

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Rita Suriani Lamas

Guerras do Século XXI:

A disputa por Territórios e Narrativas indígenas a partir do livro A queda do céu

Juiz de Fora

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Rita Suriani Lamas

Guerras do Século XXI:

A disputa por Territórios e Narrativas indígenas a partir do livro A queda do céu

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestra em Ciência da Religião.

Orientadora: Maria Cecília Simões

Juiz de Fora

2023

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Suriani Lamas, Rita.

Guerras do Século XXI : Territórios e Narrativas indígenas a partir do livro A queda do céu / Rita Suriani Lamas. -- 2023.
89 f.

Orientadora: Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2023.

1. A queda do céu. 2. Perspectivismo ameríndio. 3. Virada Ontológica. 4. Territórios Indígenas. 5. Políticas indigenistas. I. dos Santos Ribeiro Simões, Maria Cecília, orient. II. Título.

RESUMO

A presente dissertação se apresenta enquanto um esforço acadêmico para reunir informações acerca das vivências indígenas no Brasil. De forma mais específica, este trabalho traz apontamentos e reflexões sobre as narrativas e as cosmovisões indígenas Yanomami a partir do livro “A queda do céu”, escrito pelo xamã indígena Yanomami, Davi Kopenawa, em parceria com o antropólogo francês Bruce Albert. O livro em questão tem como um dos principais objetivos ecoar a voz dos indígenas Yanomami para além das fronteiras de suas terras, alcançando a população não indígena, a fim de que estes cessem os constantes atos de violência física, simbólica e material, que são direcionados aos povos indígenas enquanto um todo. Partindo dos dados sobre narrativas e territórios coletados no livro, percebendo-o enquanto um manifesto cosmopolítico, buscamos informações sobre como os povos indígenas se percebem e são percebidos no Brasil. Sendo assim, esta dissertação é fruto de uma pesquisa majoritariamente construída a partir do método de revisão bibliográfica, possuindo dois pilares teóricos: a síntese teórica do perspectivismo ameríndio, formulada pelos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, além dos relatos pessoais/manifestos de Davi Kopenawa, contidos no livro A queda do céu. A partir dessas bases, trazemos, em menor escala, outras contribuições teóricas, como noções acerca da virada ontológica, antropologia simétrica e noções de cosmopolítica, que auxiliam na compreensão da ideia de que as narrativas indígenas e as narrativas ocidentais são opostas e inconciliáveis por se tratarem, antes de tudo, de mundos diferentes. Tal percepção é fundamental para que possamos entender as vivências e as lutas indígenas no Brasil. Dito isso, o objetivo principal deste trabalho é compreender como as distinções entre as narrativas indígenas e ocidentais culminam em uma percepção radicalmente distinta acerca das funcionalidades do território, desembocando em conflitos violentos em diversos sentidos.

PALAVRAS-CHAVE: A queda do céu. Perspectivismo Ameríndio. Multinaturalismo. Manifesto Cosmopolítico. Território indígena.

ABSTRACT

The present dissertation is an academic effort to gather information about indigenous experiences in Brazil. More specifically, this work provides notes and reflections on Yanomami indigenous narratives and cosmovisions based on the book "A queda do céu", written by the Yanomami indigenous shaman Davi Kopenawa in partnership with French anthropologist Bruce Albert. One of the main aims of this book is to echo the voice of the Yanomami indigenous people beyond the borders of their lands, reaching the non-indigenous population so that they stop the constant acts of physical, symbolic and material violence directed at indigenous peoples as a whole. Based on the data on narratives and territories collected in the book, perceiving it as a cosmopolitical manifesto, we sought information on how indigenous peoples perceive themselves and how they are perceived in Brazil. As such, this dissertation is the result of a research project mostly based on the bibliographical review method, with two theoretical pillars: the theoretical synthesis of Amerindian perspectivism, formulated by the anthropologists Eduardo Viveiros de Castro and Tânia Stolze Lima, as well as Davi Kopenawa's personal accounts/manifestos, contained in the book "A queda do céu". From these bases, we bring in, to a lesser extent, other theoretical contributions, such as notions about the ontological turn, symmetrical anthropology and notions of cosmopolitics, which help towards understanding the idea that indigenous narratives and Western narratives are opposed and irreconcilable because they are, above all, different worlds. This perception is fundamental to understanding indigenous experiences and struggles in Brazil. That said, the main objective of this work is to understand how the distinctions between indigenous and Western narratives culminate in a radically different perception of the functionalities of the territory, leading to violent conflicts in several senses.

Keywords: A Queda do Céu. Amerindian perspectivism. Multinaturalism. Cosmopolitical Manifesto. Indigenous territory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
1. A PERSPECTIVA YANOMAMI: UMA OUTRA ONTOLOGIA	13
1.1 NATIVOS E FORASTEIROS: UMA RELAÇÃO VIOLENTA	14
1.2 O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO COMO CHAVE DE ACESSO AO PENSAMENTO INDÍGENA	23
1.3 A DIPLOMACIA INDÍGENA: XAMANISMO	37
2. O TERRITÓRIO YANOMAMI: PERSPECTIVAS SOBRE RIQUEZAS	40
2.1 AS RIQUEZAS SOBRE O TERRITÓRIO.....	41
2.2 AS RIQUEZAS SOB O TERRITÓRIO	49
2.2 LUTAS POLÍTICAS PELAS RIQUEZAS	57
3. O DISCURSO YANOMAMI: UM MANIFESTO COSMOPOLÍTICO	64
3.1 A PERFORMANCE XAMÂNICO-POLÍTICA.....	65
3.2 DEFESA DO TERRITÓRIO, DEFESA DA VIDA.....	72
3.3 OUVIR OS SONS DA FLORESTA.....	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pela bolsa concedida e aos professores do PPCIR por sempre se colocarem à disposição desde a graduação, em especial à minha orientadora, Maria Cecília, que com a sua paciência possibilitou que a minha jornada acadêmica se estendesse após a primeira graduação.

Agradeço às minhas amigas que durante todo o período do mestrado ouviram com muito carinho as minhas lamúrias e não me deixaram desistir antes de concluir esta etapa, em especial à Maria por ser minha Maria há mais de uma década.

Agradeço à minha família por todo o apoio desde sempre, em especial minha mãe Rosângela, meu pai Sérgio e minha tia Selma.

Agradeço a todos os artistas que com seus trabalhos me deram ânimo para continuar e me fizeram enxergar que a vida pode ser bela e que existe um mundo lindo e leve fora das fronteiras dos prazos acadêmicos. Ressalto a importância dos livros de Elena Ferrante nesse processo de descansar a mente através da arte.

A arte é um respiro necessário.

Introdução

Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Mas suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, inertes, com seus desenhos negros e suas mentiras. Prefiro de longe as nossas palavras! São elas que quero ouvir e continuar seguindo. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 455)

Existe uma tendência ao choque quando nós, na condição de pessoas não indígenas¹, com o pensamento forjado dentro dos parâmetros estabelecidos pela academia ocidental², nos deparamos com formas outras de pensar e de conceber o mundo. Grande parte dos textos que fundamentam esta pesquisa, em algum momento, sempre trazem o alerta de que ao falarmos sobre as cosmovisões indígenas estamos falando sobre outros pontos de vista, e que devemos ter muito cuidado ao fazê-lo. Tomar para si a responsabilidade de pensar, escrever e tentar entender o pensamento indígena³ é um campo que demanda um grande trabalho a fim de realizarmos o movimento sincero de expansão das fronteiras do nosso pensamento através do contato e da compreensão, ainda que limitada, de formas outras de se pensar.

O pensamento indígena, se é que podemos colocá-lo no singular, é diverso, composto por muitas particularidades, pluriétnico e nos fornece uma riqueza de conhecimentos que ainda não fomos capazes de dimensionar a sua real proporção. Nesta pesquisa me ative em uma pequena parte desse universo, tomando como base o livro *A queda do céu* (2015), escrito pelo xamã Yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert. Devo alertá-los, portanto, que não busco representar a totalidade do pensamento indígena, nem mesmo a totalidade do pensamento Yanomami, uma vez que estamos lidando com sistemas culturais complexos.

Apesar de toda a pluralidade, conseguimos encontrar pontos de intersecção entre as filosofias que guiam os povos indígenas espalhados ao redor do mundo. Um desses pontos de

¹ Davi Kopenawa se utiliza do termo “brancos” para se referir às pessoas não indígenas. Neste trabalho optamos pela grafia não indígenas por entender que a categoria branco, quando utilizada por pessoas não indígenas, pode dar margem para a marcação de uma classe limitada de pessoas, embora o termo apareça em alguns momentos, principalmente quando citamos, direta ou indiretamente, as falas de Davi Kopenawa.

² Neste trabalho, quando acionamos a categoria de “ocidente” falamos mais sobre a posição de colonizador e dominador político/capital do que sobre posicionamento geográfico. A categoria “ocidente”, proposta neste texto, diz respeito à colonização do conhecimento científico que exalta a lógica dominante do cristianismo ocidental e destrói a variedade de saberes que fogem a este padrão. Ver mais em: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo; Editora Cortez. 2010 e HALL, Stuart. *The west and the rest: discourse and power*. In: *Modernity: an introduction to modern societies*. Cambridge, MA: Blackwell Publishing, 1996.

³ Deve-se ter em mente que ao falarmos sobre “pensamento indígena”, no singular, estamos fazendo referência a uma categoria que diz respeito a uma forma de organização de cosmologias. Sendo assim, devemos destacar que dentro da categoria “pensamento indígena” existem diversas formas de pensamento.

encontro está justamente na diferença: as cosmovisões indígenas são radicalmente distintas das maneiras não indígenas de lidar com os seres que habitam o mundo. O conceito limitadíssimo de humanidade que predomina entre o - de forma irônica - “tão desenvolvido” pensamento que predomina no ocidente, não condiz com a abrangência de significados que a percepção sobre a humanidade vem a ter de acordo com as cosmovisões indígenas: para estes, o fator humanidade é justamente aquilo que une os seres que habitam o mundo, sejam eles um humano, uma onça, um rio ou uma pedra. O que para nós, não indígenas, é o fator diferenciante, aquilo que nos distingue e que nos torna superior com relação aos demais seres, para os povos indígenas é o fator em comum. E é a partir desse ponto que as nossas percepções acerca do cosmos tomam caminhos diferentes.

Para que eu, na condição de acadêmica não indígena, pudesse considerar que todos os seres que habitam o mundo são dotados de fator humanidade foi necessário um movimento de desconstrução de saberes, ou como nos diz Walter Mignolo “aprender a desaprender”. Para tal, considerando a produção de uma pesquisa acadêmica, busquei como fontes iniciais duas ferramentas epistemológicas que realizam um esforço para expandir as fronteiras do conhecimento: os estudos decoloniais e o diálogo inter-religioso. O diálogo inter-religioso me permitiu realizar o movimento de abertura para compreender o olhar do outro, perceber o diferente e colocá-lo em diálogo com outras propostas. Através dos estudos decoloniais consegui me atentar para uma parte excluída da história predominante.

Os primeiros contatos que eu tive com a história predominante acerca dos povos indígenas foi durante meu período escolar. A narrativa era construída através da visão colonizadora: os estereótipos físicos, comportamentais e emocionais que desconsideram as vivências indígenas no período pré-colonização. A ideia de que Portugal descobriu o Brasil é um bom exemplo dessa visão: como se descobre algo que já contava com milhares de habitantes? É hora de ouvirmos o ponto de vista desses habitantes, há tanto tempo negligenciados, sobre a história. Em direção a essa mudança, em 2008, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a Lei 11.645/08 que alterou a Lei 9.394/96, conhecida como a Lei de diretrizes e bases da educação nacional (LDB), e instituiu caráter de obrigatoriedade do ensino da temática “História e cultura afro-brasileira e indígena” nos currículos oficiais das redes de ensino no Brasil. Graças a essa lei, nos últimos anos, podemos perceber mudanças significativas no ensino da história indígena e afro-brasileira nas escolas, deslocando o foco da história colonizadora para as narrativas propostas pelos próprios povos em questão.

A primeira motivação para a construção desta pesquisa surge, portanto, a partir da observação de uma necessidade quase urgente de que possamos, cada vez mais, abrir as portas para que outras formas de conhecimento tomem seu espaço dentro dos meios acadêmicos. Durante séculos os saberes indígenas foram relegados à posição de inferioridade frente aos saberes ocidentalizados que dominam as universidades e os fazeres científicos. Foi somente nas últimas décadas que esses saberes começaram a ser reconhecidos enquanto uma forma legítima de saber: estamos no início de um longo processo.

Dessa forma, a fim de contribuir para um movimento de alargamento epistemológico, ainda que em pequena proporção, através desta pesquisa busquei trazer pontos importantes e, de certa forma, básicos para que possamos nos abrir para o que o pensamento indígena tem a nos dizer. A minha ação diplomática - para nos familiarizarmos com os termos que serão recorrentes neste texto - consistiu em colocar em diálogo teorias antropológicas reconhecidas pela validação acadêmica e escritos de representantes indígenas que, talvez não busquem, tampouco sintam a necessidade de, mas com toda certeza merecem ser reconhecidos enquanto igualmente legítimos.

Nesse sentido, este trabalho é construído majoritariamente com base em palavras de indígenas de diversas etnias Brasil afora, característica que busquei demonstrar já na formulação do título “Guerras do Século XXI: a disputa por Territórios e Narrativas indígenas a partir do livro *A queda do céu*”. A expressão “Guerras do Século XXI” foi cunhada pela deputada indígena Célia Xakriabá, em entrevista concedida à rádio câmara, quando questionada acerca da votação de um projeto de lei que buscou alterar as normas de demarcação de terras indígenas⁴.

