a fertilidade das plantas silvestres, o controle das chuvas, entre outros eventos (Albert, 2002). Ele ainda diz que, para Kopenawa, proteger a floresta ou demarcar a terra não significa apenas garantir um território indispensável à existência do povo Yanomami, mas também preservá-lo da destruição de uma teia de coordenadas sociais e trocas cosmológicas que constituem e asseguram a sua existência cultural (Ibid.). Para os Yanomami, “a floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 497).

Portanto, podemos pensar que a *uribi a*, a terra-floresta, é um complexo inteligente de seres que se comunicam entre si, onde a posição de um sujeito de perspectiva não é exclusiva dos humanos e a própria humanidade é um continuum entre todos os seres vivos (Viveiros de Castro, 2015), em oposição a um conceito de natureza como matéria passiva e inerte disponível como recurso à vontade humana.

“Não é descabido definir o discurso mítico como consistindo principalmente em um registro do processo de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência – um “caosmos” onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Esse pré ou proto-cosmos, muito longe de exibir uma “indiferenciação” ou “identificação” originárias entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou porque) interna a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual. Donde o regime de “metamorfose”, ou multiplicidade qualitativa, próprio do mito: a questão de saber se o jaguar mítico, por exemplo, é um bloco de afetos humanos em figura de jaguar ou um bloco de afetos felinos em figura de humano é rigorosamente indecidível, pois a metamorfose mítica é um acontecimento ou um devir (uma superposição intensiva de estados heterogêneos), não um processo de mudança (uma transposição extensiva de estados homogêneos). Mito não é história justamente porque metamorfose não é processo, “ainda” não é processo e “jamais foi” processo; a metamorfose é anterior e exterior ao processo do processo – ela é um devir.

A linha geral traçada pelo discurso mítico descreve, assim, a laminação instantânea dos fluxos pré-cosmológicos de indiscernibilidade ao ingressarem no processo cosmológico: doravante, as dimensões humana e felina dos jaguares (e dos humanos) funcionarão alternadamente como fundo e forma potenciais uma para a outra” (Viveiros de Castro, 2006).

Esta afirmação tem profundas implicações políticas porque se todos os seres forem humanos, logo, exigiriam também os seus direitos políticos e sua propriedade numa terra que deve ser partilhada com outras espécies. E sabemos, pela nossa própria história, quantos conflitos se desenrolam em torno de territórios e terras. Isto quebra qualquer imagem edênica sobre a relação entre os povos indígenas e as florestas e mostra que a cosmopolítica é uma política mais do que humana, e não apenas feita por agentes humanos. Para Isabelle Stengers, cosmopolítica tem a ver com a composição prática com mundos divergentes, e é um termo totalmente carregado de instabilidade e conflito:

O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos. (Stengers, 2018).

E isso traz uma concepção muito diferente de cosmopolítica, que é menos antropocêntrica e mais plural. Marisol de la Cadena diz que:

Esse aparecimento de indigeneidades poderia inaugurar uma política diferente, plural não porque habilitada por corpos marcados por gênero, raça, etnicidade ou sexualidade demandando direitos, ou por ambientalistas representando a natureza, mas porque eles trazem os seres-terra para a esfera do político e forçam o antagonismo que proscreeu seus mundos a se fazer visível. (de la Cadena, 2019).

Além disso, a concepção da natureza como matéria passiva é a base do conceito jurídico de propriedade que concebe a terra, as florestas e os animais como objetos apropriáveis pelos sujeitos humanos. Este conceito antropocêntrico da natureza é também a base da forma extrativista de produção nas sociedades capitalistas, onde a terra é levada à exaustão, aquecimento, seca e esterilidade por monoculturas cultivadas com intensa utilização de fertilizantes tóxicos e queimadas. Tal concepção não pode ser possível quando nos relacionamos com florestas e terras enquanto arranjos cosmológicos e vivos em que também estamos envolvidos, e que são povoados por múltiplas agências que produzem tudo ao nosso redor.

