

OUTRAS POLÍTICAS NO ANTROPOCENO

O que nos ensinam os Yanomami?



Other policies in the Anthropocene: what the Yanomami
teach us?

Juliana Alves Frade

Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Departamento de Antropologia |

São Paulo, Brasil

jafrade@usp.br | ORCID iD: 0000-0002-1532-0256

Resumo

Este artigo aborda os desafios práticos e conceituais que emergem das relações cosmopolíticas no contexto do Antropoceno. Identifico por meio da leitura do livro *A Queda do Céu* (2015) os atores mobilizados no discurso do xamã Yanomami Davi Kopenawa, suas alianças com diferentes agentes políticos, notadamente não humanos e suas estratégias de resistência frente às adversidades. Neste sentido, investigo a prática xamânica e suas tecnologias, sobretudo a dos sonhos, como formas de resiliência e crítica ao colapso ambiental e humanitário causados pela atividade ilegal do garimpo na Terra Indígena Yanomami.

Palavras-chave

antropoceno; garimpo; sonhos.

Abstract

This article discusses the practical and conceptual challenges that emerge from the cosmopolitics relations in the context of the Anthropocene. I identify through the reading of the book *The Fall of the Sky* (2015) the actors mobilized in the discourse of the Yanomami shaman Davi Kopenawa, his alliances with different political agents, especially non-human ones, and his resistance strategies against adversity. In this sense, I investigate the shamanic practice and its technologies, especially that of dreams, as forms of resilience and criticism to the environmental and humanitarian collapse caused by the illegal mining activity in Yanomami Indigenous Territory.

Keywords

anthropocene; mining; dreams.



Introdução

Neste texto reúno algumas considerações sobre o tema do Antropoceno e seus problemas a partir da perspectiva xamânica Yanomami. Como se sabe, o conceito de Antropoceno é problemático e apresenta um efeito aglutinador, pois mobiliza diferentes áreas do conhecimento e recortes espaciais. De forma condensada, trato o Antropoceno como crise e colapso ambiental (LATOURET 2000, STENGER, 2015 e VALENTIM 2014, 2018, 2020) circunscrito no contexto de invasão garimpeira na TI Yanomami.

Foi conferida especial atenção à leitura da obra *A Queda do Céu* (2015 [2010]) de autoria compartilhada do xamã Davi Kopenawa e do antropólogo francês Bruce Albert. Baseio-me também na leitura do relatório de monitoramento do garimpo ilegal, levantado pela *Hutukara*, Associação Yanomami e a Associação *Wanasseduume Ye'kwana*¹ (2021), contribuindo, assim, na compreensão do impacto do que entendemos como Antropoceno e seus efeitos na terra indígena Yanomami (TIY).

Em maior ou menor grau, os autores e os respectivos conceitos que emergem da bibliografia sobre o Antropoceno, suscitam diferentes noções de política a partir do reconhecimento do pluralismo ontológico de diferentes povos e da nossa insuficiência de imaginação política para pensar em relações além-de-humanas. Trata-se de produções recentes de pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento que buscam abrir um diálogo sensível e urgente a partir da crise civilizatória e de reflexões que se orientam em torno da proposição

¹ Relatório “Yanomami Sob Ataque: Garimpo ilegal na Terra Indígena”, por Hutukara Associação Yanomami Associação Wanasseduume Ye'kwana (2022). O documento descreve a evolução do garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami (TIY) entre 2018 e 2022. Segundo o estudo, trata-se do pior momento de invasão desde que a TI foi demarcada e homologada, há trinta anos. Apresenta como a presença do garimpo na TIY é causa de violações sistemáticas de direitos humanos das comunidades que ali vivem. Além do desmatamento e da destruição dos corpos hídricos, a extração ilegal de ouro (e cassiterita) no território yanomami trouxe uma explosão nos casos de malária e outras doenças infectocontagiosas, com sérias consequências para a saúde e para a economia das famílias, e um recrudescimento assustador da violência contra os indígenas.

cosmopolítica de Stengers (2018). Essa confluência entre autores e proposições permite, assim, cartografar outras verdades em relação ao Antropoceno.

O discurso xamânico contido em *A Queda do Céu* (2015) amplia os horizontes, trazendo outros diagnósticos, outra filosofia. Para Marco Antonio Valentim “[...] é preciso, mais que nunca, reconhecer, mundo afora, a ‘contemporaneidade absoluta’ do pensamento indígena” (VALENTIM, 2020:75). Desse modo, a narrativa de Kopenawa exemplifica outra história possível de ser contada no cenário que vivenciamos. E com efeito, “encontros pragmáticos”, entre diferentes ontologias, como sugere Mauro Almeida (2013), são alternativas possíveis diante o contexto de crise ambiental e climática que vivenciamos. São encontros pragmáticos para adiar a “queda do céu”, parafraseando Davi Kopenawa em relação ao Antropoceno.

Logo, este artigo apresenta o exercício do encontro de verdades parciais, não totalitárias. Verdades que possam oferecer tais “encontros pragmáticos” entre diferentes ontologias, sobretudo, entre brancos e Yanomami e identificar possíveis alianças políticas para enfrentarmos o tempo dos fins (VIVEIROS DE CASTRO & DANOWSKI, 2017), como evoca a obra de Kopenawa e Bruce Albert.

Metodologia

O presente ensaio parte da leitura da obra *A Queda do Céu* e nos respectivos temas ecológicos do discurso xamânico de Davi Kopenawa, com os desafios conceituais que emergem no contexto do Antropoceno na TIY. Busquei, nesse contexto, compreender os sentidos que Davi Kopenawa atribui à expressão “queda do céu”. Os temas ecológicos aparecem propriamente nas seções do livro “A fumaça do Metal” e “A Queda do Céu”, sobretudo nos capítulos “O ouro Canibal”, “O espírito da Floresta” e “A morte dos xamãs”. Acrescento ainda a temática do Tempo dos Sonhos, que perpassa todo o livro e, assim como as outras, também se relaciona com a crítica xamânica ao Antropoceno.

O sonho é uma tecnologia que permite um “saber-ver” a imagem vital da floresta e de outros entes, aliados políticos e de resiliência ao poder predatório, sobretudo, a do branco, como atenta Bruce Albert (2002). Além disso, realizo um levantamento bibliográfico sobre o Antropoceno e a crítica à ontologia moderna

produzida por autores como Isabelle Stengers (2015, 2018), Donna Haraway (2016), Renato Sztutman (2018, 2019, 2020), Mauro Almeida (2013, 2020 e 2021), Marco Antonio Valentim (2014, 2018-9, 2020), dentre outros que desenvolvem o tema da crise ambiental e civilizatória modernas.

Ressalto a importância de situar o Antropoceno com o apoio de dados empíricos, como os divulgados em abril de 2022 pela *Hutukara*, Associação Yanomami e *Wanasseduume Ye'kwana*, sobre os efeitos dos problemas decorrentes do garimpo na TIY. Busca-se, assim, evitar o risco de universalização e homogeneização dos problemas ligados à crise ambiental e suas consequências em diferentes territórios. Nesse aspecto, o relatório de monitoramento do garimpo ilegal da TIY ajuda-nos a identificar de forma mais concreta ou tangível o que é essa guerra ontológica e seus respectivos regimes de natureza que os autores mobilizados neste artigo discutem.