A luta indígena pela demarcação de terras tem sido travada há décadas contra os governantes. Além das porções de terra não demarcadas, os indígenas ainda sofrem com a invasão e destruição de seu território, mesmo quando este é oficialmente reconhecido enquanto Terra Indígena. A título de exemplo, trago a história de indígenas que vivem em Minas Gerais. No Vale do Rio Doce, próximo à cidade de Resplendor, temos cinco aldeias indígenas da etnia Krenak. Os Krenak tiveram a sua existência moldada ao redor do Rio Doce, que, em 2015, foi altamente contaminado por elementos tóxicos após o rompimento de uma barragem de rejeitos de minérios de ferro⁵. Esse desastre sócio-ambiental afetou os

4

<https://www.camara.leg.br/radio/programas/966906-para-a-deputada-celia-xakriaba-marco-temporal-pode-provo-car-a-revisao-de-territorios-ja-demarcados/> Acesso em: 25/10/2023.

5

<https://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2015/11/barragem-de-rejeitos-se-rompe-em-distrito-de-marina.html> Acesso em: 25/05/2023.

Krenak de diversas maneiras: as águas do rio tornaram-se impróprias para consumo, os peixes foram contaminados, as porções de terras ao redor do rio tornaram-se improdutivas. Além dos prejuízos fisiológicos, a contaminação do Rio Doce trouxe ainda danos à espiritualidade Krenak, uma vez que o Rio Doce é compreendido como um avô e era parte fundamental de diversos rituais que ajudavam a manter o bom funcionamento do mundo. Para os Krenak, o Rio Doce está morto⁶.

Algo semelhante acontece com os Yanomami, localizados na região norte do país, que lutam contra a invasão do garimpo ilegal desde muito antes da demarcação oficial. A Terra Indígena Yanomami foi demarcada em maio de 1992, compreendendo um território de 96650 quilômetros quadrados ao norte do estado do Amazonas e oeste do estado de Roraima. Banhados pelos rios Branco e Negro, os 29 mil Yanomamis que habitam as terras brasileiras se encontram divididos em 366 grupos. O território Yanomami não se limita às terras brasileiras: existe uma porção de terras situadas em território venezuelano, onde mais de 30 mil Yanomamis ocupam mais de 100 mil quilômetros quadrados de terras. Apesar da demarcação em território brasileiro ser consolidada há décadas, os Yanomami ainda sofrem com a constante invasão de pessoas não indígenas que entram em suas terras a fim de explorar as suas riquezas. Em setembro de 2022 cerca de 4500 hectares de floresta já haviam sido devastados pelas atividades de garimpo em território Yanomami no Brasil (Albert, 2023, p. 27).

Ao tomar consciência de todas as questões que envolvem a luta dos povos indígenas de norte à sul do país em defesa de seu território, principalmente após a leitura do livro *A queda do céu*, me encontrei pesquisando sobre as formas de se relacionar com o território, e consequentemente com o mundo, que dominam as cosmovisões indígenas. Através de diversas leituras e releituras do livro em questão, compreendi que um projeto de pesquisa que apresentasse pontos importantes descritos na obra *A queda do céu* poderia ser relevante.

Compreendendo as minhas limitações na condição de pessoa não indígena, busquei construir esta pesquisa realizando um diálogo entre as teorias propostas por autores indígenas e não indígenas: no primeiro capítulo apresento uma parte mais teórica, trazendo discussões sobre os distanciamentos e aproximações dos pensamentos indígenas e não indígenas. Para tal, me apoio na construção teórica do *Perspectivismo Ameríndio*, proposta pelos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima. No segundo capítulo me

6

<https://ufmg.br/comunicacao/noticias/7-anos-da-tragedia-crime-em-mariana-morte-do-rio-doce-impacta-a-espiritualidade-do-povo-krenak> Acesso em: 25/05/2023;

atenho às discussões acerca do território Yanomami e das questões trazidas no livro *A queda do céu*. Neste momento apresento as relações de embate dos Yanomami contra os garimpeiros e trago um breve apanhado da relação entre as atuações dos governos federais atuantes desde a redemocratização até o momento em que a pesquisa foi escrita. No terceiro, e último capítulo, trago uma análise acerca das diversas áreas em que o livro *A queda do céu* influenciou, sendo compreendido enquanto um texto autobiográfico, etnográfico e, ainda, enquanto um manifesto cosmopolítico.

Durante toda a extensão da pesquisa busquei mostrar as interferências de não indígenas no cotidiano dos Yanomami. Desde o primeiro contato relatado, ocorrido em meados dos anos 1940, até os dias atuais, os Yanomami sofrem com a presença de não indígenas que vão até às suas terras para violentá-los das mais diversas maneiras. Os primeiros contatos aconteceram com não indígenas que iam até a floresta extrair os chamados produtos florestais, como látex, fibras de palmeira e castanhas. Em seguida temos a chegada dos agentes do governo como os militares da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (CBDL), os agentes do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), além de cientistas como geógrafos e etnógrafos (Albert, 2023, p. 177). Em um terceiro momento, os Yanomami tiveram que lidar com a chegada de agentes de missões evangélicas e católicas, que permanecem até os dias atuais em seus territórios. Conforme relatado no livro, todo esse contato violentou os indígenas de diversas formas: seus costumes, suas crenças e seu território foram devastados em prol de uma ideia de progresso que não lhes cabia.

Ao escrever o prefácio de *"A queda do céu"* (2015), Eduardo Viveiros de Castro, um dos principais nomes da antropologia no Brasil, se refere à obra enquanto um marco revolucionário para a disciplina antropológica, sendo um bom exemplo, senão o primeiro, da antropologia simétrica na prática. A teoria desenvolvida por Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima sobre os povos ameríndios formam a base desta dissertação e é justamente sobre o *Perspectivismo Ameríndio* que se fundamenta o seu primeiro capítulo. A fim de compreender um olhar, aparentemente, tão distante do meu, percebi que a construção teórica proposta por Viveiros de Castro poderia vir a ser uma excelente ferramenta. Em resumo, o *Perspectivismo Ameríndio* coloca em relativa simetria de oposição as cosmovisões indígenas e não indígenas. Com muitas ressalvas à utilização da ideia de "simetria de oposição", o autor nos fornece duas categorias principais: multiculturalismo e multinaturalismo.

O choque que temos ao nos deparar com o pensamento indígena pode ser explicado, se nos basearmos no *Perspectivismo Ameríndio*, através dessas duas categorias. Ambas serão melhores trabalhadas durante o desenvolvimento do primeiro capítulo, mas posso adiantar

que, grosso modo, enquanto os indígenas compreendem o mundo através de um olhar multinaturalista, os não indígenas o fazem através da perspectiva multiculturalista, gerando, assim, o choque de cosmovisões. O deslocamento gerado por essas categorias é capaz de mudar radicalmente toda a compreensão que temos do mundo ao nosso redor, uma vez que, enquanto o multiculturalismo destaca os distanciamentos e as diferenças, o multinaturalismo nos fornece aproximações.

Uma vez apresentadas as bases teóricas que sustentam o pensamento indígena, passamos ao segundo capítulo, apresentando as interferências práticas desse pensamento. No segundo capítulo a questão territorial e as compreensões Yanomami acerca do mundo tomam conta da pesquisa. Na primeira parte deste capítulo apresento as concepções xamânicas acerca do território, tentando mostrar como a percepção e a forma de lidar com a questão territorial dos povos indígenas se difere da forma como os não indígenas enxergam essa questão. Se para os não indígenas o território e tudo o que ele nos oferece pode ser compreendido enquanto um recurso natural, algo a ser explorado, para os indígenas o território é dotado do fator humanidade e deve ser respeitado enquanto um ser em comum, não enquanto um recurso. É a partir daqui que podemos compreender a batalha travada entre garimpeiros e indígenas sobre a exploração do território.

Neste segundo capítulo a todo momento ficam claros os distanciamentos entre a visão indígena e não indígena sobre o cosmos. Enquanto, de um lado, apresento as palavras do xamã Davi Kopenawa que a todo momento são direcionadas para um apelo de respeito à floresta, relatando como a sobrevivência de todos os seres estão diretamente interligadas, do outro lado temos as ações dos garimpeiros que cavam a Terra Indígena Yanomami sem demonstrar qualquer tipo de respeito pelos seus habitantes e trazem consequências terríveis como doenças, poluição e mortes por conflitos diretos. São duas visões de mundo inconciliáveis.

No terceiro e último capítulo apresento reflexões sobre o que o livro *A queda do céu* pode representar para as diversas áreas de estudo. Sendo analisado enquanto um manifesto cosmopolítico que traz um forte apelo para que possamos repensar a nossa forma de produzir e de consumir, a obra gerou um grande impacto, tornando-se referência acadêmica quando falamos sobre povos indígenas, sustentabilidade, ecologia e outros temas. A noção de cosmopolítica apresentada por Isabelle Stengers é colocada em discussão para analisarmos a obra em questão. Sabendo que a proposição cosmopolítica é voltada para a ideia de um alargamento de compreensões, principalmente no conceito de humanidade, e voltado para

questões ecológicas, nesta parte do trabalho eu busco apresentar pontos do livro *A queda do céu* que podem ilustrar a teoria proposta por Stengers.

Sobre esta dissertação podemos esperar um trabalho que tem consciência sobre as suas limitações ao lidar com um tema tão grandioso e rico em detalhes, mas que buscou, dentro do recorte escolhido, levantar as informações mais atuais sobre os povos indígenas no Brasil. O principal objetivo, portanto, é mostrar que existem narrativas inconciliáveis que apontam para mundos diferentes: o mundo indígena e o mundo tradicionalmente ocidentalizado. É partindo desse pressuposto que construo os capítulos a seguir, mostrando como a oposição entre esses discursos afeta a ideia do uso e da distribuição dos territórios no Brasil.

1 - A perspectiva Yanomami: uma outra ontologia

Toda experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio
(Viveiros de Castro, 2018, p. 96).

Quando nos propomos a estudar o pensamento indígena, devemos ter em mente que estamos lidando com uma outra maneira de se construir o pensamento. Enquanto o nosso pensamento, tradicionalmente denominado como o pensamento ocidental, é construído em cima de uma noção de natureza e cultura enquanto categorias, respectivamente, universal e particular, o pensamento ameríndio, a grosso modo, desloca o sentido dessas noções e posiciona a natureza enquanto fator diferenciador entre os seres (Viveiros de Castro, 1996, p. 116). Esse deslocamento, à primeira vista, pode parecer sutil, mas gera impacto nas maneiras de compreender e lidar com o mundo em que vivemos.

Em diversos momentos da história, pesquisadores forjados pelo pensamento ocidental buscaram compreender o pensamento indígena através de lentes não indígenas, realizando mais um movimento de aproximação com os parâmetros ocidentais do que de compreensão dos sujeitos de estudo. O objetivo principal tendia a ser perceber como outros povos lidariam com os nossos problemas, e não quais seriam os problemas dos outros povos. Nas últimas décadas, principalmente após a inauguração da chamada virada ontológica, podemos perceber uma mudança nesse cenário: grande parte das pesquisas realizadas com os povos indígenas, atualmente, tende a ir pelo caminho de compreender o que de fato afeta esses povos, quais as suas próprias inquietações e como eles lidam com elas.

Todavia, apesar de existir um esforço sincero de nos aproximarmos ao máximo das cosmovisões indígenas, jamais conseguiremos, na condição de pessoas moldadas pelas culturas não indígenas, acessar integralmente o pensamento ameríndio. Por razões que

veremos adiante neste capítulo, autores como Roy Wagner e Eduardo Viveiros de Castro nos alertam que não é possível que nos tornemos nativos de uma outra cultura. Sendo assim, no final das contas, o melhor que podemos fazer é compreender como o pensamento do outro pode nos afetar para, enfim, ampliar a nossa gama de conhecimentos e diminuir as nossas limitações.

É partindo por esse caminho que construímos esta pesquisa. Neste primeiro capítulo iremos falar sobre as teorias antropológicas que podem ser utilizadas enquanto ferramentas para facilitar o estudo do pensamento indígena no Brasil. Trazendo um breve histórico sobre o contato majoritariamente violento entre não indígenas e indígenas, apresentaremos os conceitos como perspectivismo ameríndio, multiculturalismo e multinaturalismo, passando pelas concepções de vantagem epistemológica, equívocidade controlada, dentre outras conceitualizações que irão nos ajudar no movimento de alargamento epistemológico proposto por este trabalho.

1.1 Nativos e forasteiros: uma relação violenta

Através de diversos relatos produzidos por indígenas que vivem ou viveram durante algum tempo em seus territórios, podemos perceber as formas, muitas das vezes violentas, como não indígenas se aproximam de grupos étnicos a fim de propagar a sua cultura. Em um movimento de base salvacionista, durante longos períodos da história, a presença de não indígenas em territórios indígenas se fez por meio de várias maneiras: seja através das práticas incluídas no período denominado como descobrimento, durante as conhecidas grandes navegações, e posterior colonização, ou através da expansão religiosa e suas incursões missionárias, que se estendem até os dias de hoje.

Durante o século XVI, através dos primeiros contatos entre portugueses e os habitantes das terras “recém descobertas”, houve um intenso fluxo de desembarques no Brasil a fim de explorar o território, fluxo este que contou com uma presença que se fez marcante na história do país: os missionários. O teólogo Volney Berkenbrock (2023) relata que as missões foram de fato um “empreendimento colonizador violento, deixando marcas negativas e trágicas para as culturas anteriores existentes no continente” (Berkenbrock, 2023, p. 10).

Em seu texto “Missão e militância: identidade e mediação cultural na pastoral indigenista” (2023), a historiadora e doutora em Ciência da Religião Maria Cecília Simões reflete acerca do contato entre missionários e povos indígenas no Brasil. Ao explicar a base teológica que sustenta o argumento principal das ações missionárias, Simões nos mostra como

as missões foram transformadas em atos colonizadores:

Já nas primeiras caravelas a aportarem no solo brasileiro vinham juntamente a cruz e a espada, estando a catequização da nova terra intimamente ligada à colonização e à tomada do território. Até mesmo os elementos geográficos foram sendo batizados com nomes cristãos numa tentativa de excluir totalmente qualquer característica dos povos pagãos que estavam habitando a terra. Cada montanha, cada pedra e cada pequeno vilarejo que surgia ia ganhando nome cristão, na clara busca dos colonizadores em cristianizar também a identidade do povo – a princípio indígenas, mas posteriormente também mestiços e negros. (Simões, 2023, p. 31).