A *uribi a* não é um objecto exterior que deve ser protegido, mas a própria composição da existência e a sua condição de possibilidade, que deve ser negociada diplomaticamente numa relação constante com outros seres e os seus espíritos. Tal diplomacia é conduzida pelos xamãs. Esta teia cosmológica de seres em interação deve ser equilibrada para evitar o desencarrilhamento do cosmos num processo entrópico que o converteria em caos. Assim, a ecologia aqui tem a ver com a própria composição cósmica e a manutenção do emaranhado dos seus componentes,

mantendo-os juntos, vivendo imersos neles mas conscientes e sensíveis acerca disso, compondo junto deles, sabendo que a história também é produzida pelos seres não humanos (Haraway, 2016). Tudo isto a fim de evitar uma entropia catastrófica que transformaria o cosmos em caos. Como disse Albert, a mitologia destes povos indígenas é um conhecimento narrativo contra a entropia que tem sido produzida principalmente pela alteridade predatória dos povos brancos e do capitalismo nos últimos séculos (Albert, 2002).

A Entropia Xamânica Contra a *Antropia* Moderna

Sobretudo, é importante romper com qualquer concepção equivocada que veja os povos indígenas em perfeita harmonia com uma natureza idílica e como um continuum com ela, como se fossem ecologistas espontâneos (Ibid.). Esta imagem de um nobre selvagem apenas reproduz de forma oposta o mesmo preconceito que concebe os povos indígenas como remanescentes pré-históricos ou animais selvagens condenados à assimilação nas sociedades modernas ou à extinção (Ibid.). Em vez disso, podemos aprender com eles outra forma de lidar com a entropia do próprio cosmos e as suas intensidades, e de lidar com as nossas relações com outros seres vivos de uma forma menos utilitária. Talvez possamos ver que há muito tempo estes povos já compreenderam que cada causa colocada no mundo desencadeia um conjunto de novas informações que sinalizam outras causas possíveis e que é impossível prever tudo. Assim, em vez de vermos as cosmologias indígenas como uma mitologia arcaica, podemos vê-las como um sistema holístico de causalidades integradas, não opostas à ciência e à técnica, que não são suficientes para prever e reduzir todos os riscos, mas tão importantes como elas. O discurso mítico pode reinvolvê-los noutra sensibilidade cosmológica, reorientando as coordenadas da ciência e da técnica.

A questão sobre a tecnologia na Amazônia não é que os povos indígenas não destruíram as florestas porque não se desenvolveram tecnicamente, mas sim porque desenvolveram técnicas sem conceberem a floresta como conjunto de objetos externos às suas comunidades. Seria melhor dizer que nestas sociedades existe uma relação mais simétrica e diplomática (o xamã como diplomata interespecífico) entre as comunidades humanas e não humanas. Assim, tais técnicas teriam sido desenvolvidas considerando estas relações diplomáticas.

Quanto às ciências, se tudo está ligado e cada ser comunica com múltiplos outros seres, as relações causais entre eles são infinitas, e podemos ver o discurso mítico e cosmológico dos povos indígenas como um esforço para apreender esta teia de causalidades como um todo, o que não seria contrário a um discurso que pretende formalizar e demonstrar todas as relações causais de formas mais específicas, como a ciência o faz. No entanto, o discurso mítico desafia o núcleo antropocêntrico da ciência moderna, por exemplo, no seu terreno cristão que toma a natureza como um conjunto de coisas e recursos à disposição para as necessidades do homem, como narrado no Gênesis.

Esta concepção antropocêntrica de ciência construída em torno de um sujeito narcísico, que não reconhece a dignidade política e ontológica dos outros seres vivos, e as técnicas, máquinas, instituições desenvolvidas com base em tal concepção transformaram a espécie humana num agente geológico capaz de modificar as condições termodinâmicas do planeta. Para Lévi-Strauss, *“este mesmo homem aparece como uma máquina, talvez mais aperfeiçoada do que as outras, trabalhando para a desagregação de uma ordem original e precipitando uma matéria organizada de forma poderosa numa inércia cada vez maior e que um dia será definitiva”* (Lévi-Strauss, 1996, p. 391). No Antropoceno, a humanidade se torna um agente entrópico, um produtor de caos e instabilidade, confundindo entropia e *antropia* (Valentim, 2018).