Na primeira parte da análise, localizo o contexto de guerra ontológica a partir dos primeiros contatos com a alteridade *napë*, circunscrevendo os efeitos práticos desses conflitos ontológicos do “povo da mercadoria” na TIY. Na segunda parte, busco compreender o entendimento da visão xamânica sobre a noção de “natureza” e de Antropoceno. Já na última parte, busco tratar da possibilidade de alianças e vínculos que *mari tëhë* (tempo dos sonhos) transmite e orienta para viver no Antropoceno e adiar o nosso fim.

Sendo assim, o diálogo com uma “cosmopraxis xamânica Yanomami” (SZTUTMAN, 2015) e sua “performance cosmodiplomática” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) dadas por meio dos sonhos, do “saber sonhar”, como conta Kopenawa, abre para a possibilidade de um “pragmatismo ontológico”, entre brancos e Yanomami em prol de uma causa maior: o adiamento do fim do mundo. Esse fim, que é consequência da relação de predação que os *napë* estabelecem com a natureza e com todo ser não-humano. Logo, a criação de relações mais horizontais com outras formas de conhecimento e seres, como mostra a cosmodiplomacia xamânica, é o caminho para alcançarmos uma justiça epistêmica diante dos problemas do Antropoceno.

Análise

A crise do modelo de civilização que vivenciamos nos últimos tempos é marcada por catástrofes ambientais e humanitárias que viabilizam uma abertura para outras referências

e leituras de mundo. Nesse processo, a existência de outras cosmovisões possibilita localizar outros modos de existir, outras relações, outras ontologias e descentraliza, por sua vez, a visão ocidental e moderna que denota essa época, intitulada “Antropoceno”². A proposição³ cosmopolítica cunhada pela filósofa e química Isabelle Stengers (2018 [1997]) se apresenta como uma proposta para re-pensarmos, justamente, a construção do conhecimento ao longo de uma perspectiva histórico-política e nos seus impactos no diálogo com diferentes saberes e ciências. A autora mostra que a ordem que gere nosso pensamento e nossas práticas diárias envolvem determinadas políticas implícitas nas formas de enxergar, entender e executar coisas das mais banais, bem como pôr em questão a costumeira noção universal de cosmos. Pode-se dizer que a proposição cosmopolítica é um primeiro passo para produzir saberes e estabelecer fronteiras. É um convite a refletir sobre o problema de se estar ou o como estar diante das consequências (cósmicas) de nossos atos.

Assim, a chamada cosmopolítica, permite entender de que modo a ideia de “cosmos”, como imaginamos, está envolta num determinado sentido de mundo e de sobreposições políticas. Donna Haraway (2016), nesse sentido, faz-nos pensar, a partir do conceito de Chthuluceno ou pensamento tentacular⁴, no resgate de outras histórias que não são contadas. A ontologia dominante do sistema econômico, vinculada a projetos e ideias de

² O termo se refere a alterações geológicas, sem precedentes, dos parâmetros biogeoquímicos da terra que se distanciam das configurações bioquímicas do Holoceno devido ao impacto dos humanos. Tais alterações são notáveis no aumento das temperaturas, no degelo, no aumento dos níveis dos oceanos, dentre outros. O termo foi sugerido por Paul Crutzen e Eugene Stoermer em 2000.

³ Grosso modo, o termo “proposição” está no sentido, de ser, segundo a autora, mais que um conceito, um convite a pensar tais noções que rodeiam o que entendemos sobre as coisas e o mundo.

⁴ É uma teoria da filósofa e bióloga Donna Haraway (2016) que se soma às discussões em torno do Antropoceno. Segundo ela, a teoria propõe trazer outras histórias possíveis de serem contadas na Era do Antropoceno. O termo Chthuluceno, oriundo de Chthulu “monstros” com tentáculos que habitam as profundezas da Terra foi usado, primeiramente, em 1926, por Lovecraft, no entanto, na teoria de Haraway ela se refere a outra coisa, mais específica. A figura da aranha da Califórnia para adicionar elementos ao Antropoceno, de seres tentaculares que se articulam, se interpenetram, numa “simbiose” (ver Haraway, 2016). São seres que apresentam histórias muito mais antigas e profundas que o Antropoceno, ela menciona entidades míticas e uma série de seres, como fungos, bactérias, aranhas, para compor outras narrativas da vida na Terra.

desenvolvimento capitalista, em que o lucro está acima da vida, é capaz de sustentar, em sua estrutura, algumas histórias, outras não, segundo a autora. Tal cosmopolítica põe em risco outras formas de existência, quando incompatíveis. Suas noções de “humanidade” e “natureza”, por exemplo, colidem com a de outros povos, que também mantêm e resistem a partir de seus próprios entendimentos de mundo. Nesse aspecto, as provocações de Stengers (2018) e Haraway (2016) estendem-se, nesta análise, e encontram o recado ou alerta xamânico Yanomami sobre as consequências de nossas ações e narrativas no mundo.

O xamã Davi Kopenawa nos avisa em *A Queda do Céu* (2015) que não é possível continuar imprimindo tal projeto de humanidade que o Ocidente impõe através do mundo. É preciso sonhar, é preciso alargar a perspectiva e ir além de si. O pensamento amazônico nos ensina diferentes formas de habitar a terra com uma ética e equilíbrio interespecies relevantes para entendermos que a noção de humanidade moderna apresenta classificações que limitam a nossa realidade e compreensão sobre os demais entes que compartilham o planeta conosco.

Nesse aspecto, Davi Kopenawa traz a crítica xamânica do desenvolvimento capitalista a partir de outro regime de natureza e de conceitos locais de sua comunidade, evocando a responsabilidade, o estar atento e o tomar cuidado com as consequências de nossas ações. A relação com os *xapiri* e com o sonho xamânico exige a responsabilidade da criação de vínculos com diferentes seres para a construção de novos refúgios no Antropoceno. Era que, nas palavras de Ailton Krenak (2020), separa o humano da natureza, imprimindo uma noção de humanidade excludente e devastadora.

Portanto, a cosmopolítica xamânica mostra a forma relacional (Haraway 2016) entre todas as esferas que compõem o modo de existir de maneira a “[...] politizar a natureza e cosmologizar o político” (Sztutman 2020) e, para localizar o contexto da cosmopraxis xamânica de Davi Kopenawa em relação ao Antropoceno, retomo algumas passagens históricas do livro, que se referem ao contato com os brancos e os efeitos subsequentes, para tratar da dimensão prática das chamadas guerras ontológicas analisadas por Mauro Almeida (2013, 2020 e 2021), Marisol De la Cadena (2018), Sztutman (2017 e 2018) e outros autores.