O panorama das missões, principalmente as católicas, sofreu uma grande alteração após a segunda metade do século XX. Através das resoluções trazidas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica passou por um processo de relativa abertura no que diz respeito ao contato entre Igreja, outras culturas e outras formas de professar a fé. Sendo assim, podemos perceber, na prática, as mudanças pelas quais o teor das missões católicas passou após as definições propostas no Concílio. Em 1972 temos a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), uma ramificação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) direcionada especificamente para os povos indígenas. 50 anos após a sua criação, o CIMI ainda é um órgão que atua ativamente em diversas aldeias pelo Brasil, auxiliando, inclusive, na coleta de dados importantes para a construção de um panorama geral acerca dos povos indígenas no país. De acordo com o site do Conselho, o objetivo da organização é:

Testemunhar e anunciar profeticamente a Boa-Nova do Reino, a serviço dos projetos de vida dos povos indígenas, denunciando as estruturas de dominação, violência e injustiça, praticando o diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico, apoiando as alianças desses povos entre si e com os setores populares para a construção de um mundo para todos, igualitário, democrático, pluricultural e em harmonia com a natureza, a caminho do Reino definitivo.⁷

Sem deixar de lado a tentativa de conversão religiosa, o CIMI atua em diversas áreas nas aldeias, seja coletando e fornecendo dados que nos ajudam a compreender a realidade indígena no Brasil, seja oferecendo suporte e estrutura para auxiliar o cotidiano dos habitantes das aldeias. Desde 1996 o conselho produz anualmente o Relatório da Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil. Além das missões católicas, institucionalizadas pelo CIMI, os indígenas ainda lidam com a presença de missionários evangélicos. O Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME) e o Comin (Conselho de Missão entre os Índios) são duas organizações que atuam ativamente com povos indígenas no país.

⁷ <https://cimi.org.br/o-cimi/> Acesso em: 15/06/2023.

Apesar do apoio em questões estruturais e a instauração de ações baseadas no diálogo inter-religioso, algumas ações missionárias ainda baseiam suas ações em atos proselitistas e violentos contra os povos indígenas. A agência missionária evangélica denominada Missão Novas Tribos do Brasil (MNT) é um exemplo de agência fundamentalista que segue atuante nas aldeias. Sua atuação mais intensa se dá no Vale do Javari, no estado do Amazonas. Em 2020, a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari (Univaja) entrou com uma ação civil pública solicitando que os missionários da MNT sejam impedidos de atuar em seu território. A MNT conta com o auxílio de denominações evangélicas estadunidenses e um de seus representantes, Ricardo Lopes Dias, atuou como chefe da Coordenação Geral para Índios Isolados e de Recente Contato, da Funai, nomeado pelo então presidente Jair Messias Bolsonaro⁸, fato que corroborou para a inserção das ações missionárias do MNT terem livre acesso às aldeias.

No dia 30 de janeiro de 2023, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), em conjunto com a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), emitiu uma portaria estabelecendo critérios para o acesso às Terras Indígenas Yanomami, em virtude do documento publicado no dia 20 de Janeiro do mesmo ano, pelo Ministério da Saúde, decretando Emergência em Saúde Pública para o povo Yanomami. A Portaria conjunta FUNAI/SESAI nº 1 de Janeiro de 2023 regulamenta diversas ações que podem ou não acontecer juntos aos indígenas Yanomami. Dentre elas temos um parágrafo referente ao chamado proselitismo religioso:

11. Proselitismo religioso: é terminantemente proibido o exercício de quaisquer atividades religiosas junto aos povos indígenas, bem como o uso de roupas com imagens ou expressões religiosas.;⁹

Através desta portaria podemos perceber que a causa missionária e as questões que giram em torno de assuntos religiosos são pontos que se fazem presentes, de formas violentas ou não, até os dias atuais nas aldeias indígenas. Em seu livro “Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas” (2018), Linda Smith aponta que a educação missionária ou religiosa foi uma das formas violentas sob a qual os colonizadores atuaram com os povos indígenas (Smith, 2018, p. 82). Seja durante os séculos passados através das práticas de aculturação, seja durante os dias atuais com a inculturação, fato é que as instituições religiosas

⁸

<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/indigenas-vaio-a-justica-contramissionarios-na-amazonia-para-impedir-genocidio/> Acesso em: 28/06/2023.

⁹<https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/svsa/resposta-a-emergencias/coes/coe-yanomami/publicacoes-tecnicas/decretos-e-portarias/portaria-conjunta-funai-sesai.pdf/view> Acesso em: 30/03/2023.

ainda são presença marcantes dentro das aldeias, exercendo influência nas formas de viver e pensar indígenas.

Davi Kopenawa, em seu livro “A queda do céu” (2015), narra com expressivos detalhes, as diversas formas de contato que o povo Yanomami presenciou com não indígenas. Denominando-os como forasteiros, o xamã Yanomami descreve toda a violência sob a qual os não indígenas abordaram os habitantes das aldeias que rodeiam a Floresta Amazônica. No caso específico dos Yanomami, o maior interesse por trás desse contato estava ligado às grandes reservas de ouro que se encontram enterradas sob o solo da Terra Indígena Yanomami. Entretanto, as ações missionárias e a tentativa de converter os indígenas sempre se fez presente durante os contatos:

No começo, eram somente visitantes. Ainda não tinham aberto o caminho de avião nem construído suas casas em nossa floresta. Os homens mais velhos apenas os convidaram a amarrar suas redes nos esteios de nossa casa. Então, pela primeira vez, deram-nos a ouvir os cantos de *Teosi* numa máquina, e em seguida recitaram por um longo tempo as palavras dele. Assim foi. Naquela época, os missionários ainda moravam longe de nós. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 255).

Ainda no livro “A queda do céu” (2015), Davi Kopenawa apresenta relatos da forma violenta sob a qual os missionários buscavam condenar as práticas religiosas Yanomami. Sempre apoiando suas falas em nome de *Teosi* (Deus), o xamã Yanomami nos mostra as diversas ameaças proferidas pelos missionários caso o povo de sua aldeia continuasse com as práticas xamânicas de fazer dançar os espíritos e beber o pó de *yãkoana*:

A gente de *Teosi* demonstrava abertamente sua raiva contra os homens que, apesar de tudo, tinham coragem de continuar fazendo dançar os espíritos. Diziam-lhes sem parar que eram maus e que seu peito era sujo. Chamavam-nos de ignorantes. E ameaçavam sempre: “Parem de fazer dançar seus espíritos da floresta, isso é mau! São demônios que *Teosi* rejeitou! Não os chamem, eles são de *Satanasi*! Se continuarem assim ruins e persistirem em não amar *Sesusi*, quando vocês morrerem serão jogados no grande fogo de *Xupari*!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 257).

Para além dos missionários, os Yanomami ainda convivem com outra ameaça: os garimpeiros. A Aliança em Defesa dos Territórios, uma articulação política composta por indígenas de etnia Yanomami, Munduruku e Kayapó, lançou em 2023 um dossiê que aponta os principais impactos do garimpo em terras indígenas brasileiras. De acordo com o dossiê, entre 2010 e 2020 houve um crescimento de mais de 400% na área ocupada pelo garimpo em

terras indígenas (Molina, 2023, p. 30)¹⁰. Os “comedores de terra”, como são definidos os garimpeiros pelas palavras de Davi Kopenawa, atormentam os indígenas Yanomami há décadas. O xamã relata que deu início às suas empreitadas à terras distantes a fim de denunciar as ações dos garimpeiros em suas terras; não fosse isso, "eu jamais teria feito todas essas viagens. Teria ficado sossegado em minha casa de *Watoriki*, junto aos meus familiares” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 354).

O contato entre indígenas e não indígenas, como apontado brevemente acima, sempre foi, e ainda é, permeado por violências. Linda Smith aponta as discrepâncias entre a forma sob a qual a história é narrada em diferentes contextos:

“Na literatura imperial eles (os imperialistas) são considerados ‘heróis’, os descobridores e aventureiros, os ‘pais’ do colonialismo. Na literatura indígena, tais figuras não são tão admiradas; suas realizações definitivamente não são as descobertas maravilhosas de heróis conquistadores” (Smith, 2018, p. 32).

A ideia de que os povos indígenas não eram suficientemente humanos foi um facilitador para as práticas imperialistas e colonizadoras, segundo Smith. Refletindo acerca das pesquisas acadêmicas realizadas em contextos indígenas, Linda Smith aponta que há um novo movimento colonizador, onde:

Os pesquisadores entram nas comunidades armados com boas intenções em seus bolsos dianteiros e com patentes nos bolsos de trás, trazem medicamentos às populações e extraem seu sangue para análise genética. Sem se importarem com o quão abominável tenha sido seu comportamento, quão insensíveis e ofensivas tenham sido suas ações pessoais, seus atos e intenções, alegando sempre o “bem da humanidade”. (Smith, 2018, p. 37).

As “boas intenções” de não indígenas que vão até às aldeias a fim de estabelecer algum contato acabaram gerando consequências nas formas sob as quais os povos indígenas atualmente recebem as pessoas de fora da comunidade. De maneira compreensível, algumas etnias demonstram maior cautela com pessoas externas a sua comunidade como forma de defesa para cessar esse movimento colonizador que ainda existe. Em outubro de 2020 realizei um contato, através de um professor da Universidade Federal de Juiz de Fora que atua junto ao povo Krenak, em Minas Gerais, a fim de solicitar autorização para que a minha pesquisa de mestrado fosse realizada junto a eles. Não obtive a autorização e fui alertada sobre a

¹⁰<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/terra-rasgada-como-avanca-o-garimpo-na-amazonia-brasileira> Acesso em: 31/03/2023.

prática recorrente de pesquisadores que exploram essa parcela da população, indo até às aldeias, realizando suas pesquisas, extraindo deles uma grande quantidade de conhecimento e, no fim, não fornecendo nenhum retorno para eles. As pesquisas, em alguns casos, eram uma via de mão única onde apenas o pesquisador saía ganhando.

Dentro da antropologia conseguimos perceber diversos cenários onde pesquisadores chegam até os nativos munidos com uma postura de detentores do conhecimento, como se eles, na condição de cientistas, conhecessem mais sobre aquela população do que ela própria:

O antropólogo conhece de jure o nativo, ainda que possa desconhecê-lo de facto. Quando se vai do nativo ao antropólogo, dá-se o contrário: ainda que ele conheça de facto o antropólogo (frequentemente melhor do que este o conhece), não o conhece de jure, pois o nativo não é, justamente, antropólogo como o antropólogo. A ciência do antropólogo é de outra ordem que a ciência do nativo, e precisa sê-lo: a condição de possibilidade da primeira é a deslegitimação das pretensões da segunda, seu “epistemocídio”, no forte dizer de Bob Scholte (1984:964). O conhecimento por parte do sujeito exige o desconhecimento por parte do objeto. (Viveiros de Castro, 2002 , p. 116).

A ideia de que o conhecimento reflexivo, obtido dentro da academia, é mais válido do que o conhecimento, aparentemente, inato dos nativos que vivenciam aquele cotidiano tem se tornado tema comum em pesquisas antropológicas. Eduardo Viveiros de Castro reflete acerca desse tema, denominando-o como a vantagem epistemológica. Abordaremos esse tema com maior detalhamento à diante, mas, em resumo, se trata da premissa do pesquisador de que ele possui um conhecimento reflexivo acerca da população por ele estudada e que, portanto, este conhecimento reflexivo o coloca em uma posição de vantagem sobre a população em questão, uma vez que o seu conhecimento sobre si mesma seria limitado e tendencioso.

Além da vantagem epistemológica, outra prática comum entre pesquisadores é a de tentar se tornar um nativo. Como apontado por Roy Wagner, não existe a possibilidade de um sujeito externo tornar-se nativo de outra cultura, uma vez que todo o conhecimento que está sendo produzido, está sendo produzido justamente dentro do contexto da interpretação que o sujeito faz daquela cultura através dos significados próprios da sua cultura de origem que está internalizada:

Seus esforços para compreender aquele que está estudando, para tornar essas pessoas e suas condutas plenas de significado e para comunicar esse conhecimento a outros irão brotar de suas habilidades para produzir significado no âmbito de sua própria cultura. Desse modo, o que quer que ele “aprenda” com os sujeitos que estuda irá assumir a forma de uma extensão ou superestrutura, construída sobre e *com* aquilo que ele já sabe. Ele irá “participar” da cultura estudada não da maneira como um nativo faz, mas como alguém que está simultaneamente envolvido em seu próprio

mundo de significados, e esses significados também farão parte (Wagner, 2020, p. 34).

Pensando nisso, podemos perceber que um grande ganho para a antropologia, desde a inauguração do pensamento da escola culturalista até os dias atuais, se compararmos às formas anteriores de se construir a pesquisa antropológica, é a consciência de que o pesquisador se utiliza de uma forma de cultura para estudar outras formas de cultura, limitando a ideia da superioridade epistemológica do antropólogo sobre seus objetos de estudo.

Essa consciência é parte do que Eduardo Viveiros de Castro vai definir como a equivocidade controlada. A diferença entre sujeitos inseridos em diferentes culturas é capaz de construir algo novo, desde que se tenha em mente que conceitos que, a princípio, podem aparentar certa proximidade de significado, no fim das contas, podem se referir a coisas completamente diferentes dentro de seus contextos específicos. É neste momento em que o conceito de equivocidade controlada se torna extremamente útil e, a partir disso, cabe ao antropólogo tentar construir o seu trabalho em cima do que Viveiros de Castro aponta como sendo a boa tradução:

A boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformam e subvertem o dispositivo conceitual do tradutor, para que a *intentio* do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino (...)
O perspectivismo indígena é uma doutrina do equívoco, isto é, da alteridade referencial entre conceitos homônimos; o equívoco aparece ali como o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas, e portanto como condição de possibilidade e limite da empresa antropológica. (Viveiros de Castro, 2018, p. 87).