O livro de Kopenawa denuncia as consequências desta perspectiva narcisista dos brancos que os cegam ao fato de não estarem sozinhos no planeta. Um ponto chave na sua análise é a crítica da mercadoria que desempenha um papel central na contra-etnologia dos povos brancos realizada por Kopenawa. Valentim observa no seu discurso uma cumplicidade entre a posição transcendental de um sujeito que objetiva tudo à sua volta e o desejo capitalista por mercadorias, como se esta apreensão transcendental que converte o mundo em objeto fosse fundamentalmente condicionada pelo desejo de propriedade (Ibid., p. 282). Curioso observar como a filosofia branca parece funcionar um pouco como o desenvolvimento capitalista. Todos os esforços para controlar racionalmente grandes projetos produzem ainda mais entropia. O xamanismo, longe de qualquer harmonia com a natureza, é uma forma de se relacionar com a entropia e a instabilidade do cosmos. Não admira que o que vem depois das maiores expressões do projeto racionalista moderno, as obras de Kant e Hegel, seja o niilismo anunciado por Nietzsche. Valentim cita então esta passagem do discurso de Kopenawa:

Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram onde moravam seus antepassados. Hoje não resta quase nada de floresta em sua terra doente e não podem mais beber a água de seus rios. Agora querem fazer a mesma coisa na nossa terra. (Kopenawa & Albert, 2015, p. 407-408).

Valentim compreende o Antropoceno como uma grande transformação em que a entropia e a antropia se confundem como consequência da metafísica identitária e antropocêntrica da tradição branca ocidental que produziu a divisão entre mundo humano e mundo natural, cultura e natureza, um mundo de liberdade e outro governado por causalidade necessária - sendo que este último só pode ser descrito, previsto e dominado pelo sujeito transcendental metafisicamente isolado e exterior à esse mundo. Valentim é um filósofo que dedicou grande parte da sua carreira acadêmica inicial a estudar filósofos como Kant e Heidegger. Mais tarde, quando

descobriu o perspectivismo ameríndio e o livro de Kopenawa e Albert, deu uma reviravolta nos seus estudos, pondo em causa estes filósofos canônicos na tradição filosófica. O seu livro aqui citado, de título *Extramundanidade e Sobrenatureza*, é uma leitura profunda destes autores demonstrando o antropocentrismo dos seus sistemas filosóficos e as relações entre este tipo de pensamento e a catástrofe ecológica causada por este sujeito transcendental que se torna um gerador de entropia devastadora. Contudo, Valentim encontrou na cosmologia yanomami uma concepção de entropia enquanto vitalidade cósmica e metamorfose radical – *Xiwāriipo*, o ser do caos é também o ser da metamorfose – em oposição à antropia moderna e ao seu desenvolvimento canibal causador da morte térmica do cosmo e da propagação de epidemias *xawara*⁵. Seguindo a leitura de seu livro, podemos encontrar no pensamento de Kopenawa uma concepção de entropia anti-antrópica (Valentim, 2018).

É importante notar que na cosmologia Yanomami o cosmo se encontra numa situação sempre instável e em permanente mudança. O discurso mítico expressa isso. O mito que fala da queda do céu, por exemplo, fala da instabilidade entrópica do cosmos com que os xamãs e os xapiris devem lidar a todo momento a fim de evitar a sua disrupção em caos. É o que diz Kopenawa nesta passagem:

Todos os seres que moram na floresta têm medo de ser eliminados pela imensidão do céu, até os espíritos. É isso, finalmente, que a gente de nossas casas receia, é isso que a faz chorar. Todos bem sabem que o céu já caiu sobre os antigos, há muito tempo. Conheço um pouco dessas palavras a respeito da queda do céu. Escutei-as da boca dos homens mais velhos, quando era criança. Foi assim. No início, o céu ainda era novo e frágil. A floresta era recém-chegada à existência e tudo nela retornava facilmente ao caos. Moravam nela outras gentes, criadas antes de nós, que desapareceram. Era o primeiro tempo, no qual os ancestrais foram pouco a pouco virando animais de caça. E quando o centro do céu finalmente despencou, vários deles foram arremessados para o mundo subterrâneo [...].