Guerras ontológicas no Antropoceno

Davi Kopenawa relata algumas memórias históricas relacionadas à presença das frentes extrativista e missionária, a partir dos anos de 1910, como uma das primeiras formas de contato conhecidas nas terras Yanomami. Falando de sua infância, ele conta da atuação do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites e ainda dos missionários evangélicos norte-americanos do projeto *News Tribes* (1960). O resultado desses contatos foi a dizimação de uma parte de sua comunidade causada, entre outros fatores, pela guerra biológica e ontológica entre colonizadores contra os povos indígenas. Epidemias de sarampo devastaram a região no período de 1959 a 1967. A mãe do xamã, bem como sua avó, irmãos, tios, tias e amigos morreram vítimas da doença. O autor conta que só não morreu porque conseguiu fugir. Somaram-se a essas enfermidades ainda a malária e a desnutrição que também devastaram várias comunidades Yanomami nesse período e seguem, lamentavelmente, até os dias de hoje, como apontam os dados do Conselho Distrital de Saúde Indígena (Condisi), órgão vinculado ao Ministério da Saúde⁵.

Com efeito, nos anos de 1970, durante a vigência da ditadura militar no Brasil, a proposta de progresso e integração da região da Amazônia para o desenvolvimento da economia nacional se intensificou. O governo lançou o primeiro mapeamento mineral da região, nomeado Projeto RADAM, que previa o levantamento geral do que entendiam como “recursos naturais” da floresta amazônica, identificando, por meio de radares aéreos, amostras para o inventário florestal. O governo, com efeito, descobriu novas ocorrências de minerais na região, atraindo rapidamente, após a publicação dos resultados,

⁵ Em 2020, foram notificados 13.733 casos de malária no território yanomami e nove mortes, no período de 1º de janeiro a 12 de agosto de 2020. Segundo o médico Paulo Basta, membro da Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), apoiado em resultados de outros estudos científicos, mostra que a malária segue o rastro do garimpo. “A invasão garimpeira provoca devastação, altera a população de mosquitos. É bem reconhecido na literatura científica que a malária segue o rastro do garimpo. Quando o garimpo se expande, é natural que a malária aumente. Onde tem garimpo tem malária”, diz em entrevista para a agência de jornalismo independente e investigativo Amazônia Real. Os dados foram informados pelo Ministério da Saúde por meio da Lei de Acesso à Informação.

garimpeiros nas comunidades Yanomami e seus arredores. A construção da estrada Perimetral Norte foi outro empreendimento do governo militar na Amazônia. A estrada tinha por objetivo abrir e facilitar a entrada de mais garimpeiros e madeireiros nas comunidades Yanomami.

A forma de ocupação da Amazônia brasileira, por parte do governo, expõe os pressupostos ontológicos de sua economia mercantilista, pois a ocupação dessa região ocorreu, sobretudo, por meio de uma série de ciclos de exploração da floresta e da mão-de-obra escrava indígena. Como ressalta Bruce Albert: “Drogas do sertão no século XVII, cacau no século XVIII e borracha no século XIX. [...] Depois da estagnação da economia da borracha, a Amazônia foi sustentada pela frente do garimpo, do extrativismo e da pecuária” (ALBERT, 2002:239) e a busca por minérios, principalmente, pelo ouro causou e continua a causar uma guerra que estimula a invasão da floresta.

O garimpo trouxe malária e gripe para os Yanomami, como relata Davi Kopenawa e entre os anos de 1986 a 1993, 20% da população foi dizimada em decorrência dessa invasão financiada pelo governo. E mesmo demarcadas em 1992 pelo governo Collor, as terras indígenas Yanomami foram, no ano seguinte da demarcação, palco do chamado massacre do *Haximú*⁶, na região do Alto Orinoco, na fronteira entre Brasil e Venezuela, causado por garimpeiros, evento marcante para a história Yanomami.

A relação do Estado com a floresta ou território Yanomami é caracterizada pela violência. A ontologia de mercado nega a possibilidade de coexistência ou de alianças com o que não faça parte dela mesma e do que não pode ser convertido em valor-dinheiro, instaurando, como efeito,

⁶ Segundo Bruce Albert (2015), que participou do inquérito do massacre, junto com Davi Kopenawa, a investigação oficial, conduzida no Brasil, apontou que os dezesseis Yanomami assassinados por garimpeiros foram assassinados com selvageria: “[...] duas mulheres e um velho, uma moça de *Hoomoxi* de cerca de vinte anos que tinha vindo fazer uma visita, três adolescentes, duas meninas (de um e três anos) e três meninos entre seis e oito anos. Várias das crianças eram órfãs, cujos pais tinham morrido da malária trazida pelos garimpeiros. [...] Uma das velhas, cega, foi liquidada a pontapés. Um bebê, deitado na rede, foi embrulhado num pedaço de pano e atravessado por facadas” (ALBERT, 2015:578-579). As fontes usadas no inquérito foram os depoimentos de sobreviventes, os interrogatórios aos garimpeiros e o relatório dos médicos-legistas, como apontou o autor.

genocídio e ecocídio: [...] “as guerras ontológicas destroem comunidades e colocam no lugar redes de mercado” (ALMEIDA, 2013:17). Para Mauro Almeida, ontologias proliferam como domínios pragmáticos e, nesse aspecto, as doenças trazidas pelo garimpo são, na ontologia *xapirí*, a *xawará*, a morte. São rastros de outras gentes, conforme Kopenawa explica:

[...] os brancos, tomados por seu desconhecimento, puseram-se a arrancar os minérios do solo com avidez, para cozê-los em suas fábricas. [...] A *xawara* já se alastra por toda parte nas cidades em que se encontram as fábricas dos brancos. Agora, os garimpeiros estão empestando a floresta com os gases de seus motores e os vapores do ouro e do mercúrio que eles queimam juntos. Então todas essas fumaças, levadas pelo vento, caem sobre a floresta e sobre nós. [...] Se o pensamento dos brancos não mudar de rumo, tememos morrer todos antes de eles mesmos acabarem se envenenando com ela (KOPENAWA, 2015:363).

Foi nesse contexto, no auge da corrida pelo ouro e da luta pela demarcação das terras Yanomami, que Davi inicia o movimento de seu discurso político que integra o que Bruce Albert (2002) chama de um “duplo enraizamento simbólico”. Segundo ele, seria a utilização de categorias brancas, vinculadas a uma forma de reelaboração ou atualização cosmológica, próprias do povo Yanomami, a respeito dos fatos e efeitos do contato com os brancos. Nesse sentido, o discurso cosmopolítico do xamã Davi Kopenawa evoca uma adaptação criativa de uma “passagem da resistência especulativa” (discurso sobre o outro para si) à “adaptação resistente” (discurso sobre si para o outro). A formação de um discurso político e de um movimento indígena se forma, então, como contraponto crítico e alerta para o projeto de desenvolvimento local e internacional do governo brasileiro.