Especificamente sobre os estudos relacionados às culturas indígenas, Viveiros de Castro defende a necessidade de tomarmos consciência do equívoco, e de compreendermos de fato a funcionalidade desse dispositivo para as nossas pesquisas. Ao inaugurar o perspectivismo ameríndio, teoria que será melhor definida a frente, o autor de “Metafísicas canibais” (2018), defende que o equívoco, que deve ser colocado como uma premissa básica nos estudos sobre perspectivas ameríndias, não se trata de uma categoria que busca falsear questões, ou assumir o papel de um defeito; pelo contrário: o equívoco acionado por Viveiros de Castro nos mostra que existe mais de uma interpretação sobre as questões que rodeiam os mundos. E vai além: não estamos falando sobre interpretações diferentes de um mesmo sujeito, no caso o mundo, mas sobre interpretações diferentes de mundos diferentes. (Viveiros de Castro, 2018, p. 92).

Ao colocar o dispositivo do equívoco em jogo, Viveiros de Castro levanta uma série de questões sobre as categorias utilizadas dentro da antropologia para estudarmos culturas que vivenciam outras formas de antropologia: “O Outro dos Outros é sempre outro” (Viveiros de Castro, 2018, p. 93). Não se trata de um erro, ou de uma enganação, se trata simplesmente de assumir que sempre existirá um equívoco na medida em que estamos nos utilizando de nossas categorias para falarmos sobre categorias outras. O antropólogo chega a definir o perspectivismo ameríndio como sendo “a doutrina do equívoco” (Viveiros de Castro, 2018, p. 87), na busca incessante pela equivocidade controlada, sob a qual o pesquisador reconhece a “alteridade referencial entre conceitos homônimos; o equívoco aparece ali como o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas, e portanto como condição de possibilidade e limite da empresa antropológica” (Viveiros de Castro, 2018, p. 87).

Compreender a existência do equívoco entre diferentes tradições é um ponto ilustrado com diversas histórias que narram, por exemplo, a experiência de sujeitos humanos e não humanos com objetos que, inicialmente, apontam para a mesma coisa:

Penso, por exemplo, naquelas narrativas em que o protagonista se perde na mata e chega em uma aldeia desconhecida, cujos moradores o convidam a se refrescar com uma “cuia de cerveja de mandioca”, que ele aceita com gosto - mas, para sua surpresa horrorizada, seus anfitriões põem-lhe à frente uma cuia transbordante de sangue humano, insistindo que aquilo é precisamente a cerveja de mandioca que ele esperava. O que lhe permite concluir, naturalmente, que, se sangue humano é a cerveja daquela gente, aquela gente não era humana. (Viveiros de Castro, 2018, p. 89)

A partir dessas narrativas, podemos concluir que o equívoco proposto por Viveiros de Castro, portanto, não diz respeito a uma ilusão ou uma forma de mentira, mas de perspectivas diferentes sobre objetos diferentes que, num primeiro momento, podem evocar a ideia de igualdade. Entender que o outro do outro não é o mesmo que o meu outro traz consigo a quebra de diversos pressupostos que guiavam a antropologia tradicional, como por exemplo, a chamada vantagem epistemológica. A vantagem epistemológica é o conceito proposto pelo referido autor para demonstrar como o pesquisador se coloca em posição de superioridade frente ao sujeito de estudo. Na antropologia tradicional, onde o conhecimento é hierarquizado, os saberes do antropólogo geralmente estão localizados acima dos saberes das sociedades estudadas, atribuindo ao pesquisador a função de adicionar sentidos e significados às culturas em estudo. Essa ideia parte do pressuposto de que apenas o conhecimento do antropólogo é um conhecimento reflexivo, de que a ciência e a cultura do antropólogo não está inserida na

mesma ordem do que a ciência e a cultura do sujeito pesquisado (Viveiros de Castro, 2002, p. 116).

Com a virada ontológica temos o rompimento com a vantagem epistemológica e o pressuposto básico que o antropólogo tem em mente é o de que “o antropólogo usa sua própria cultura para estudar outras, e para estudar a cultura em geral” (Wagner, 2020, p. 26). Esse entendimento revoluciona a forma de produzir antropologia no mundo, uma vez que os conhecimentos que, até então, eram posicionados de forma hierárquica, passam a ser posicionados de maneira horizontalizada, sendo igualmente válidos. As noções de que 1) a cultura é uma invenção humana, 2) utilizamos de uma forma de cultura para estudar outra forma de cultura, resultam na quebra da vantagem epistemológica, predominante na antropologia tradicional, e na inauguração da contra antropologia, guiada pelo que Roy Wagner definiu como a “relatividade cultural”, isto é, a equivalência entre as culturas (Wagner, 2020, p. 27).

Roy Wagner não descarta a hipótese de que o antropólogo seja capaz de possuir um certo nível de conhecimento prévio sobre a sociedade ou o sujeito que ele irá pesquisar, entretanto aponta que não podemos nos perder na ideia rasa de que esse conhecimento prévio venha a ser um conhecimento de fato sobre a totalidade da cultura em questão. Enquanto sujeito, esse conhecimento prévio irá dizer mais sobre a forma sob a qual a sua cultura de origem enxerga a cultura pesquisada do que sobre a cultura pesquisada em si mesma. O processo de conhecer a fundo uma nova cultura, ou de inventá-la, passa obrigatoriamente pela transformação da cultura presente no sujeito pesquisador, uma vez que ao perceber outras formas de conceber o mundo, a sua própria cultura, que até então lhe parecia inata, passa a ser percebida por ele como apenas uma outra forma de cultura. Antes de conhecer o outro, o antropólogo passa a conhecer melhor a si próprio.

Ter consciência dessa influência nos leva novamente ao que Viveiros de Castro nos fala sobre a boa tradução. O papel da pesquisa do antropólogo, para Viveiros de Castro, é, grosso modo, traduzir a cultura pesquisada para que ela seja compreendida pela cultura do pesquisador, mas isso não significa encaixar a cultura pesquisada nas caixas pré-definidas do pesquisador, pelo contrário: é sobre alargar as categorias pré-existentes na cultura de destino para que novas formas de pensar possam ser inseridas. O autor fala que quando traduzimos algo, inevitavelmente algo será perdido no caminho, e a boa tradução faz com que a perda se dê no destino, e não na origem (Viveiros de Castro, 2018, p. 87).

E é partindo dessa ideia de transformar a língua de destino que Viveiros de Castro traz grandes contribuições para a antropologia simétrica ao inserir a teoria do perspectivismo

ameríndio e inaugurar a categoria do multinaturalismo. O perspectivismo ameríndio, dentro do pensamento de Viveiros de Castro, traz uma grande ressignificação para conceitos já existentes na antropologia tradicional, realizando o movimento de alargamento teórico e contribuindo para que novas ideias caibam dentro de formas antigas, como poderemos perceber no próximo tópico.

1.2 O Perspectivismo Ameríndio como chave de acesso ao pensamento indígena

“(...) o nativo certamente *pensa*, como o antropólogo; mas, muito provavelmente, ele não pensa *como* o antropólogo” (Viveiros de Castro, 2002, p.119).

A citação que marca o início deste subcapítulo, escrita pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro em seu texto intitulado “O Nativo Relativo” (2002), aponta para a direção em que está localizada a base que sustenta a proposta desta pesquisa: A compreensão de parte do pensamento indígena. Ao falarmos sobre essa temática estamos falando, sobretudo, acerca das cosmovisões indígenas. Portanto, em se tratando de epistemologias e, principalmente, ontologias que fogem ao padrão eurocêntrico, comum em pesquisas acadêmicas, se faz necessário o entendimento de que para estudarmos os povos indígenas devemos fazê-lo estando o mais próximo possível de suas perspectivas, sem tentar enquadrá-las em nossas categorias ocidentalizadas. Sendo assim, iremos fazer uso de uma ferramenta epistemológica construída a partir da segunda metade do século XX dentro dos estudos antropológicos e que muito contribui para os estudos acerca dos povos indígenas: o perspectivismo ameríndio¹¹.

Em termos de um estudo acadêmico em moldes tradicionais, as pesquisas realizadas sobre grande parte das tradições culturais tendem a se encaixar dentro de um padrão classificatório binário que oscila entre ocidental e não-ocidental, moderno e não-moderno, dentre outras formas de identificações que acabam posicionando um modelo como a referência principal, no caso comum, o ocidente, e todo o resto tende a ser identificado como a negação do modelo, isto é, a classificação daquilo que foge aos padrões eurocêntricos não são compreendidas em seus termos próprios, mas a partir de um olhar que ainda tem como foco o ocidente. Por essa via, quando estamos estudando sociedades compreendidas como não ocidentais, corremos o grande risco de cair naquilo que Edward Said (2007) classificou como orientalismo: a forma como pesquisadores constroem a imagem do mundo não ocidental a

¹¹ O perspectivismo ameríndio é uma síntese teórica formulada pelos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima a fim de compreender as questões ontológicas que permeiam o pensamento indígena da América do Sul, principalmente dentro das regiões amazônicas.

partir de um olhar auto-referenciado no ocidente. Em seu livro “Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente” (2007), Said nos mostra como a maneira sob a qual o oriente é representado nas pesquisas ocidentais, no final, dizem menos sobre o oriente de fato, e mais sobre como o ocidente enxerga o oriente, ampliando a ideia da superioridade ocidental sobre formas outras de se organizar a sociedade (SAID, 2007, p. 29). Dessa forma, ao produzirmos estudos sobre sociedades que se organizam de maneiras distintas ao que podemos classificar como o ocidente histórico, devemos ter o cuidado de não tentar encaixá-las em termos que não lhes cabem. No caso específico desta pesquisa, será necessário recorrer a meios epistemológicos e ontológicos que sejam capazes de se aproximar ao máximo de toda a riqueza das cosmovisões indígenas por si mesmas, sem recorrer a simplificações que tentem, a todo custo, reduzir o pensamento ameríndio às classificações tradicionais dos estudos ocidentais.

As pesquisas realizadas sobre os povos indígenas estão majoritariamente inseridas dentro da Antropologia, mais especificamente dentro de um subcampo denominado como etnologia, sendo o próprio perspectivismo ameríndio uma síntese teórica formulada por dois antropólogos, Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, como resultado de suas pesquisas de campo. No decorrer da história do desenvolvimento da disciplina antropológica existe um movimento constante da eterna busca pela compreensão do outro. Desde os primeiros registros voltados para essa área, podemos perceber que o interesse por formas outras de se viver era um dos principais combustíveis que movia as pesquisas antropológicas. Podemos afirmar que a compreensão acerca do outro ainda constitui parte importante das movimentações das pesquisas direcionadas para esse campo, entretanto, é inegável que a compreensão que temos atualmente acerca do que compõe o outro é radicalmente distinta da concepção acerca do outro conhecida em séculos anteriores.

Dentro da antropologia temos a etnologia, um subcampo que se dedica aos estudos dos povos indígenas, sendo representada no Brasil por antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro, Tânia Stolze Lima, João Pacheco de Oliveira, entre outros nomes. Para este trabalho, em consonância com a antropologia simétrica, lançaremos mão da etnologia clássica, que busca compreender os povos indígenas enquanto construtores de sua própria história, sem associá-los a um ponto de vista colonizador. É o que Eduardo Viveiros de Castro define como antropologia indígena (Viveiros de Castro, 1996, p. 115). Neste estudo, contaremos com pesquisas realizadas em um período muito específico dos estudos antropológicos, de forma mais específica, em um período recente, inaugurado durante a segunda metade do século XX com a chamada antropologia simétrica sob forte influência da escola estruturalista. Como dito

anteriormente, entendemos que para compreendermos como funciona o pensamento ameríndio é necessário um movimento de aproximação para com as suas cosmovisões, sendo assim, consideramos que a antropologia simétrica muito tem a contribuir para as pesquisas acerca dos povos indígenas.

A antropologia simétrica pode ser definida, em resumo, como uma corrente teórica que surge dentro dos estudos antropológicos causando uma revolução nos métodos utilizados para conduzir as pesquisas da Antropologia. Rompendo com as premissas anteriores, os autores que inauguram a antropologia simétrica, tais como Bruno Latour, e o seu interlocutor, Eduardo Viveiros de Castro, pretendem uma maior aproximação do antropólogo com o seu sujeito de estudo, prescindindo da chamada vantagem epistemológica, que seria uma dentre as principais causas que culminam nesse distanciamento.

Com a proposta de igualar os saberes dos antropólogos aos saberes das sociedades e dos sujeitos em estudo e, além disso, de equiparar as formas de conhecimento de humanos e não-humanos, a antropologia simétrica se torna uma importante aliada aos estudos sobre os povos ameríndios. Andando lado a lado com a virada ontológica, a antropologia simétrica revoluciona a forma como os pesquisadores formulam as perguntas que os levam à campo. Ao invés de pensarem sobre como os sujeitos de outras sociedades lidam com os nossos problemas, os antropólogos que seguem a linha da antropologia simétrica se interessam pelos problemas daqueles sujeitos e às formas como eles lidam com isso. Grosso modo, essa é a grande chave que altera a perspectiva das questões epistemológicas para as questões ontológicas.