As costas desse céu que caiu no primeiro tempo tornaram-se a floresta em que vivemos, o chão no qual pisamos. Por esse motivo chamamos a floresta *wāro patarima mosi*, o velho céu, e os xamãs também a chamam *hutukara*, que é mais um nome desse antigo nível celeste. Depois, um outro céu desceu e se fixou acima da terra, substituindo o que tinha desabado. 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. Por isso, este novo céu é mais sólido do que o anterior, e não vai desmanchar

5 Kopenawa expõe a conexão entre a mineração, o desflorestamento e a produção de mercadorias à difusão de epidemias. Não sendo possível desenvolver esta discussão aqui, deixo como sugestão a leitura dos capítulos 15 e 16 de seu livro com Bruce Albert, *A Queda do Céu*. links the predatory mining, deforestation and production of commodities to the spreading of epidemics. Although I could not to develop this discussion here, you can see it in chapters 15 and 16 of his book with Albert, *The Falling Sky*.

com tanta facilidade. Nossos xamãs mais antigos sabem tudo isso. Sempre que o céu começa a tremer e ameaça arrebentar, enviam sem demora seus *xapiri* para reforçá-lo. Sem isso, o céu já teria desabado de novo há muito tempo! (Kopenawa & Albert, 2015, 194-195).

Esta passagem não só rompe com a concepção equivocada que vê os povos indígenas numa relação harmônica e espontânea com as florestas e outros seres vivos, mas também mostra como eles compreendem que a entropia e a instabilidade sempre foram constitutivas da ordem cósmica, e o xamanismo é uma prática de lidar com isso de uma forma não destrutiva. Uma prática sensata capaz de apreender os efeitos e sinais de outros seres e compor a vida humana de acordo com o que é percebido a partir deles. Vale a pena recordar aqui a obra clássica de Claude Lévi-Strauss, *O Pensamento Selvagem*, que no seu primeiro capítulo mostra como os mundos indígenas são organizados não só por conceitos, como uma ciência positivista o faria, mas também por percepções, como a reflexão mítica faz (Lévi-Strauss, 1989, p. 33). Lévi-Strauss demonstrou como a forma sensível de classificação dos seres e objetos que rodeiam esses mundos pode frequentemente alcançar uma especificidade maior do que a das ciências naturais. Com isso, vemos uma ruptura na linha progressiva que colocou a ciência moderna numa fase mais avançada e percebemos outras formas de classificação e ordenação do mundo que não são menos desenvolvidas, mas diferentes e através das quais outra relação com o cosmo se desdobra. *“Toda classificação é superior ao caos, e mesmo uma classificação no nível das propriedades sensíveis é uma etapa em direção a uma ordem racional [...]”* (*Ibidem*, p. 30). Isto é, a forma como o discurso mítico produz sentido sobre a realidade não é menos racional que o modo científico.

Um aspecto interessante no mito da queda do céu citado acima é como ele conecta o céu à terra num arranjo cósmico em que a destruição da última perturbaria a estabilidade do primeiro. Esse discurso mítico é articulado por Kopenawa para denunciar como a atividade destrutiva das mineradoras na Amazônia causa uma produção devastadora de caos e entropia. É o que Kopenawa diz nessa outra passagem:

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

metal de *Omama*. Então ele vai se romper novamente e seremos aniquilados, até o último. Esses pensamentos me atormentam muito (Kopenawa & Albert, 2015, p. 361).

Valentim observa que *Xiwāripo* designa não só o ser do caos, mas também todos os processos de metamorfose, mudanças de forma e identidade, a perda da mente, etc., que são sempre presentes e devem ser controlados (Valentim, 2018). É papel dos xamãs controlar a influência de *Xiwāripo* nestas diferentes dimensões da vida, evitando o seu descarrilhamento num caos descontrolado. A prática xamânica é um termóstato espiritual. A ambivalência deste caos é evidenciada quando Kopenawa diz que para reparar a queda do céu, eles precisam chamar as imagens de *Xiwāripo* (Kopenawa & Albert, 2015).

Nesta seção, busquei demonstrar como o xamanismo é uma prática de composição com um ambiente intensamente povoado por diferentes agentes não humanos e uma prática que desloca o humano como governante soberano de todos os seres que o rodeiam. Esta prática impediria o que Gregory Bateson anuncia quando afirma que “*a criatura que triunfa sobre o seu ambiente destrói a si própria*” (Bateson, 1972). Menos do que um modelo que deve ser seguido, o xamanismo é um exemplo que pode inspirar outras formas de pensar ciências, técnicas, instituições, políticas, de uma forma mais ecológica, mas uma ecologia menos centrada em torno do humano.