⁷ A *xawara*, nas palavras de Davi Kopenawa, é entendida como epidemias, que segundo ele, estavam escondidas no fundo da terra, por Omama. A *xawara* pode ser a malária, a COVID-19, o sarampo, dentre outras doenças. Em entrevista concedida ao Cedi, em Brasília, no dia 09 de março de 1990, o xamã diz: “Mas hoje os *nabëbë*, os brancos, depois de terem descoberto nossa floresta, foram tomados por um desejo frenético de tirar esta *xawara* do fundo da terra onde *Omamë* a tinha guardado. *Xawara* é também o nome do que chamamos *booshikë*, a substância do metal, que vocês chamam “minério”. Disso temos medo. A *xawara* do minério é inimiga dos Yanomami, de vocês também. Ela quer nos matar. Assim, se você começa a ficar doente, depois ela mata você. Por causa disso, nós, Yanomami, estamos muitos inquietos”.

A relação entre invasores garimpeiros sempre foi rodeada de muita tensão para os Yanomami e esse cenário de guerra se intensifica cada vez mais ao longo dos anos. Durante o governo Bolsonaro, por exemplo, o número de garimpeiros na TIY aumentou de sete mil para vinte mil, sendo considerada a maior invasão daquele território desde sua demarcação. Segundo o relatório da *Hutukara* Associação Yanomami, divulgado em abril de 2022, o garimpo cresceu 46% nas TIY no ano de 2021. O relatório apresenta, além de imagens aéreas e de satélite das ocupações do garimpo na TI, relatos e dados que denunciam que 273 das 350 comunidades Yanomami estão sendo afetados diretamente pela atividade garimpeira, num total de dezesseis mil Yanomami correndo risco de vida.

Nesse aspecto, a obra *A Queda do Céu* aparece, nas palavras de Renato Sztutman (2018), como uma estratégia política diplomática e espaço de interpretação e tradução das realidades do contato interétnico e, ainda, elaboração de um discurso de defesa dos interesses Yanomami, bem como da floresta e seus entes. Portanto, o recado da mata (Viveiros de Castro, 2015) sobre a queda do céu é o mais importante de compreender na narrativa de Kopenawa, sobretudo, dentro de seus próprios termos.

A queda do céu: um manifesto xamânico de Davi Kopenawa

As relações suscitadas no discurso xamânico de Kopenawa para entender o sentido que atribui a termos como “natureza”, “ecologia”, “política” e “queda do céu” são fundamentais. Tais noções aparecem ao longo do livro em diferentes contextos, no entanto, estão envoltas de um discurso histórico e mitológico próprias do seu povo para dar conta das questões práticas, como o desmatamento da floresta, a poluição, a contaminação de seus rios, a caça, os animais e de humanos que vivem na região atingida pelo garimpo, por exemplo. Nas palavras de Mauro Almeida: “trata-se de reconhecer que diferentes teorias-cosmológicas, ainda que incomensuráveis e irreduzíveis entre si, podem dar conta das mesmas experiências – dos mesmos *matters of fact* – em contextos particulares” [ALMEIDA, 2021:12]. As noções de política(s) e ecologia(s) que a crítica xamânica faz ao desenvolvimento econômico do mundo dos *napë* partem, propriamente, de tal perspectiva xamânica, oriundas do contexto cosmopolítico de *marí tēhē* (tempo dos sonhos) e dos efeitos das relações entre história e biologia, contidas nas palavras

de *Omama*, demiurgo dos Yanomami, como explica Kopenawa. Essas palavras, que também se fazem cantos dos *xapiri* – espíritos auxiliares xamânicos – são política e ecologia:

Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe como nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas e jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras (KOPENAWA, 2015:390).

Ou, ainda:

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-la 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 (KOPENAWA, 2015:479).

Em linhas gerais, a politização da relação cósmica que o xamanismo estabelece com a floresta está vinculada à memória e ao conhecimento de sua criação por *Omama*, após a primeira queda do céu e que o tempo dos sonhos faz palco. A floresta, nesse sentido, não cresceu sozinha e ela não cobre o solo sem razão, ela está viva, se comunica, lamenta e sente dor, segundo o xamã. Esse “saber-ver” que *mari tēhē* propicia, evoca, ainda, uma “economia política da natureza” (ALBERT, 2002) em que os espíritos que vivem na floresta, bem como os animais, os entes invisíveis, além-de-humanos e a infinidade de seus *xapiri*, consolidam e estabilizam uma determinada lógica e equilíbrio ecológico entre espécies, que permitem segurar o peito do céu. Os metais e os minérios, por sua vez, escondidos no fundo da terra por *Omama*, estruturam e impedem que o céu caia sobre a terra novamente.

A floresta é a carne e a pele de nossa terra, que é o dorso do antigo céu *Hutukara* caído no primeiro tempo. O metal que *Omama* ocultou nela é seu esqueleto, que ela envolve de frescor úmido. São essas as palavras dos nossos espíritos, que os brancos desconhecem. Eles já possuem mercadorias mais do que suficientes. Apesar disso, continuam cavando o solo sem trégua, como tatus-canastra. Não acham que, fazendo isso, serão tão contaminados quanto nós somos. Estão enganados (KOPENAWA, 2015:357).

Sem exceção, todos os entes da floresta e além dela têm um papel no equilíbrio da cosmopolítica xamânica da terra-floresta. O metal pertence aos espíritos, são pedaços do antigo céu que caiu, sendo considerados perigosos. Esse metal pertence a essa gente, aos espíritos debaixo da terra. Podemos nos arriscar a dizer que o encontro com esse metal pesado, escondido por *Omama*, para proteger os Yanomami contra a *xawara*, evoca o descontrole cósmico e os *xapiri* ajudam, nesse aspecto, na manutenção e no equilíbrio cósmico da floresta.

‘Ecologia’ são, enfim, os poderes desses espíritos no controle das forças entrópicas do cosmos, poderes esses tão capazes de impedir o desabamento do céu quanto de afugentar as epidemias-fumaça da floresta. Davi qualifica, assim, de “pais da ecologia” (ecologia *hepê*) vários espíritos encarregados de “segurar” a abóbada celeste ou de ‘limpar’ a ‘floresta universo’ (ALBERT, 2002:261).

As questões ecológicas e ambientais estão conectadas à memória, à ancestralidade, à alteridade, bem como à política e à história do povo Yanomami. Com efeito, tal narrativa contida no livro pode ser lida como respostas locais para o enfrentamento de um ideal de mundo comum da ontologia política moderna que não sabe sonhar a floresta, não consegue enxergar a vida intrínseca da terra, como os xamãs fazem. Não sonham além de si, só a veem como meios para chegarem aos seus próprios interesses. “Meio ambiente” um meio para finalidades, interesses humanos ou o “resto” do que sobrou da floresta, como crítica Davi Kopenawa.