Em uma abordagem tradicional, guiada pela epistemologia, o motor que conduz às pesquisas é nutrido pela ideia de que todas as sociedades se organizam de maneira similar, partindo do pressuposto que o mesmo problema que existe dentro de uma sociedade ocidental também existe dentro de uma sociedade tradicional indígena, por exemplo. É partindo desse pressuposto que o antropólogo chega em campo com o que Viveiros de Castro denomina como a vantagem epistemológica: o pesquisador pressupõe que ele sabe mais sobre a sociedade em que vive o sujeito do que o próprio sujeito. O grande problema dessa vantagem epistemológica é que ela embaça as lentes do pesquisador, limitando a sua visão apenas àquilo que ele quer enxergar. É como se o pesquisador fosse à campo apenas para confirmar as suas possíveis respostas, e não para compreender de fato o contexto em que toda aquela cultura está inserida.

Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima são alguns dos principais pesquisadores que contribuíram de forma considerável para a consolidação do uso da

antropologia simétrica em torno das pesquisas que buscavam falar acerca de temáticas indígenas, tendo como principal fruto a construção da síntese teórica que conhecemos como o perspectivismo ameríndio. O conceito de perspectivismo ameríndio é um dos pilares que compõem essa pesquisa. Compreendendo a sua importância para um maior esclarecimento acerca de como é construído o pensamento indígena, penso ser de grande importância que dediquemos uma parte considerável deste capítulo para apontar as principais discussões trazidas por esse conceito forjado por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima.

Eduardo Viveiros de Castro é um antropólogo brasileiro, doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), local onde atua como professor titular há cerca de uma década. Sendo apontado atualmente como um dos principais nomes quando falamos sobre a contra-etnologia, Viveiros de Castro é elemento fundamental no mapeamento das formas de pensar dos povos indígenas da América do Sul. Suas pesquisas com os povos amazônicos e a maneira como o autor identificou diversas deficiências nas metodologias científicas antropológicas foi um dos motores que impulsionou uma revolução no modo de fazer antropologia no Brasil e no mundo. Trazendo grande contribuição teórica para pensarmos os povos indígenas, Viveiros de Castro inaugura o conceito de multinaturalismo, relacionando-o em oposição a ideia de multiculturalismo, inserido a discussão dentro de um contexto maior do que viria a ser o perspectivismo ameríndio.

De uma maneira mais prática, Tânia Stolze Lima caminha ao lado de Eduardo Viveiros de Castro na construção do perspectivismo ameríndio, demonstrando como esse modo de perceber o mundo era diretamente aplicável ao seu objeto de estudos: os indígenas de etnia Juruna, localizados no alto Xingu. Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), Tânia Stolze Lima atualmente é professora do departamento de Antropologia Social da Universidade Federal Fluminense (UFF). Em grande parte de seus escritos, Lima aponta a necessidade de criarmos novos conceitos para realizarmos as pesquisas acerca dos povos indígenas, considerando que as propostas tradicionais da antropologia não seriam suficientes para abarcar a grandeza de saberes inseridos dentro dos conhecimentos indígenas, uma vez que tais conceitos foram moldados sob a ótica de uma ontologia ocidental.

Dito isso, podemos compreender um pouco do contexto sob o qual é fundada a ideia do perspectivismo ameríndio. O encontro com novas possíveis formas de enxergar o mundo e, em certa medida com novos mundos, culminou em um trabalho conjunto que buscasse dar

conta de explicar, em termos da academia tradicional, a maneira de pensar dos povos indígenas brasileiros.

Em seus escritos acerca do perspectivismo ameríndio, Eduardo Viveiros de Castro nos mostra a maneira, a grosso modo, quase oposta à nossa em que se fundamentam as cosmovisões ameríndias. Devemos ressaltar o quase, pois, como o próprio autor relata, não se trata de posicionar as categorias que compõem o perspectivismo ameríndio como sendo simetricamente opostas às categorias que constroem o estatuto epistemológico ocidental, uma vez que por mais que seja feito um jogo de palavras, os seus significados apontam para direções distintas, produzindo novos conteúdos (Viveiros de Castro, 1996, p. 116). Essa distinção realizada através da oposição entre conceitos tem um caráter extremamente pedagógico, uma vez que estamos tratando de conceitos já existentes, mas que, neste contexto, estão sendo ressignificados para algo que não é tão presente em nosso imaginário não indígena: novas formas de enxergar os limites e as possibilidades entre a humanidade e animalidade.

A extensão dos limites entre as noções de humanidade e animalidade, e a base do perspectivismo ameríndio podem ser resumidas em uma frase: dentro do pensamento indígena, de acordo com suas cosmovisões, todo mundo é gente, isto é, tem a perspectiva humana e enxerga os seus similares enquanto igualmente humanos, entretanto, cada sujeito vai ocupar essa perspectiva em um momento diferente. Essa afirmação e tudo o que lhe está inscrita tende a nos direcionar para um movimento comum quando começamos a estudar o pensamento indígena: a rápida associação que fazemos com algum tipo de relativismo, afinal, as formas como os pesquisadores indicam as relações presentes nas cosmovisões indígenas poderiam facilmente ser encaixadas nesse local através do nosso olhar viciado em seguir uma lógica analítica ocidental. Entretanto, quando pesquisamos a fundo essas questões, vemos que, na realidade, o pensamento indígena está longe de ser uma expressão relativista no sentido estrito da teoria ocidental.

Tânia Stolze Lima reflete sobre a tendência de associar o pensamento indígena com o relativismo cultural, argumentando que tal associação não condiz com a realidade encontrada pela autora durante seu trabalho de campo, realizado com os Juruna. Considerando que a base dessa corrente teórica, o racionalismo moderno, bem como o conteúdo que relaciona os conceitos de natureza e cultura com a ideia de universalidade e particularidade não são equivalentes a ideia de natureza e cultura presentes no pensamento indígena, tentar associar o relativismo Juruna, por exemplo, ao relativismo cultural, culminaria em um movimento de tentar encaixar diferentes signos em categorias semelhantes por conta de uma indução ao erro

gerada pelo fato de objetos distintos serem nomeados de maneira comuns. Por outro lado, Lima não descarta a hipótese da existência de um relativismo Juruna, que poderia vir a explicar, em seus termos, o ponto focal do perspectivismo ameríndio: o ponto de vista (Lima, 1995, p. 31).

O ponto de vista é o eixo central que compõe a teoria do perspectivismo ameríndio. Aqui temos uma das principais diferenças da teoria ameríndia para as demais teorias ocidentais: a realidade depende do sujeito (Lima, 1996, p. 31). Todo evento existe de acordo com a perspectiva do sujeito que o está vendo. Tânia Stolze Lima, ao estudar os Juruna e o seu processo de caça aos porcos, conseguiu identificar como um evento é percebido e vivenciado de formas distintas pelos sujeitos que o vivencia. Em seu texto “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi” (1996), a autora traz uma grande reflexão acerca do movimento que tenta classificar o pensamento indígena como localizado em dois extremos: ora enquanto animismo, ora enquanto etnocentrismo. É neste texto que Lima nos traz uma grande contribuição para melhor entendermos a função do ponto de vista no pensamento indígena.

Através da análise da caça aos porcos, Lima nos mostra como a essência de um evento, aquilo que poderia ser entendido como ele em si, dentro do pensamento indígena é algo diretamente associado ao ponto de vista de quem o percebe. Isto é: não existe uma essência única nos eventos vivenciados pelos sujeitos. A essência sempre será múltipla, considerando que um evento é sempre vivenciado por, ao menos, dois sujeitos: o eu e o outro. Sendo assim, o que para os Juruna é o evento de caça aos porcos, para os porcos é um evento de guerra contra possíveis afins. E nesse ponto não podemos cair no erro de catalogar o acontecimento como um relativismo, chegando a conclusão de que temos um mesmo evento sendo percebido através de duas maneiras distintas, uma vez que não se trata sobre isso. Lima descreve com precisão como a caça aos porcos, realizada pelos Juruna, e a guerra aos afins, realizada pelos porcos, são eventos diferentes:

A caça dos porcos não põe em cena uma mesma realidade vista por dois sujeitos, conforme nosso modelo relativista. Pelo contrário, ela põe um acontecimento para os humanos e um acontecimento para os porcos. Em outras palavras, ela se desdobra em dois acontecimentos paralelos (melhor dizendo, paralelísticos),
humanos caçam porcos
humanos são atacados por inimigos (Lima, 1996, p. 35).

Compreendendo que os eventos são essencialmente sempre múltiplos de dois e que a essência desses acontecimentos irá depender do ponto de vista em questão, entendo que

podemos entrar na discussão sobre o perspectivismo ameríndio em si. Vimos que a base ontológica que sustenta o pensamento ameríndio não pode ser analisada considerando os limites epistemológicos que se apresentam ao pensamento ocidental tradicionalmente abordado na academia. Por mais que alguns elementos sejam nomeados de forma similar, as direções em que apontam os seus significantes são contrárias. Ao descrever o perspectivismo ameríndio Viveiros de Castro nos mostra como os significantes que atuam por trás de termos como natureza e cultura no pensamento indígena e no pensamento ocidental dizem respeito a coisas distintas:

Recombinar, portanto, mas para em seguida dessubstancializar, pois as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais — elas não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista. (Viveiros de Castro, 1996, p. 116)

O perspectivismo ameríndio surge, então, na tentativa de compreender o pensamento indígena através de suas próprias categorias. Ao descrever os principais pontos que compõem a base do perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro nos mostra como o modo de organização social dos povos ameríndios está diretamente relacionado ao movimento de caça: a todo momento se ocupa a posição de predador, ou de presa. O autor ressalta que o perspectivismo não atinge a todos os animais, sendo mais comum que as narrativas apontem para os predadores e as presas mais comuns aos seres humanos (Viveiros de Castro, 1996, p. 118). O que todos esses seres têm em comum é o ponto de vista sobre si mesmo: o eu sempre será compreendido enquanto humano; enquanto o outro irá variar entre o que é o meu predador e o que é a minha presa. Entretanto, apenas sujeitos da mesma espécie podem se enxergar enquanto humanos: o outro será sempre ou um animal ou um espírito.

Para melhor exemplificar essa noção, Viveiros de Castro recorre a uma anedota narrada por Lévi-Strauss, ilustrando um primeiro contato entre indígenas que viviam na América e os espanhóis recém-chegados. Os espanhóis recorreram à religião para descobrir se os indígenas possuíam alma, isto é, aquele fator considerado por eles como elemento fundamental que distingue os seres humanos dos demais animais de acordo com as ciências ocidentais. Do outro lado, os indígenas faziam uso das ciências naturais e capturavam os espanhóis a fim de descobrir se seus corpos eram semelhantes para, somente então, descobrir se se tratava de seres humanos ou possíveis espíritos. (Viveiros de Castro, 1996, p. 123).

Através dessa anedota podemos perceber que as formas de conhecimento inscritas no cotidiano de indígenas e não indígenas partem de pressupostos distintos. Ao observar tal

distinção, Viveiros de Castro apresenta os conceitos de multiculturalismo e multinaturalismo para descrever as formas de vida ocidentais e indígenas, respectivamente. Tais conceitos são fundamentais para compreendermos o pensamento indígena dentro da ideia do perspectivismo ameríndio. É neste ponto que o autor coloca as duas categorias em uma posição de oposta simetria para explicar as divergências entre o pensamento indígena e o pensamento não indígena. O pano de fundo da discussão sobre os conceitos de multinaturalismo e multiculturalismo está na reformulação dos conceitos de natureza e cultura e na relação entre os binômios significantes que surgem a partir deles: particular e universal, imanente e transcendente, física e metafísica, objeto e sujeito, dentre outros.

A ideia de oposição e interdependência dos termos natureza e cultura surge nas teorias ocidentais modernas. De acordo com a ciência moderna, o mundo pode ser classificado entre o que é natural e o que é cultural. Natural seria aquilo que nos é dado, aquilo que não sofreu alterações humanas; enquanto o cultural seria tudo aquilo que é produzido pelo ser humano. Grande parte das teorias ocidentais modernas partem desse pressuposto sobre a ideia de natureza e cultura para explicar o funcionamento das sociedades. Com o pós-estruturalismo surge uma tentativa de rompimento com esse binômio. Os autores pós-estruturalistas argumentam que a ideia de natureza e cultura não é uma ideia universal, sendo apenas uma maneira sob a qual as sociedades ocidentais modernas classificam o seu mundo. Dessa forma, a classificação natureza e cultura não seria abrangente a outras sociedades.

A ideia clássica de natureza e cultura vem diretamente associada à ideia do universal e do particular. A natureza, no pensamento ocidental, pode ser classificada como aquilo que é comum a todos os sujeitos, sejam eles humanos ou não humanos. Enquanto que por cultura entendemos aquilo que é particular ao ser humano. A capacidade de produzir cultura é aquilo que nos diferencia dos demais animais. Como dito anteriormente, esse pensamento surge no ocidente com a modernidade e é partir dele que muitos outros pressupostos teóricos são moldados. O racionalismo moderno, inaugurado com o Iluminismo, posiciona a humanidade no topo da cadeia de saberes, e tudo isso justificado graças a sua capacidade de produzir cultura e se diferenciar dos demais animais. Sendo o ser humano dotado da capacidade de razão e possuindo um fator cultural que permite a comunicação, a linguagem racional, ele estaria naturalmente acima dos demais animais que, por sua vez, estariam posicionados no campo da natureza, agindo de acordo com seus instintos, sem a capacidade do pensamento reflexivo. Aqui podemos perceber que a categoria natureza é acionada para homogeneizar os sujeitos: a natureza é o campo comum a todos. Enquanto isso, a categoria cultura é o fator

diferenciante: apenas os seres humanos são enquadrados enquanto seres culturais, uma vez que são os únicos sujeitos dotados da capacidade de razão.

A fim de romper com a divisão clássica entre natureza e cultura, Viveiros de Castro cria um jogo de palavras e significados que alteram e, em certa medida, invertem o conteúdo e a relação entre os conceitos de natureza e cultura. Dentro do perspectivismo ameríndio encontramos múltiplos significados para o que poderia vir a ser natural e o que poderia vir a ser cultural, variando de acordo com a sociedade ou o mundo em questão. Podemos perceber, com base nos escritos do referido autor, que essa maneira de classificar o mundo entre natureza universalizante e cultura individualizante não é condizente com a realidade dos povos indígenas.