Conclusão

A concepção de ecologia que busquei desenvolver aqui responde ao contexto de destruição de biomas, genocídio de povos indígenas e catástrofes ambientais que surge do encontro conflituoso entre os povos indígenas e os povos brancos, onde estes últimos desempenham há séculos um empreendimento colonial marcado pelo extrativismo; um empreendimento genocida, predatório e ecocida que modificou as condições geomórficas e geológicas do planeta. Tal transformação tem sido chamada de Antropoceno por grande parte da comunidade científica.

Enquanto os povos indígenas resistem e lutam contra os efeitos desta mudança em larga escala de uma forma globalmente preocupada e que diz respeito a todas as populações humanas e não humanas do planeta, alguns grupos brancos reacionários – tais como os apoiadores de políticas nacionalistas nos países do norte global, campanhas anti-imigração, e outras políticas ligadas à supremacia branca – têm agido de forma racista, etnocêntrica e exclusivista, procurando proteger-se dos efeitos catastróficos que a sua própria ação destrutiva produziu no planeta (Latour, 2018).

Com certeza, não podemos alimentar a ilusão idílica de que podemos viver como os indígenas vivem em nossas metrópoles e sociedades modernas, ou mesmo fora delas. Se tentássemos, provavelmente produziríamos híbridos de nossos hábitos

e necessidades remodelados a partir de nossas idéias sobre estes povos, tornando-nos não apenas diferentes deles, mas diferentes de nós mesmos. Isso já pode ser de alguma forma interessante, uma vez que nossos modos modernos de viver e produzir são as causas da degradação de nossas próprias condições de existência. Mas, melhor do que isso, se levarmos a sério as cosmologias e palavras desses povos, isso pode tensionar as nossas compreensões de mundo que expusesse a nós mesmos o absurdo e irracionalidade do modo como vivemos nas sociedades ditas modernas. Conseqüentemente, isto exige outra produção de subjetividade e corporeidade capaz de romper com nossos costumes padronizados, modelos idealizados de qualidade de vida, consumo compulsório etc. Produzir outro corpo não é fácil e passa por muitos constrangimentos, mas se não somos capazes de fazê-lo por nós mesmos, é possível que sejamos forçados por eventos catastróficos que transformarão nosso ambiente e atmosfera de tal forma que seremos forçados a nos adaptar a condições muito adversas.

Temos máquinas operando para produzir essas massas homogeneizantes o tempo todo. Basta sair na rua, ir no centro de qualquer cidade, e podemos ver organizações capitalistas trabalhando todo dia e o dia todo na produção de subjetividades, corpos e mentes. Enquanto isso, quais instituições e organizações nós temos que produzem uma experiência não capitalista? A universidade, alguns espaços artísticos, que normalmente não existem em cidades pequenas, os encontros formais ou informais de pessoas contrárias ao capitalismo?

Mas ora, vejamos a luta indígena para combater a tenebrosa proposta da PL490. Por que será que são justamente os indígenas que se colocam tão frontalmente contra o Estado? Que corpos e subjetividades e sociabilidades são essas que se forjam nessas comunidades? Por que eles nunca precisaram ter um nome só, uma língua só, para convergirem em suas lutas?

O capitalismo se reproduz a partir da exploração das nossas necessidades básicas de sobrevivência, das nossas carências e desejos. Coloniza cada dimensão da vida, inclusive nossa libido e desejo, seja sexual, estética ou intelectualmente. Para quebrar esse ciclo de reprodução, precisamos ir nos organizando devagarinho para cultivar outros espaços de florescimento de experiências não capitalistas.

Talvez por um bom tempo o capitalismo nos ofereceu um pouco mais de chance de segurança e horizonte de expectativas. E daí talvez fosse melhor seguir individualmente os caminhos já dados de sobrevivência e realização individual. Mas com o acirramento das tensões e emergências de todas as ordens, a eminência de catástrofes, esse horizonte que já não era acessível a todos fica ainda mais indeterminado. Uma catástrofe climática, por exemplo, nos forçaria a reinventar as formas de sobrevivência de modo inescapável.

Imagine a cena: tu e teu corpo, os corpos de quem está perto, a cidade arruinada, não tem carro nem celular nem nada para te socorrer. Tu e toda a orfandade do

mundo no teu peito. Caminha no escuro, breu da noite, no risco de uma doença, de um ataque, de um acidente, da fome.