A noção de humanidade e de natureza dentro da perspectiva moderna e capitalista entende o corpo humano e não humano, bem como a floresta e os demais seres como recursos universais ou ainda mercadorias. As terras indígenas não são preservadas dentro do projeto desenvolvimentista de governo e de mercado global, pois não são entendidas, como atenta Marisol De la Cadena (2018) nas bases de um conhecimento local, enraizado nas vivências e saberes de quem tem a terra como extensão de si e continuação da vida: “O que também está em jogo é um modo de vida distinto” (De la Cadena, 2018:97), explica a autora. Nesse sentido, o artigo “Caipora e outros conflitos ontológicos”, de Mauro Almeida (2013), nos ajuda a compreender os efeitos práticos de tais conflitos ontológicos. Bem como De la Cadena (2018), o autor enfatiza que é a vida que está em risco, a vida das entidades e seres que protegem a floresta Yanomami e compõe a ontologia *xapiri*, presentes no discurso

político do xamã, por exemplo. Almeida diz: “não se trata de conflitos culturais, e sim, de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a existência de entes no sentido pragmático. É questão de vida e morte para Caipora (ou os *xapim*), para antas e macacos, para gente-de-verdade e para pedras e rios” (Almeida, 2013:22). O garimpo é a destruição do modo de existência Yanomami de estar na terra. Davi reforça: “Os brancos não entendem que, ao arrancar minérios da terra, eles espalham um veneno que invade o mundo e que, desse modo, ele acabará morrendo” (KOPENAWA, 2015 [1990]).



Casa-coletiva no *Homoxi* cercada pela destruição do garimpo.



Garimpo em frente à comunidade *Uxiú*, na região do Alto Mucajaí.



Garimpo no rio Novo, Apiaú, TIY



Garimpo margeando o rio Catrimani

As imagens acima foram retiradas do relatório da Associação *Hutukara* e mostram a violação e a destruição de algumas macroregiões da TIY. Essa destruição, que traz a *xawara* e a morte para os povos Yanomami, enfatiza, de forma mais concreta e tangível, o que Mauro Almeida (2013) e Davi Kopenawa (2015) estão dizendo quando se referem à guerra ontológica e à morte da floresta diante o garimpo e outras práticas de extração e exploração de TI. A invasão e a violência nesses territórios escancaram, com efeito, a relação predatória que o capitalismo e o Estado brasileiro mantêm com a natureza, os povos tradicionais e seus modos de existência. O depoimento a seguir, também retirado do relatório da Associação *Hutukara*, é de uma liderança Yanomami, gravado por Richard Mosse na região Palimiu em Junho de 2021, e denuncia essa condição de guerra na Amazônia:

Queremos que os líderes do mundo todo olhem para nós!
Falem entre si, discutam sobre o que vem ocorrendo conosco!
Queremos também o apoio das associações Yanomami! Que todos vocês voltem seus olhos para nós! Nós estamos sofrendo

junto com a floresta! Toda a floresta está sofrendo! A floresta morreu! Agora a floresta morreu. Faz tempo que eles mataram esta floresta. Acabaram com todas as árvores que comíamos os frutos! Derrubaram todas as grandes árvores! E quem foi que fez isso? Foram os garimpeiros que acabaram com elas! A nossa terra está completamente morta! Então volto a pedir, a todos os líderes que venham em nosso socorro! Aqui onde moramos estamos arrasados! da mesma forma como a floresta está devastada, nós também estamos!

Tal catástrofe ambiental experimentada na Era do Antropoceno⁸ aparece nas terras Yanomami como a destruição, o garimpo, a mineração, a pesca ilegal, o narcotráfico e o risco eminente da queda do céu, como anuncia o discurso de Kopenawa e o depoimento da liderança Yanomami acima. As consequências dessa predação em TI não afetam apenas os Yanomami. A queda do céu afeta a todos, como alerta o xamã, seja nas florestas ou nas cidades. O Antropoceno, nesse aspecto, problematiza, segundo Rita Natalio (2017) a relação entre os seres humanos e o clima e traz, intrinsecamente, em sua nomenclatura, a ênfase ao fator humano (antropo) no ambiente e na geologia global (ceno): Antropo-ceno.

O conceito apresenta, então, uma crítica em relação à visão naturalista sobre o ambiente, a natureza e o planeta, sacudindo aqueles que ainda acreditam nas divisões entre natureza e cultura e outras noções binárias, também em risco: religião e política, sagrado e profano, cidade e floresta, dentre outras. O Antropoceno além de pôr em xeque a representação de natureza ou de regime de natureza que a modernidade trouxe, mostra, ainda, que a ideia ou noção de natureza, é construída socialmente. Ele não é apenas uma “resposta” de Gaia⁹ em um

⁸ A marca do Antropoceno tem origem no final do século XVIII, na chamada Revolução Industrial, mas a busca por um termo que contemple em todas as suas dimensões a velocidade e intensidade das mudanças climáticas ainda está em jogo: Plantationceno, Capitaloceno, dentre outros. Antropoceno, por sua vez, ressalta o risco da ideia de universalidade que a bióloga e filósofa Donna Haraway (2014) alerta, pois responsabiliza toda a humanidade pelos danos, desastres e desequilíbrios climáticos das últimas décadas e ainda das crises que estão por vir. Nesse mesmo sentido, Bruno Latour (2020) reclama para a urgência de politizar o termo de Antropoceno e identificar os reais agentes causadores de tais crises e desequilíbrios climáticos.

⁹ Nesta passagem, o conceito faz menção a discussão posta por Stengers em *A intrusão de Gaia* (2015). A autora fala de Gaia como um sistema terrestre em desequilíbrio que busca a sua restauração, pois é extremamente sensível e suscetível à nossa ação. Gaia, desse modo, é o nome de todas as

sentido causa-efeito, mas o efeito da construção dialética da relação política com a humanidade.

Segundo o relatório da Associação *Hutukara*, o aumento da presença do garimpo chegou a tomar, aproximadamente, mais de três mil hectares da floresta Yanomami, nos últimos quatro anos, causando danos irreparáveis e fere sistematicamente os direitos humanos desses povos e seus modos de vida. Na tabela abaixo, podemos notar as diferentes áreas afetadas pela invasão do garimpo. Diferentes regiões da TIY foram degradadas, mas as regiões do Alto Catrimani, seguida de Homoxi, Kayanau, Waikás e Xitei foram fortemente impactadas, apresentando uma alta variação anual.

REGIÃO	DEZ / 2020	DEZ / 2021	INCREMENTO ANUAL	VARIAÇÃO ANUAL
Alto Catrimani	104.36	175.43	71.069	68%
Alto Mucajai	15.75	17.11	1.36	9%
Apiaú	76.79	106.65	29.859	39%
Auaris	0	4.05	4.05	
Demini	2.32	1.86	-0.46	-20%
Ericó	19.04	23.36	4.324	23%
Hakoma	24.98	42.21	17.23	69%
Homoxi	145.98	399.29	253.31	174%
Kayanau	510.17	688.81	178.64	35%
Médio Catrimani	12.8	4.36	-8.44	-66%
Palimiu	4.76	15.59	10.83	228%
Papiu	17.44	38.77	21.33	122%
Parafuri	0	5.51	5.51	
Parima (Arathau)	77.76	112.32	34.56	44%
Surucucus	35.18	27.49	-7.69	-22%
Uraricoera	5.4	2.98	-2.42	-45%
Waputha	0	4.01	4.01	
Waikás	1169.93	1466.11	296.18	25%
Xitei	11.34	136.18	124.84	1101%
TOTAL	2234	3272.09	1038.092	46%

Área degradada pelo garimpo em 2021 por região.