Sem abrir mão dos termos, mas fazendo um processo de ressignificação, o autor inaugura novas possibilidades de significados para definirmos o que é natureza e o que é cultura, partindo das premissas propostas pelos povos indígenas da Amazônia. Surgem aqui as noções de multiculturalismo e multinaturalismo. Em resumo, Viveiros de Castro aponta que as formas como nós, localizados na posição de não indígenas, interpretamos nosso mundo podem ser sistematizadas em contraste com as formas sobre as quais os indígenas concebem seus mundos (Viveiros de Castro, 2018, p. 226). Dessa forma, “Multinaturalismo” e “Multiculturalismo” podem ser compreendidas como categorias, a princípio, simetricamente opostas.

Viveiros de Castro aponta em seus estudos que os não indígenas tendem a organizar suas vivências a partir do chamado “Multiculturalismo”, isto é, partindo da premissa de que todos os seres vivos possuem uma natureza única, diferenciando-se pela variedade de culturas (Viveiros de Castro, 2018, p. 226). De acordo com esse pensamento, o que distinguiria uma espécie de outra é a sua carga cultural. Um bom exemplo dessa premissa está presente nas teorias de filósofos como René Descartes, John Locke, Gottfried Leibniz e outros pesquisadores que compõem o conjunto de estudiosos da chamada Teoria do Conhecimento Moderno. O Pensamento Moderno, de forma geral, indica que o caráter diferencial entre o ser humano e os demais seres está na chamada Razão. Razão esta que, por sua vez, é concebida como sendo o caráter diferenciante entre os sujeitos que torna os seres humanos capazes de refletir acerca do verdadeiro e do falso, além da capacidade única de produzir cultura e conhecimento. Portanto, o Multiculturalismo traz consigo a noção de uma origem compartilhada entre os seres, individualizando, em certa medida, as suas capacidades.

Pensando acerca do multiculturalismo, podemos perceber que a sua base está sustentada sob a premissa de que temos maneiras distintas de enxergar um mesmo objeto, isto

é, o que muda são as representações do mundo em questão (Viveiros de Castro, 2009, p. 41). É neste ponto que temos a grande virada do perspectivismo com relação às formas de conceber o mundo vivenciadas pelos povos indígenas e não indígenas. Enquanto nós, na condição de não indígenas, afirmamos a existência de uma natureza única das coisas, assumindo a ideia de uma essência que viria a ser interpretada sob diversas formas, os povos indígenas, por outro lado, desconsideram a possibilidade da existência dessa essência una.

Dessa forma, Viveiros de Castro contrasta as ideias de multiculturalismo, vivenciadas pelos não indígenas, e inaugura a noção de multinaturalismo para demonstrar o funcionamento do pensamento ameríndio. O multinaturalismo, como afirma o autor, é uma noção ontológica que aponta para a existência de diversos mundos. Não se trata aqui sobre múltiplas representações, como acontece na visão multiculturalista, mas, de fato, sobre diferentes mundos. Quando apontamos acima a relação entre a caça aos porcos e a guerra aos afins, descrita por Tânia Stolze Lima, estávamos descrevendo a realidade do mundo através do que Viveiros de Castro define como sendo o multinaturalismo: estamos falando sobre dois eventos vivenciados por duas espécies e que, portanto, é compreendido a partir de, pelo menos, duas maneiras distintas, maneiras essas que dizem respeito aos pontos de vista que estão em jogo: nesse caso, o ponto de vista dos Juruna e o dos porcos.

Sendo assim, a noção de multinaturalismo, apontada por Viveiros de Castro como predominante entre os indígenas, percebe os sujeitos como sendo possuidores de naturezas distintas, embora sendo organizados por uma única “cultura”, ou um único *habitus* (Viveiros de Castro, 2018, p. 239). O conceito de multinaturalismo proposto pelo autor, aponta que todos os seres se organizam de acordo com um mesmo modelo de sociedade, frequentemente girando em torno da relação entre predador e presa (Viveiros de Castro, 2018, p. 228). Partindo da cosmovisão multinaturalista, todos os seres são possuidores da mesma forma de organização social, entretanto, os papéis representados nesta organização tendem a se transformar de acordo com a posição que o sujeito está exercendo na relação predador/presa:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou animais predadores. (Viveiros de Castro, 2018, p. 227)

Ao analisarmos as categorias de multinaturalismo e multiculturalismo podemos perceber que o pensamento ameríndio inverte a noção clássica ocidental sobre a relação entre natureza e cultura e os demais binômios que se relacionam a partir desses. No contexto

multinaturalista, a percepção sobre a natureza é atravessada por uma continuidade, em nossos termos, metafísica, onde todos os seres são, em alguma medida, humanos, diferenciando-se apenas pelas suas roupagens, isto é, seus corpos. Já a noção clássica ocidental sobre a natureza propõe uma continuidade física, onde o que diferencia os seres humanos dos animais é o espírito, uma vez que os corpos materiais são de mesma origem (Viveiros de Castro, 1996, p. 129).

Quando o multinaturalismo ameríndio propõe a natureza como caráter diferenciador dos seres, ele não está falando sobre a ideia de natureza que faz referência à origem comum entre os corpos em seu sentido fisiológico, como acontece no pensamento ocidental. A natureza, a partir do pensamento ameríndio, diz respeito à noção de corpo situada no plano intermediário entre o espírito, comum a todos os seres, e a materialização dos organismos, aquilo que gera as diferentes perspectivas (Viveiros de Castro, 1996, p. 128). Dessa forma, podemos concluir que a relação de oposição apontada entre natureza e cultura na construção do pensamento ocidental não é aplicável na proposta do perspectivismo ameríndio, uma vez que neste a relação entre natureza e cultura diz mais sobre complementações do que sobre distanciamentos.

Enquanto a nossa organização multiculturalista pressupõe uma condição original baseada na animalidade, onde o que nos distingue da condição natural de animais é a nossa cultura, os ameríndios multinaturalistas se organizam a partir da continuidade da condição humana ou seja, somos todos humanos de acordo com nossa perspectiva sobre nós mesmos (Viveiros de Castro, 2018, p. 230). Tal condição sugere que, ao mesmo tempo em que eu me percebo na condição de humano, um animal considerado por mim como predador está se percebendo como humano e me percebendo como presa. Essa lógica, segundo o autor, atingiria todas as camadas dos seres vivos, passando sempre pela estrutura de organização -cultura- baseada na relação caça/caçador.

O jogo de palavras e de significados realizado por Viveiros de Castro envolvendo os conceitos de natureza e cultura inaugura, portanto, novas maneiras de se fazer a antropologia. A proposta de manter os termos tradicionais da disciplina e utilizá-los com novas significações é o movimento realizado pelo autor na definição dos termos multinaturalismo e multiculturalismo. Ao observar as duas sociedades, Viveiros de Castro percebe, então, que os ocidentais tendem a se organizar a partir da ideia de que temos uma natureza única, comum a todos os seres, e que nos coloca em posição de igualdade com os demais animais. Igualdade esta que será rompida pela cultura, o grande fator que diferencia as espécies: a nossa capacidade de produzir culturas nos torna diferentes não somente dos demais animais, como

também é capaz de gerar uma diferenciação entre os próprios seres humanos. É a partir desse pensamento que é fundada a antropologia clássica, que acaba por classificar os tipos de cultura como mais ou menos desenvolvidas.

Por outro lado, Viveiros de Castro percebe que há uma inversão de valores nas cosmovisões indígenas. O multinaturalismo aponta que a cultura é o caráter que une todos os seres: humanos, animais, espíritos, mortos e vegetais. Todos esses seres se organizam, dentro da sua espécie, de uma mesma maneira. O que nos diferencia é a nossa natureza: as naturezas, portanto, são múltiplas. A partir da perspectiva multinaturalista não podemos afirmar que somos todos animais, como acontece na perspectiva ocidental. Para os indígenas, somos todos humanos, apesar de não conseguirmos nos perceber enquanto humanos ao mesmo tempo, por questões de conflitos de pontos de vista. Apenas o xamã é dotado da capacidade de conseguir se perceber enquanto humano, ao mesmo tempo que acessa o ponto de vista de outra espécie, acessando o seu fator humanidade.

Essa extensão do fator humanidade a outros sujeitos deu origem a diversos estudos que enquadraram as perspectivas indígenas na posição de anímicas. Tânia Stolze Lima, ao refletir acerca da relação de oposição entre animismo e etnocentrismo, aponta como o primeiro tende a expandir as fronteiras do que entendemos como sendo a humanidade. Para a autora, o animismo permite que os animais sejam percebidos como possuidores de características compreendidas como humanas. Já o etnocentrismo faz o movimento inverso: se o animismo expande as fronteiras da humanidade, a percepção etnocêntrica a limita, fazendo com que as características humanas seriam limitadas apenas à tribo em questão (Lima, 1996, p. 21).

Em diálogo com o filósofo e sociólogo francês Lévy-Bruhl (1931), Lima constrói uma crítica etnográfica à utilização do termo animismo para enquadrar as práticas ameríndias. A autora destaca um apontamento realizado por Lévy-Bruhl:

Recusando noções como crença e cosmologia, o próprio xamã recusaria a noção de animismo (Lévy-Bruhl 1931:XXXXII). Naturalmente, na aventura intelectual de Lévy-Bruhl não haveria lugar para uma noção, de seu ponto de vista, tão exemplarmente defeituosa: se afirmo que certos povos atribuem características humanas e sociais aos seres naturais, suponho uma distinção ontológica entre o homem e a natureza que pertence apenas ao meu pensamento; assim, perco toda chance de aproximação do sistema que quero compreender. (Lima, 1996, p. 26).

Tânia Stolze Lima nos mostra que encaixar as cosmovisões ameríndias dentro de uma perspectiva anímica implicaria em um deslocamento da percepção que esses povos possuem sobre o mundo. Como exemplo, temos os próprios Juruna: dentro de um olhar anímico é perfeitamente compreensível que se exprima a relação entre os Juruna e os demais animais

partindo da noção de que os primeiros entendem que os animais são humanos. Entretanto, essa afirmação não é verdadeira na medida em que os Juruna, como apontado por Lima, não acham que os animais são humanos. Na realidade, a afirmação correta seria “Eles (os Juruna) dizem que “para si mesmos, os animais são humanos”. Eu poderia assim dizer que os Juruna pensam que os animais pensam que são humanos.” (Lima, 1996, p. 26).

Viveiros de Castro demonstra como os estudos antropológicos iniciais foram ainda mais radicais nas análises e tentaram classificar os povos indígenas não como anímicos, mas como etnocêntricos. Na anedota relatada por Lévi-Strauss, como demonstrado anteriormente, os indígenas da América faziam experimentos, com base nas ciências naturais, com os corpos dos espanhóis a fim de percebê-los enquanto humanos ou não. Da mesma maneira, os espanhóis faziam experimentos, com base nas ciências sociais, com uma finalidade parecida: ambos queriam identificar o fator humanidade no outro. Essa busca pelo fator humanidade que, à primeira vista, não estava explícito em humanos de outra tribo, fez com que os indígenas fossem percebidos como etnocêntricos na medida em que havia a limitação do fator humanidade apenas àqueles que pertencem ao mesmo grupo. Entretanto, pouco depois os pesquisadores perceberam que os indígenas não eram etnocêntricos, uma vez que não só eles não limitam a atuação do fator humanidade, como também acabam por expandir essa possibilidade a todos os seres, logo, eles seriam animistas. (Viveiros de Castro, 1996, p. 126).

Em suas obras mais recentes, o antropólogo francês Philippe Descola (2016) busca reconhecer a fundo as relações e os modos de vida de sociedades que fugiam do padrão moderno de compreensão do mundo. Ao aprofundar as suas pesquisas entre os Achuar, uma população habitante de territórios amazônicos situados nas fronteiras entre Equador e Peru, Descola percebeu que a classificação moderna entre natureza e cultura, como binômios inseparáveis e interdependentes entre si que apontavam para uma ideia de imanência e transcendência, não era aplicável ao contexto em questão. É a partir desse momento que o antropólogo francês busca outras maneiras de classificar as formas de organização social dos Achuar e, após um longo período de análises e vivências em campo, conclui que, entre os amazônicos, existem outros tipos de ontologia que dariam origem a novas formas de classificação para as possíveis relações entre o que viria a ser o humano e o não humano. Nesse momento a categoria animismo é colocada em campo através de uma resignificação que iria além da formulação clássica de que o animismo seria a extensão da alma para todos os seres humanos e não humanos. O animismo proposto por Descola para classificar os povos amazônicos traz consigo a ideia de uma semelhança de interioridades e uma diferença de fisicalidades (Viveiros de Castro, 1996, p. 120). Além disso, Descola propõe outras três novas

ontologias: o totemismo, o naturalismo e o analogismo, todas elas trazendo algum tipo de semelhança ou diferença entre interioridades e fisicalidades.

O animismo proposto por Descola compreende a ideia de que o fator humanidade é o fator em comum entre todos os sujeitos, e que a diferenciação se dá através da descontinuidade dos corpos, fato esse narrado por Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima dentro do perspectivismo ameríndio. As pesquisas ocidentalizadas focadas no modo moderno de produzir ciência estariam, dentro dessa lógica, localizadas na ontologia naturalista, aquela denominada por Viveiros de Castro como “multiculturalista”, onde a continuidade seria fisiológica, isto é, os seres que habitam o mundo possuem uma natureza em comum, enquanto que o fator diferenciante que marca a humanidade seria a sua descontinuidade interior, grosso modo, a sua capacidade de produzir cultura.