Por séculos inventamos formas de suprir todas essas carências. Construímos mecanismos para cada uma delas. Construímos instituições públicas para gerir a distribuição de bens e serviços, mediar conflitos de interesses, sob o comando das unidades administrativas do Estado. Onde chegamos? A saúde, a polícia, a indústria de alimentos e remédios e ferramentas de todos os tipos, as tecnologias de comunicação, tudo tão bem amarrado e bem coordenado em alguns poucos lugares. E de repente a gente tem que aprender a ser bicho de novo! Essas gentes que se viram!

Claro, não chegamos a esse ponto. Mas uma contingência, uma cadeia de eventos imprevistos disparando um fenômeno natural de escalas inimagináveis e eis aí nosso corpo nu de novo. Abandonar todas essas formas de sustentação coletiva forjadas a séculos pode não ser sequer possível. Mas mais do que nunca, seja porque não existe mais horizonte de pleno emprego e bem estar social, seja pelo recrudescimento das formas policiais do Estado, seja pela iminência de um colapso climático, precisamos no mínimo imaginar outra coisa que não o capitalismo e o Estado.

Apesar de todos os riscos de catástrofes naturais advertidos por estudos científicos em todo o mundo, em locais como o Brasil, políticos agem apressadamente para enfraquecer leis que protegem florestas e territórios indígenas, facilitando a exploração devastadora destas terras por agentes econômicos preocupados apenas em produzir mais riqueza. É o caso, por exemplo, da recente Proposta de Lei n.º 490 (PL490) e de outros projetos atuais para legalizar a exploração das terras indígenas a todo o custo; uma tentativa desesperada, correndo contra o tempo do iminente fracasso do governo Bolsonaro, de expandir os últimos limites territoriais suscetíveis de colonização pelo capital.

A terra é o eixo de disputa em que se entrelaçam os movimentos institucionais que moldam o Estado. De onde emergem as forças políticas que redramatizam toda a memória do Brasil. Ao longo da terra, estende-se o terreno de uma catástrofe cosmológica: a entropia cósmica das catástrofes climáticas e ambientais que Davi Kopenawa chamou de queda do céu.

Na intensa luta dos povos indígenas contra PL490 no Brasil, é a memória de toda a sociogênese e cosmogênese desta configuração histórica chamada Brasil que ressurgem na monstruosa intrusão dos seus espectros. Isto mostra a reatualização do esforço dos brancos para o etnocídio e colonização indígenas. Por outro lado, diante disto também vemos a contração de uma memória ancestral que descarrega nesta mesma terra o impulso corporal para manter e ampliar as possibilidades de existência de todos os povos humanos e não-humanos que partilham o sonho deste imenso sujeito chamado Terra.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. 2002. “O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”. In: Albert, B. & Ramos, A. R. (eds.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. Editora UNESP, pp. 239-270.
- BATESON, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CHANDLER, David; REID, Julian. 2020. “Becoming Indigenous: the ‘speculativeturn’ in anthropology and the (re)colonisation of indigeneity”. *Postcolonial Studies*, n. 23, issue 4, pp. 485-504.
- DE LA CADENA, Marisol. 2019. “Cosmopolítica Indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da ‘política’”. *Maloca – Revista de Estudos Indígenas*, v. 2, pp. 1-37.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KOPENAWA, Davi; GOMES, GOMES, Ana Maria Rabelo. 2016. “O Cosmo Segundo os Yanomami: hutukara e urihi”. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte*, v. 22, n. 1.2, pp. 142-159.
- HARAWAY, Donna. 2016. *Staying with the trouble*. Durham: Duke University Press.
- LATOUR, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2004. *Politics of Nature: how to bring the sciences into democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2007. *Reassembling the Social: an introduction to actor-network theory*. Oxônia: Oxford University Press.
- _____. 2018. *Down to Earth: politics in the new climatic regime*. Cambridge: Polity Books.
- LATOUR, B. (2018). *Down to Earth: politics in the new climatic regime*. Polity Books.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- _____. 1996. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- STENGERS, Isabelle. 2015. *In Catastrophic Times: resisting the coming barbarism*. Londres: Open Humanities Press.
- _____. 2018. “A Proposição Cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, pp. 442-464.
- VALENTIM, Marco Antônio. 2018. *Extramundandade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Floresta de Cristal**: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, n. 14/15, pp. 319-338, 2006.

- _____.2015. “O Recado da Mata”. In: Albert, B. & Kopenawa, D. *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____.2015. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.