Nesse sentido, o exercício aqui proposto, é o de localizar tal catástrofe a partir do recado de Kopenawa (2015), junto a outros autores que dialogam em diferentes graus com o discurso

consequências entrelaçadas e potências de agir na Era das catástrofes. A intrusão, que também pode ser lida como o Antropoceno, pede uma resposta responsiva em relação a tais colapsos ambientais e exige urgência.

xamânico Yanomami. De outro modo, é o encontro de verdades parciais que possam ensejar “encontros pragmáticos” entre distintas ontologias, contrapondo a ontologia mercantilista, que pressupõe o fim de outros modos de estar no mundo, como mostram os dados da tabela e as imagens do relatório da Associação *Hutukara*.

Marco Antonio Valentim (2018) enfatiza, nesse mesmo aspecto, a política fascista intrínseca do Antropoceno, pois põe em risco outras ontologias e aniquila aquelas que não aderem ao seu projeto de mundo: “O paradoxo do fascismo, que necessita do outro cuja existência se empenha em aniquilar, se revela, desde uma perspectiva ecopolítica, como sendo o mesmo que o paradoxo do Antropoceno: a época do Homem é o tempo de sua própria extinção” (VALENTIN, 2018:70).

Em contraponto, o sonho xamânico é ponte entre mundos e extensão, como bem apontam Kopenawa (2015) e Ailton Krenak (2020). Além do valor estratégico de tal extensão subjetiva, o sonho subverte, por meio das negociações e articulações interétnicas, o discurso colonial da imagem do sujeito indígena para fins de seus próprios interesses, se mantendo como “outro” em meio a políticas universais. A obra *A Queda do Céu* é, com isso, o resultado dessa tal articulação ou adaptação em parceria com o antropólogo francês. Um “manifesto xamânico” (Sztutman, 2018) e discurso cosmológico Yanomami sobre a alteridade em meio a guerra econômica e social, causada pela ganância e pela busca incessante e mortífera pelo ouro nas terras Yanomami.

Alianças e encontros pragmáticos no tempo dos fins

Os desafios conceituais contidos nas noções de *utupë* (imagem vital) e de *mari tēhë* (tempo dos sonhos), podem ser vistas como técnicas¹⁰ ou tecnologias xamânicas, oriundas da noção de sonho xamânico e envolvem dimensões históricas, políticas, ecológicas, tempos míticos e outros conhecimentos do povo Yanomami. Conhecimentos esses que não integram o repertório do Antropoceno, pois são histórias que o precedem e

¹⁰ O conceito também pode ser articulado à noção de cosmotécnica (HUI, 2017). Para uma compreensão mais aprofundada, recomenda-se a leitura do texto do autor.

apresentam outra temporalidade e espacialidade sobre a *Urihi-a* (terra-floresta).

Esse espaço-tempo de “*MARI TĒHĒ*”, visto como “mundo das imagens”, pode ser traduzido, como ressalta Hanna Limulja, como um espaço-tempo que está em constante movimento: “[...] O que acontece de um lado vai parar do outro sem interrupção” (LIMULJA, 2019:54). Isso atualiza tais histórias e tempos míticos para o momento vivido e proporciona o encontro e a geração existencial-ontológica entre *utupě*¹¹ dos diferentes seres e espécies para além da floresta. Valentim elucida a respeito do termo:

Utupě confunde-se com a espectralidade enquanto ‘potencial de alteração’ pela qual sujeitos (humanos, por exemplo) se formam sob a perspectiva de outros sujeitos, radicalmente diferentes (extra-humanos). Poder-se-ia então inferir que imagem se atualiza como agência espectral: a *utupě* de uma pessoa é o ‘núcleo dinâmico’ do espectro, que a vincula de imediato, intrinsecamente, a outrem (VALENTIN, 2019:200).

O entendimento de corpo Yanomami, em especial, do corpo iniciado no processo xamânico com técnicas e auxílios específicos, é fundamental para compreender a formação de vínculos no espaço-tempo dos sonhos. *Mari tēhē* não concebe o ser como uma unidade isolada, na chave de um excepcionalismo humano, diante de outras espécies. Todos os viventes, humanos ou não-humanos, são agentes, notadamente políticos. Podemos aproximar tal noção xamânica de corpo ou imagem no espaço-tempo dos sonhos com o que Haraway (2016) chama de

¹¹ O conceito de *utupě* (imagem vital) se mostrou essencial para o desenvolvimento da primeira parte deste estudo, pois além de ser um componente importante da noção de pessoa yanomami, se torna central para a compreensão da prática xamânica com a alteridade e com o mundo, onde o espaço-tempo dos sonhos, *mari tēhē*, é central. A prática xamânica é considerada uma habilidade de chamar ou de induzir o processo corporal de descolamento do *utupě* (imagem). Desse modo, o plano de atuação xamânica é viabilizado por meio do *utupě* dos diferentes seres (inclusive além-de-humanos) que o xamã yanomami mobiliza nesse processo, orientado, ainda, por seus *xapiri* e pelo consumo de *yākoana*. O xamanismo não é, portanto, uma perspectiva antropocêntrica e Limulja (2019) acrescenta: “[...] o *utupě* (imagem) é o locus dos sentimentos, dos pensamentos e da volição. Na floresta yanomami, tudo possui *utupě*; e é por meio dos sonhos que essas imagens podem encontrar-se” (LIMULJA, 2019:39).

“simpoiese”, no sentido de que tais agências ou sistemas concatenados produzem os limites uns dos outros.

O corpo xamânico, por exemplo, não é um corpo totalmente humano, é um corpo extra-humano, nas palavras de Kopenawa, o xamã é “gente-espírito”. No entanto, também não é uma noção pós-humanista. O pensamento xamânico apresenta noções próprias, mas dialoga com diferentes ontologias e formas de estar na terra, no sentido pragmático. Como enfatiza Mauro Almeida (2013), múltiplas ontologias podem conviver entre si, mesmo sendo incompatíveis, isso não implicaria ausência de verdades.

O tempo dos sonhos parece realizar, com isso, uma espécie de “comunicação transversal entre incomunicáveis”, uma abertura cosmopolítica ou, ainda, a “suspensão do céu”¹². O corpo xamânico agencia e traduz, por meio do tempo dos sonhos e do *utupë* de diferentes seres, sujeitos e animais, uma expansão política de cosmologias. O discurso xamânico frente ao Antropoceno convoca a recompor com outras ontologias a relação com a natureza e com as outras espécies, além da humana. Em outros termos, o discurso xamânico em *A Queda do Céu* é um chamado para compor alianças, como a própria é resultado: ela é a resposta da parceria entre os Yanomami e um *napë*, no entanto, preservando a autonomia ontológica Yanomami.

Ou seja, podemos notar que as alianças entre diferentes povos podem acontecer a partir de uma abertura cosmológica para um encontro pragmático diante de contextos de iminentes catástrofes, sejam elas ecológicas, humanitárias, sociais e principalmente, ambientais. Em outras palavras, o xamã, que possui o valor do sonho dos espíritos¹³, compatibiliza, sob o efeito e iniciação da *yãkoana*¹⁴, de técnicas e dos auxiliares *xapiri*,

¹² “Suspende o céu” é, nesse sentido, ampliar o horizonte perspectivo, é por assim dizer, resiliência frente ao Antropoceno.