Sobre esse movimento de encaixar os povos indígenas dentro de categorias como animismo ou etnocentrismo o que podemos perceber é que, como dito no início deste subcapítulo, os termos tradicionais da antropologia ocidental e as suas definições clássicas não são suficientes para abarcar a lógica do pensamento indígena. Como mostrado por Lévy-Bruhl, quando tentamos encaixar as cosmovisões indígenas em categorias ocidentalizadas, estamos perdendo a capacidade de acessá-las em toda a sua totalidade, uma vez que começamos a analisar o contexto partindo de pressupostos ontológicos que dizem respeito somente a nossa realidade. A fim de evitar essa situação, entendemos que pesquisas como dos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro, Tânia Stolze Lima, Philippe Descola, e outros nomes de uma chamada contra-antropologia, são ferramentas que podem contribuir de maneira excelente para uma melhor compreensão acerca do pensamento indígena, uma vez que a sua base está sustentada na percepção de que estamos tratando de outra ontologia, portanto, o conhecimento ali produzido deve partir de outra lógica, isto é, de outra perspectiva.

A pluralidade de perspectivas e a importância da noção de ponto de vista para as cosmovisões indígenas nos traz a um ponto importante: o xamanismo. Tendo acesso a outras perspectivas e conseguindo visualizar o ponto de vista que o sujeito de outra espécie tem sobre si mesmo, isto é, vendo-o enquanto humano, temos o xamã. O papel do xamã é fundamental para a teoria do perspectivismo ameríndio, uma vez que é ele quem exerce a função de mediação entre as espécies, sendo definido por Viveiros de Castro enquanto um diplomata que atua mediando os interesses existentes entre duas espécies distintas (Viveiros de Castro, 2009, p. 110).

1.3 A diplomacia indígena: xamanismo

O xamã yanomami Davi Kopenawa, em seu livro “A queda do céu” (2015), escrito em conjunto com o antropólogo Bruce Albert, narra as diversas atribuições de um xamã em sua aldeia. Para os Yanomami, segundo Kopenawa, os xamãs surgem a partir da necessidade de curar os humanos e protegê-los da morte. Ao narrar o mito de criação do mundo, o autor nos conta que *Omama*¹², o criador, habitava o mundo junto com seu irmão, *Yoasi*¹³. *Omama* criou a floresta, os rios, o Sol e deu aos humanos a imagem de uma árvore fantasma, *pore hi*, que permitiria aos humanos uma vida longa, onde, tal qual a árvore, nós apenas trocaríamos de pele e não morreríamos. Entretanto, *Yoasi* colocou a casca fibrosa e mole de uma árvore de madeira na rede da mulher de *Omama*, e acabou por introduzir a morte na vida dos humanos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 83). Após esse evento, *Omama* criou os *Xapiri*, os espíritos que, dentre as diversas funções, atuam protegendo os humanos da morte.

Somente os xamãs têm acesso às imagens dos *Xapiri* para realizar a cura e proteger os habitantes da floresta. Kopenawa conta, ainda, que o filho de *Omama* foi o primeiro xamã: seu pai lhe deu de beber o pó de *yãkoana*¹⁴ e lhe ensinou como agir para chamar os *Xapiri* e vê-los dançar. É dessa mesma maneira, através do pó de *yãkoana*, que os xamãs Yanomami invocam a dança dos *Xapiri*. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 85).

Todavia, não são todos os sujeitos que podem se tornar xamãs. O autor de “A queda do céu” (2015) nos mostra que os *Xapiri* visitam os sonhos das crianças que têm o potencial de se tornarem xamãs. Por causa disso, essas crianças ficam com o sono agitado e tendem a chorar ou gritar durante o tempo em que estão dormindo. Davi Kopenawa nos conta que foi orientado por seu padrasto, que também era um xamã, sobre as atitudes dos *Xapiri* em seus sonhos e, quando mais velho, foi ele quem soprou o pó de *yãkoana* e o pó de *paara* nas narinas de Kopenawa para que ele se tornasse um xamã e pudesse ver a beleza dos *Xapiri*:

Quando a pessoa é jovem e quer beber *yãkoana* pela primeira vez, ainda não sabe nada dos *xapiri*. Os xamãs mais velhos dizem apenas: “Venha se agachar do meu lado! Os espíritos virão a você, farão sua dança de apresentação!”. Depois, sopram o pó que prepararam em suas narinas. Então, com muito medo de virar fantasma, a

¹² *Omama*, de acordo com a mitologia Yanomami, foi o criador da floresta, dos rios e dos animais que compõem o mundo que conhecemos hoje. Quando criou os seres humanos, *Omama* nos deu o sopro eterno de vida, que foi interrompido por seu irmão *Yoasi*, que introduziu a morte. (Kopenawa; Albert 2015, p. 83).

¹³ *Yoasi*, junto com seu irmão *Omama*, eram os primeiros habitantes do mundo. *Yoasi* é conhecido entre os Yanomami como aquele que introduziu a morte nos seres que habitam o mundo. Ao se referirem sobre os não indígenas que chegam em suas terras, os Yanomami dão o nome de “gente de *Yoasi*”, já fazendo referência a algo negativo, e que gera a morte. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 83).

¹⁴ *Yãkoana hi* é uma árvore comum na Floresta Amazônica e o pó produzido através da parte interna de sua casca é utilizado nos rituais xamânicos yanomami.

peessoa se pergunta, aflita: “O que vai acontecer comigo?”. Depois, os iniciadores chamam os *xapiri* para ela e, derrubada pela força da *yãkoana*, com o olhar fixo nas alturas, de repente seu pensamento se abre. Começa enfim a ouvir os cantos dos espíritos, e, pouco depois, eles começam a se revelar a seus olhos. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 165).

Quando um sujeito que não seja xamã consegue acessar perspectivas outras, é sinal de que algo está errado. Viveiros de Castro aponta que as perspectivas de espécies diferentes devem ser mantidas separadas, uma vez que são incompatíveis. Se em um dado momento um sujeito começa a enxergar algo de acordo com a perspectiva de outro sujeito, significa que a sua perspectiva foi capturada, deixando-o doente (Viveiros de Castro, 2002, p. 239). O jogo de pontos de vista é algo muito perigoso dentro das cosmovisões ameríndias, sendo um assunto delicado e que deve ser tratado com muito cuidado pelos xamãs, que atuam na condição de pessoas aptas a fazê-lo.

Tânia Stolze Lima, ao falar sobre a caça aos porcos, narra como os indígenas Juruna devem se comportar no momento em que encontram com os porcos, a fim de que a sua perspectiva não seja capturada por outrem: deve haver muito cuidado com a linguagem. Os Juruna não devem brincar na presença dos porcos, pois a brincadeira pode deixar o indígena em condição semelhante à do porco, permitindo então que este capture a sua perspectiva. Ao ter o ponto de vista capturado, o indígena Juruna passa a ter o seu corpo afetado pelos afetos dos porcos: sua alimentação, danças e festas passam a ser compartilhadas com os porcos e, dessa forma, aos poucos ele vai se tornando um porco, sendo capaz de enxergá-los da maneira como os porcos se enxergam: como humanos (Lima, 1996, p. 25).

A noção de humanidade como condição original pode ser observada em diversas esferas do comportamento indígena, com destaque para os mitos. Estes, nas cosmovisões ameríndias, são construídos em torno da ideia de como os animais, as plantas e os espíritos perderam a sua condição corporal de humano (Viveiros de Castro, 2015, p. 39). Os acontecimentos narrados pelas histórias mitológicas ameríndias estão inseridos num período de tempo onde as distinções entre os sujeitos não existiam: nesse momento todos os seres atuam, de certa forma, como os xamãs, tendo acesso a forma sob a qual os sujeitos de outras espécies se enxergam.

A principal diferença entre as narrativas mitológicas ameríndias e a mitologia evolucionista moderna, de acordo com Viveiros de Castro, está justamente no ponto de partida: enquanto a narrativa não indígena moderna parte de um momento onde a condição original era a animalidade, as narrativas indígenas pressupõem a condição original como sendo a humanidade. É neste ponto em que temos a principal diferenciação sobre o que

entendemos por natureza e cultura. Uma vez que o ponto de partida, isto é, aquilo que entendemos como o que é dado, é diferente, toda a estrutura de significação em cima dos conceitos de natureza e cultura são transformadas.

Antes que o demiurgo *Omama a* chegasse à existência e criasse um mundo ordenado, os primeiros ancestrais míticos foram humanos com nomes de animais, os *yarori pë*. Dados a todo tipo de desregramentos - inversões por antecipação das normas sociais atuais (com certa predileção pelo incesto e pelo canibalismo) -, acabaram por perder sua forma (mas não sua subjetividade) humana (*xi wārii*) e por se verem, um após outro, agarrados num processo irreversível (*yaropraŕ*) de se tornarem animais. Assim, aos poucos os humanos-animais míticos se metamorfoseiam em caça. Ex-humanos os animais consideram desde então as verdadeiras “pessoas da floresta” (*urihi thëri pë*) em oposição aos seres humanos mais recentes, oriundos da progenitura descendente do demiurgo *Omama a*, aos quais eles chamam de “pessoas das casas” (*yahi thëri pë*). (Albert, 2023, p. 44).

Sendo assim, vemos de onde parte a necessidade de reformularmos os conceitos tradicionais do pensamento moderno ao estudarmos os povos indígenas. Tendo em vista que, se por um lado, temos as principais ferramentas metodológicas da ciência moderna como um todo estando fundamentadas sobre as discussões que envolvem os binômios natureza e cultura, dado e feito, universal e particular, dentre tantos outros, e por outro lado, temos as cosmovisões indígenas trazendo discussões em que as bases ontológicas fogem desse padrão de organização conceitual, a primeira conclusão a que podemos chegar é de que as discussões epistemológicas baseadas no racionalismo moderno não estão alinhadas com as discussões epistemológicas do pensamento ameríndio.

Considerando e reconhecendo a diferença entre os pensamentos, e identificando que estamos tratando de ontologias fundadas sobre bases distintas, temos a urgência de construir novas bases epistemológicas que possam dar conta de compreender a essência do pensamento ameríndio. Esse movimento tem sido realizado durante as últimas décadas pelos autores que construíram o que mostramos ser a virada ontológica. Eduardo Viveiros de Castro, Roy Vagner, Tim Ingold, dentre outros pesquisadores, iniciaram uma revolução na forma de se fazer a ciência antropológica, abrindo mão dos conceitos tradicionais e promovendo um alargamento epistemológico para a área. É partindo dessa nova perspectiva que estamos propondo a construção de pesquisas que visam estudar o pensamento indígena de fato.

Dessa forma, no próximo capítulo falaremos sobre formas distintas de compreensão acerca do significado e das diversas formas de utilizarmos nosso território. De um lado temos a forma não indígena e essencialmente capitalista de lidar com os territórios, de outro teremos a maneira Yanomami de conceber o território, mostrando as possibilidades e os limites

estabelecidos por eles envoltos por suas cosmovisões. Buscaremos mostrar novas possibilidades de compreensão acerca do mundo, um olhar que durante muito tempo ficou subalternizado frente às ciências tradicionais e que, enfim, está ganhando espaço dentro do mundo acadêmico.

2 - O território Yanomami: perspectivas sobre riquezas

A etnia indígena Yanomami habita um território localizado entre a fronteira do Brasil e da Venezuela. Em terras brasileiras, a Terra Indígena Yanomami, está localizada entre o Rio Negro e o Rio Branco, na divisa entre os estados do Amazonas e Roraima. Oficialmente demarcada como terra indígena no Brasil no início dos anos 1990, a Terra Indígena Yanomami sofre com a presença de exploradores não indígenas desde o início do século XX.

Em um primeiro momento, a exploração de látex, fibras de palmeiras e castanhas-do-pará chamou a atenção de não indígenas para as possíveis riquezas presentes naquele território. Já nos anos 1970, durante os governos da ditadura militar no Brasil, o processo de integração proposto pelos militares deu origem a um projeto de ocupação dos territórios da floresta amazônica. O Plano de Integração Nacional proposto pelo governo do general Médici, em 1970, deu início a uma obra que abriu a rodovia Perimetral Norte (BR-210). A ideia inicial de construir um trecho de rodovia atravessando a floresta amazônica foi abandonada seis anos depois por falta de recursos financeiros. Entretanto, a descoberta de jazidas auríferas em território Yanomami fez retornar o intenso fluxo de não indígenas em seu território já no início dos anos 1980. Entre 1987 e 1990 existe o registro de noventa pistas de pouso instaladas próximas às margens do Rio Branco, de onde chegaram cerca de quarenta mil garimpeiros (Albert, 2023, p. 179).

O intenso fluxo de garimpeiros em terras Yanomami causou um estrago na vida dos indígenas que habitavam a região. Além das epidemias de doenças levadas pelos não indígenas, a poluição e a devastação causada pelas práticas do garimpo causou a dizimação de indígenas Yanomami. A situação era tão grave que chamou a atenção de organizações internacionais.

O quadro de exploração e conflitos com garimpeiros vivenciado pelos Yanomami no final do século XX voltou a se repetir no final dos anos 2010. Em 2018, a associação Yanomami começou a monitorar as áreas de garimpo ilegal através das imagens de satélites da Constelação Planet. Em 2022 a área destruída pelo garimpo dentro da Terra Indígena Yanomami cresceu 46% quando comparada ao mesmo período em 2021, de acordo com

dados disponibilizados pelo relatório produzido pela Hutukara Associação Yanomami “Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo”.

Dito isso, o presente capítulo foi construído tendo em vista o contexto de luta para que o território Yanomami seja preservado. Nos subtítulos a diante falaremos sobre como os indígenas Yanomami lidam com o seu território e com o minério nele presente, trazendo falas do xamã Davi Kopenawa sobre a vida dos indígenas nas aldeias e a relação entre indígenas e não indígenas. Além da relação entre indígenas e território, de acordo com o livro *A queda no céu*, irei apresentar um panorama do cenário político brasileiro e suas ações no que diz respeito às demarcações de terras indígenas.