¹³ Kopenawa diz que o sonho xamânico é sinônimo de espíritos. Sonhar é encontrar com os *xapiri*, o *utupë* dos ancestrais yanomami e de outros seres da floresta e além dela.

¹⁴ Pó oriundo da árvore que leva o mesmo nome. Segundo o autor, *yãkoana* é o alimento preferido dos espíritos auxiliares xamânicos. Ele diz que a força do pó de *yãkoana* vem das árvores da floresta: “Quando os olhos dos xamãs morrem sob seu efeito, descem para eles os espíritos da mata, que chamamos *wihinari*, os das águas, que chamamos *mãu nari*, bem como os dos ancestrais animais *yavori*. Por isso, apenas quem toma *yãkoana* pode de fato conhecer a floresta” (KOPENAWA, 2015:455). Por meio do consumo de *yãkoana* e ou do sonho, o xamã entra em estado de fantasma,

ambiguidades ontológicas diversas no espaço-tempo dos sonhos para acessar outras cosmologias. Os xamãs são capazes de apreender e traduzir, segundo Carneiro da Cunha, pontos de ressonância em outros planos cósmicos: “Já se disse muitas vezes que os xamãs, viajantes no tempo e no espaço, são tradutores e profetas” (CARNEIRO DA CUNHA, 1998:12).

Numa espécie de anarquismo ontológico contido em seu corpo xamânico, Davi diz: “Nós viramos fantasmas com a *yãkoana* para ir muito longe, contemplar a imagem dos seres no tempo dos sonhos. Então, os *xapiri* nos ensinam suas palavras e é desse modo que nosso pensamento pode se expandir em todas as direções” (KOPENAWA, 2015:459). O sonho xamânico opera, portanto, como prática da ontologia Yanomami e possibilita, ainda, ir além dela.

Os brancos também deveriam sonhar pensando em tudo isso. [...] Não devem pensar que estamos preocupados somente com nossas casas e nossa floresta ou com os garimpeiros e fazendeiros que querem destruí-la. Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem como nós, ser esmagados pela queda do céu. Os xamãs sabem das coisas más que ameaçam os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele (KOPENAWA, 2015:489).

É importante pensar nos efeitos potenciais que a prática xamânica, lida aqui como tecnologia ou técnica, de acesso ao tempo dos sonhos, pode nos afetar. Não no sentido de pensarmos como um xamã, mas nos efeitos desta prática em nossas relações com outras espécies: o que podemos viabilizar para viver no Antropoceno de outra maneira? Essa diplomacia cósmica feita em tal espaço-tempo da ontologia-*xapiri* e mobilizada no corpo xamânico, traz consigo, a sensibilidade de enxergar o outro, independentemente de ser humano ou não, como agente capaz de compor alianças políticas, relacionar saberes e construir ambientes. Além dos humanos, notamos na narrativa do xamã, que o rio é sujeito político, as árvores são agentes, a anta, o macaco, a onça, a cobra, fazem política, cada um ao seu modo e, com isso, afetam a construção de um ambiente comum.

tornando-se outro e ocorre, então, o descolamento da sua imagem vital (*utupè*) e o encontro com os *utupé* dos *xapiri* para chegar no tempo dos sonhos, local para estabelecer contato com a alteridade e momento de aprendizado de coisas novas, viagens históricas, alianças, guerras e diplomacias políticas.

Desse modo, o espaço-tempo dos sonhos, junto à técnica xamânica de um “saber-ver” o *utupë* dos seres e proporcionar o encontro entre tais, alia-se a um sentido existencial de cuidado ontológico e da formação de alianças. Como propõe Haraway (2016), é preciso “fazer parentes”, criar redes ou comunidades com esses seres que são nossos parceiros. Efeito determinante e decisivo para a diplomacia cosmopolítica que o xamã agência no momento de negociação de conflitos em diferentes dimensões. Além do estabelecimento de uma relação de cuidado mútuo nesse processo, cria-se, também, outras possibilidades de viver com mais dignidade e favorecimento a permanência e a expansão da vida entre as espécies, sobretudo na Era do Antropoceno.

Considerações finais

Como atenta Renato Sztutman (2019), a obra *A Queda do Céu* (2015) apresenta uma complexidade na forma que pode ser compreendida e trabalhada, no sentido de apresentar diferentes temáticas, que se relacionam, mas que permitem seguir de diferentes maneiras e chaves de leituras. Neste ensaio, adotamos a perspectiva ecológica do xamã Davi Kopenawa presente nas divisões temáticas que denunciam e localizam os efeitos do Antropoceno nas terras Yanomami, como o garimpo ilegal, a mineração, o desflorestamento, entre outros problemas subsequentes, a partir da perspectiva xamânica. Como bem aponta Valentim (2018) a “ontocosmologia” em questão parte de uma experiência corporal xamânica, logo, é necessário seguir novamente o discurso político que é também prático de Davi Kopenawa. Dessa maneira, optar por compreender as relações xamânicas face ao Antropoceno e as diferentes definições de política que ela apresenta, como a política dos *xapiri*, foi a chave escolhida no presente texto. A crítica xamânica ao desenvolvimento é o contraponto da ideologia do progresso e da noção de universalidade de mundo e de economia, pois o movimento é inverso: parte do local para o global. O Antropoceno é, assim, uma forma de desterritorialização forçada dos saberes e relações de outros povos com o seu lar. A “indignação merecedora de um nome como Antropoceno seja a da destruição de espaços-tempo de refúgio para as pessoas e outros seres” (HARAWAY, 2016:140).

Podemos ver, assim, que é preciso questionar as oposições do discurso moderno e cruzar diferentes formas de saber e políticas de alteridade com outras espécies, inclusive não

humanas, que também geram o nosso plano social com suas tecnologias e agencialidades. Pensando, com isso, numa ciência assumidamente política, comprometida com o regime climático e que admite outros mundos possíveis, no mesmo esforço que o xamã Yanomami e o antropólogo francês fazem.

As contribuições de Davi Yanomami (2015) aliadas as leituras de outros pensadores, alguns deles citados aqui, confluem na tentativa de criar alianças entre comunidades diferentes: indígenas, antropólogos, cientistas de diferentes áreas de conhecimento, para denunciar, portanto, políticas que visam apenas o progresso e o crescimento técnico e acabam por engendrar desequilíbrios climáticos, humanitários, sociais, entre outros.

[...] É por isso que agora quero que os brancos, por sua vez, ouçam estas palavras. Trata-se de coisas das quais nós, xamãs, falamos entre nós muitas vezes. Não queremos que extraiam os minérios que Omama escondeu debaixo da terra porque não queremos que as fumaças de epidemia *xawara* se alastrem em nossa floresta. Assim, meu sogro costuma dizer: ‘Você deve contar isso aos brancos! Elas têm de saber que por causa da fumaça maléfica dessas coisas que eles tiram da terra, estamos morrendo todos, um atrás do outro! (KOPENAWA, 2015:370).

Devemos nos focar na política climática e nas discussões que a atravessam, como as desigualdades sociais, os problemas socioambientais, a questão da terra, dentre outros. É incomensurável não pensar nos direitos humanos e não humanos¹⁵ em tais políticas e na necessidade de nos contrapor ao posicionamento negacionista vigente nas últimas décadas, que retornam com ferocidade nos debates governamentais e nas suas políticas ligadas às grandes corporações, isentando, como bem sabemos, os responsáveis por intervenções e catástrofes que atingem todos nós, em diferentes níveis.

Por meio da abertura para a criação de pontes com outras cosmovisões e narrativas, podemos pensar em agenciar conexões mais igualitárias com outras espécies e entes em vista de apontar um caminho diferente, de “hibridização” de regimes de natureza. “Importa quais pensamentos pensam pensamentos, importam

¹⁵ Florestania é uma ideia proposta por Antonio Alves (2004), poeta, cronista e pensador acreano e consiste, nas palavras de Mauro Almeida na “extensão real de cidadania a animais, árvores e águas, bem como de espíritos e outros entes que habitam a mata” (ALMEIDA, 2013:25).

quais saberes sabem saberes, importa que relações relacionam relações, que mundos modificam mundos, que histórias contam histórias” (HARAWAY, 2016:35). Logo, o Antropoceno chama para a recomposição do moderno e do mundo. O discurso, oriundo do tempo dos sonhos está assim, como ato, revelando uma ontologia pragmática que produz efeitos em nosso pensamento e em nós mesmos, a despeito dos limites de tradução-ontológica Yanomami, problemas recorrentes em encontros antropológicos.

Nesse aspecto, sigo na perspectiva da tradução antropológica que “tem a ver com agenciamentos, pois aquilo que se traduz são práticas discursivas e não discursivas minoritárias” (GOLDMAN, 2014:22). Localizar os efeitos pragmáticos de tal ontologia é o sentido do exercício da tradução, do tipo antropológico e não a busca por uma conciliação relativista. Como Mauro Almeida sublinha: “Não estamos tratando de religião, e sim de tecnologias e de ciências (ALMEIDA, 2013:12-3), argumentando, ainda, que ontologias estão por toda parte, convivem e podem ser incompatíveis entre si, não implicando ausência de critérios de verdades. São, assim, no caso dos sonhos xamânicos, tecnologias que produzem subjetividades, pessoas e modos de viver.

Portanto, as noções de *utupë* (imagem vital) e de *mari tëhë* (tempo dos sonhos), podem ser vistas como técnicas ou tecnologias xamânicas, mobilizadas como estratégia de resiliência frente ao Antropoceno. Elas mostram outras possibilidades de ressurgência e de alianças para a produção de diversidade e de composição com outras espécies sejam animais, vegetais, visíveis e invisíveis, engendrando diferentes concepções de natureza, criando diálogos menos desiguais diante dos problemas suscitados no Antropoceno.

Referências

ALBERT, Bruce. 2002. “O outro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: ALBERT, B. & RAMOS, A. (orgs.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 239-270.

- ALMEIDA, Mauro. 2013. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista De Antropologia Da UFSCar*, 5(1): 7-28. Disponível em: <https://doi.org/10.52426/rau.v5i1.85>
- ALVES, Antônio. 2004. *Artigos em Geral - Arqueologia do Recente (Livro Três)*. Rio Branco: Valcir.
- CADENA, Marisol de la. 2018. “Natureza incomum: histórias do antrope-cego”. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, n. 69: 95-117. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p95-117>
- CUNHA, Manuela C. da. 2009. “Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico”. In: CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 301-310.
- DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto socioambiental.*
- GOLDMAN, Márcio. 2014. Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia). *Revista de Antropologia da UFSCar. R@U*, 6 (1): 7-24.
- HARAWAY, Donna. 2016. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationceno, Chthuluceno: fazendo parentes”. *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte I Ano 3 - n. 5*: 139-146.
- HARAWAY, Donna. 2016. *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press. pp. 31-99.
- HUI, Yuk. *Cosmotechnics as Cosmopolitics*. *e-flux Journal*, n 86, nov, 2017. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/86/161887/cosmotechnics-as-cosmopolitics/>
- HUI, Yuk. 2020. *Tecnodiversidade*. Tradução de Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, Ailton. 2020. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, Companhia das Letras.

- KRENAK, Ailton. 2020. O amanhã não está à venda. São Paulo, Companhia das Letras.
- KRENAK, Ailton. 2020. A vida não é útil. São Paulo, Companhia das Letras.
- LATOURE, Bruno. 2020. Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo: Ed. Ubu, pp. 127-289.
- LIMULJA, Hanna. 2019. O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami (Pya ú - Toototopi). Santa Catarina: UFSC, 2019.
- NATALIO, Rita. 2017. "Por que Antropoceno?". Buala, outubro. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/a-ler/porque-antropoceno-projeto-antropocenas>
- STENGERS, Isabelle. 2015. No tempo das catástrofes: com resistir à barbárie que vem. São Paulo: Ed. Cosac Naify.
- STENGERS, Isabelle. 2018. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69: 442-464. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>
- SZTUTMAN, Renato. 2019. Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. Mundo Amazônico, 10(1): 83-105. Disponível em: <https://doi.org/10.15446/ma.v10n1.74098>
- SZTUTMAN, Renato. 2020. Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política. Revista de antropologia da USP, 63(1): 185-213. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169177>
- VALENTIM, Marco Antonio. 2014. A sobrenatureza da catástrofe. Revista Ianda, 3(1): 3-21.
- VALENTIM, Marco Antonio. 2018. Fascismo, a política oficial do Antropoceno. IHU ON-LINE (UNISINOS. ONLINE), v. 531: 70-75.
- VALENTIM, Marco Antonio. 2018. Amazona vittata: notas sobre cosmopolítica e xenocídio. Revista Direito & Práxis. Rio de Janeiro, 9(4): 2439-2460.
- VALENTIM, Marco Antonio. 2019. Cosmopolítica e entropia. In: Oliveira Dias, S. et alli (orgs.) Conexões: Deleuze e cosmopolíticas e ecologias radicais e nova terra. Campinas: Ed. da Unicamp.

- VALENTIM, Marco Antonio. 2019. Utupe: a imaginação conceitual de Davi Kopenawa. *Revista Viso*, n. 24: 196-211.
- VALENTIM, Marco Antonio. 2020. Cosmologia e política no antropoceno. *Ethic@*, Florianópolis, 19(2): 300-331.
- VALENTIM, Marco Antonio. 2021. Sonho de fogo: a cosmologia onírica de Davi Kopenawa. *Revista Peri*, 13(2): 2-14.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 15(14-15): 319-338. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338>
- <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/yanomami-sob-ataque-garimpo-ilegal-na-terra-indigena-Yanomami-e-propostas-para>
- Metafísica na rede: debate cosmopolítica e cosmofobia entre Márcio Goldman e Antônio Bispo. 2020. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=1BlhkKzzHmo>

Enviado: 30/01/2023

Aceito: 10/09/2023