2.1 - As riquezas sobre o território

Em seu livro “*A vida não é útil*” (2020), Ailton Krenak discorre sobre como a noção limitada acerca do conceito de humanidade reflete diretamente na forma sob a qual os não indígenas lidam com o planeta Terra. Para o autor, tudo o que existe no mundo deve ser compreendido como humanidade: os rios, as pedras, as plantas e os animais. O autor aponta que a classe de humanos que estão inseridos na declaração universal dos direitos humanos se percebe como uma casta superior de humanidade, relegando aos demais seres uma categoria de sub-humanidade que se torna perfeitamente aceitável de ser devastada (Krenak, 2020, p. 10). Indo em direção contrária a essa ideia limitada acerca da humanidade, os Krenak reconhecem o valor da vida em tudo o que habita o mundo, como é o caso do Rio Doce, compreendido como sendo um avô, além das montanhas que cercam as suas aldeias e todos os elementos que os cercam:

“Os Krenak desconfiam desse destino humano, por isso que a gente se filia ao rio, à pedra, às plantas e a outros seres com quem temos afinidade. É importante saber com quem podemos nos associar, em uma perspectiva existencial mesmo, em vez de ficarmos convencidos de que estamos com a bola toda” (Krenak, 2020, p. 42)

A maneira como os povos indígenas lidam com o território se difere radicalmente da forma como os não indígenas lidam com o mesmo. Especificamente dentro do território Yanomami há um conflito histórico entre indígenas e garimpeiros, conflito esse que parte da maneira distinta sob a qual as duas partes compreendem aquele território. A busca incessante

pelo ouro que se encontra enterrado em solo Yanomami culmina na poluição dos rios, no desmatamento de florestas e, até mesmo, na morte de pessoas que habitam as aldeias, seja por doenças trazidas pelos garimpeiros e pela prática do garimpo ilegal, ou pelo conflito direto entre garimpeiros e indígenas que tentam defender as suas terras. Somente em 2021 o garimpo ilegal em terras amazônicas ocupou praticamente o dobro de hectares registrados em 2018, de acordo com dados divulgados em relatório produzido pela Hutukara Associação Yanomami¹⁵.

Ultrapassando as barreiras da funcionalidade, a relação dos povos indígenas com seus territórios está atrelada às suas cosmovisões. Um exemplo dessas relações pode ser visto entre os indígenas de etnia Krenak, cujo território está localizado no que hoje é o município de Resplendor, no estado de Minas Gerais. Os Krenak tiveram a sua existência moldada ao redor do Rio Doce, conhecido por eles como o *Watu*. Em seu texto “Ideias para adiar o fim do mundo” (2019), Ailton Krenak demonstra a relação de seus parentes de mesma etnia com a natureza que, segundo ele, está em tudo: “Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (Krenak, 2019, p. 17). Sendo assim, podemos perceber que, indo em direção contrária à lógica capitalista/ocidental, os povos indígenas não compreendem o território como uma fonte inesgotável de recursos a serem explorados: o território deve ser cuidado e respeitado da mesma forma que eles respeitam todos os demais seres que habitam o mundo, sejam eles humanos ou não.

Ao tentar descrever o significado da floresta para os Yanomami, Bruce Albert (2023) nos mostra que a delimitação política da chamada “Terra Indígena Yanomami” não condiz com o que os indígenas compreendem como seu território. Os 96650 quilômetros de terra demarcada até a fronteira com a Venezuela são apenas uma parcela do que os Yanomami entendem como sendo a sua “terra-floresta”. A utilização do termo “terra-floresta” para nomear o território Yanomami é um importante marcador da diferença de perspectiva sobre a questão territorial entre indígenas e não indígenas. Indo além das fronteiras territoriais e da demarcação definida por fronteiras geopolíticas, a “terra-floresta” é um território vivo, dividido em porções, cada uma com sua devida funcionalidade, tal qual os órgãos de um corpo humano. A chamada “terra-floresta”, de acordo com as palavras de Bruce Albert, é composta por camadas constituídas por diferentes elementos que possuem diferentes funções.

15

<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2022/04/11/area-destruida-pelo-garimpo-cresce-46percent-em-um-a-no-na-terra-indigena-yanomami-diz-relatorio.ghtml> Acesso em 26/10/2022.

Para os xamãs, a camada terrestre da “terra-floresta” possui quatro níveis verticais que estão rodeados por um espaço vazio, sem vegetação, denominado *wawëwawë*. O primeiro nível é o “velho-céu”, composto pelo que sobrou do primeiro céu que caiu, contendo “restos de seres maléficos, de espíritos de epidemia ou de substâncias de feitiçaria que lhes jogam debaixo da terra os xamãs no final de suas curas” (Albert, 2023, p. 41). O segundo nível é o disco terrestre, onde temos uma floresta repleta de caça e árvores frutíferas, promovendo o “valor de fertilidade” aos seres vivos que carecem dele. O terceiro nível é chamado de a nascente do céu, contendo a grande árvore da chuva. O quarto e último nível é o céu embrionário, “habitado pelos espectros humanos depois de uma segunda morte que os transforma em seres moscas, larvas e urubus sem plumas, bem como em espíritos fúnebres” (Albert 2023, p. 42).

Portanto, a “terra-floresta”, para os Yanomami, não se trata de um território inerte, um espaço demarcado por fronteiras políticas, ela faz parte das interações sociais entre os sujeitos, é uma entidade viva:

Como os humanos, a “terra-floresta” sofre e sente dor quando derrubam suas árvores. Ela morre quando é incendiada, dando lugar a uma terra seca e quente, onde vai se instalar *Ohinari a*, o espírito da fome. Diz-se então que a “a floresta tem valor de fome”, *urihi a në ohi*, e que essa entidade maléfica sopra, dia após dia, seu pó xamânico nas narinas dos seres humanos a fim de enfraquecê-los para deles se alimentar (Albert, 2023, p. 43).

O metal procurado pelos garimpeiros se encontra enterrado no primeiro nível, o dos resíduos do “velho-céu”. É nesta faixa de terra onde se encontram enterradas as impurezas e os seres maléficos que foram deixados escondidos por *Omama*. Grande parte do argumento dos Yanomami contra as escavações se baseia na afirmação de que o que foi colocado embaixo da terra por *Omama* não deve ser retirado de lá, pois ao trazer esses seres maléficos para a superfície, os não indígenas estão espalhando a sua potência destruidora pela floresta.

Dentro da mitologia Yanomami, já houve um episódio em que o céu desabou sobre os seres da Terra, devastando tudo o que existia até então. Em seguida, *Omama* criou um novo mundo, dessa vez mais resistente e muitas das coisas que habitavam a superfície da terra antes desse novo mundo permanecem soterradas no centro do universo:

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 *wãro 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 em cima 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 com tanta facilidade. 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, p. 195).

As estacas de metal introduzidas em todo o céu e os resquícios do antigo céu que caiu compõem os metais que estão enterrados sob a terra, metais esses que são buscados pelos garimpeiros. Davi Kopenawa descreve durante vários momentos do livro que esses metais que estão localizados no fundo da terra não devem ser escavados, pois são restos do que sobrou da queda do céu, sendo capazes de causar, novamente, a queda desse novo céu que paira sobre as nossas cabeças:

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 (...). 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. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 361).

De acordo com o índice temático presente no livro, “A queda do céu” conta com mais de cinquenta narrativas mitológicas sobre temas diversos: o surgimento do mundo, da morte, do sol, do metal, dos xamãs, dentre outros assuntos. Logo de início, após narrar o mito que deu origem ao seu nome, Kopenawa discorre sobre a primeira queda do céu e a criação do mundo em que vivemos hoje. De acordo com o autor, o mundo que existia anteriormente era muito fraco e vivia se transformando. Até que o céu veio a cair sobre ele, dando a *Omama* a possibilidade de criar um novo mundo, desta vez mais resistente.

Seguindo as palavras de Kopenawa, o objetivo de *Omama* ao criar o mundo era de que os seres fossem imortais e trocassem de pele quando a atual envelhecesse. Entretanto, junto com *Omama*, o mundo era habitado por seu irmão, *Yoasi*. Enquanto *Omama* criou a eternidade, *Yoasi* criou a morte, introduzindo-a em nosso sopro de vida. Como consequência, *Omama* deu vida aos *Xapiri*, que, na interpretação não indígena, seria algo próximo aos espíritos, tendo o poder de livrar-nos das doenças que nos levariam à morte:

Omama queria que fôssemos imortais, como o ser sol chamado de *Mothokari* pelos xamãs. Queria fazer bem as coisas e por em nós um sopro de vida realmente sólido. Por isso, buscou uma árvore de madeira dura para colocá-la de pé e imitar a forma de sua esposa. Escolheu para tanto uma árvore de fantasma *pore hi*, cuja pele se

renova continuamente. Queria introduzir a imagem dessa árvore em nosso sopro de vida, para que este permanecesse longo e resistente. Assim, quando envelhecêssmos, poderíamos mudar de pele e esta ficaria sempre lisa e jovem. Teria sido possível rejuvenescer continuamente e não morrer nunca. Era o que *Omama* desejava. No entanto, *Yoasi*, aproveitando-se da ausência do irmão, tratou de colocar na rede da mulher de *Omama* a casca de uma árvore de madeira fibrosa e mole, a que chamamos de *kotopori usihi*. Então, a casca acabou se dobrando num lado da rede e começou a pender para o chão (...). *Yoasi* tinha nos ensinado a morrer para sempre. Tinha introduzido a morte, esse ser maléfico, em nossa mente e em nosso sopro, que por esse motivo se tornaram tão frágeis. Desde então, os humanos estão sempre perto da morte. Também por isso às vezes chamamos os brancos de *Yoasi thèri*, Gente de Yoasi. Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de *Omama*. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 83).

O mito de criação do mundo, narrado por Davi Kopenawa, desencadeia uma série de narrativas mitológicas que dão conta de explicar a origem e o motivo da existência de tudo o que existe nele, incluindo a profecia sobre uma possível nova queda do céu. As conexões entre os mitos apresentados no livro são notáveis, e a curta história citada anteriormente é capaz de ilustrar essa afirmação: A atitude ruim de *Yoasi* teve como consequência a criação dos *Xapiri* que, posteriormente, culminou na criação dos xamãs e assim sucessivamente (Kopenawa; Albert, 2015, p. 84).

Dito isso, vemos que para entender o funcionamento da sociedade Yanomami se faz fundamental a compreensão de suas narrativas mitológicas. Um bom exemplo para essa afirmação está na forma como eles se referem aos não indígenas: Kopenawa conta que assim como *Yoasi* trouxe a morte ao mundo, os não indígenas levaram a morte às aldeias, portanto os Yanomami se referem a eles como “Gente de *Yoasi*” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 83).

Para além disso, a forma como os Yanomami se relacionam com a floresta, sua morada, também está fundamentada em seus mitos. Kopenawa aponta que quando *Omama* criou essa nova floresta, ele a fez mais resistente que a floresta anterior. Para isso, ele fincou barras de metais no fundo da terra a fim de sustentar o céu e impedi-lo de cair novamente. Entretanto, de acordo com o livro, a ação de mineradoras que cavam o solo brasileiro em busca de metais preciosos estão enfraquecendo as estacas que seguram o céu (Kopenawa; Albert, 2015, p. 493). Dessa forma, entende-se que caso os não indígenas continuem explorando a floresta como um recurso em busca de lucro, o céu cairá sobre nós, dando fim às vidas que habitam o mundo atualmente:

Quando os brancos arrancam minérios perigosos do fundo da terra, nosso sopro torna-se curto demais e morremos depressa. (...) Então, o céu, tão doente quanto nós por causa da fumaça dos brancos, vai começar a gemer e se rasgar. Todos os espíritos órfãos dos antigos xamãs vão cortá-lo a machadadas. Vão retalhá-lo por inteiro, com muita raiva, e vão jogar os pedaços na terra, para vingar seus pais

falecidos. Aos poucos cortarão todas as amarras do céu e ele vai despencar totalmente; e dessa vez não vai haver nenhum xamã para segurá-lo. Vai ser muito assustador mesmo! As costas do céu sustentam uma floresta tão grande quanto a nossa, e seu peso enorme vai nos esmagar de repente com toda a sua força. Toda a terra na qual andamos será empurrada para o mundo subterrâneo, onde nossos fantasmas vão, por sua vez, virar vorazes ancestrais *aôpatari*. Vamos morrer antes mesmo de perceber. Ninguém vai ter tempo de gritar nem de chorar (Kopenawa; Albert, 2015, p. 493).

A fim de preservar a floresta e o mundo em que vivem, os Yanomami possuem a sua forma própria de lidar com o meio ambiente, extraindo dele apenas o necessário para a sobrevivência. A noção de desenvolvimento que permeia o pensamento indígena difere radicalmente da noção não indígena acerca do que pode vir a ser o desenvolvimento (Chaparro; Hara; Maciel, 2019, p. 223). Ao fazer o esforço de transcrever seus conhecimentos para a língua dos não indígenas e colocá-los em papel, Davi Kopenawa faz um alerta para que eles mudem a forma como estão lidando com o mundo, caso contrário a proliferação de doenças e a destruição permanente da Terra será apenas uma consequência.

A forma mesquinha e avarenta que os não indígenas possuem ao lidar com a floresta gera consequências instantâneas nas vidas dos povos indígenas que se vêem em contato com essas pessoas. Quando Davi Kopenawa reflete acerca do comportamento dos brancos, o xamã nos mostra que o que estes oferecem aos indígenas é uma grande porção de destruição: poluem seus rios, desmatam suas florestas e espalham doenças, ou seja, o contato entre indígenas e não indígenas é sempre muito danoso para a primeira parte da relação.

Um exemplo mais recente desse dano está na forma como a COVID-19 chegou até os Yanomami: Bruce Albert especula que o primeiro caso de COVID-19 entre os Yanomami tenha partido do contato com garimpeiros que ocupam ilegalmente o território na floresta amazônica (Albert, 2023, p. 166). Ao falar sobre a pandemia de COVID-19 que assolou o mundo, Davi Kopenawa relata que a doença que colocou os não indígenas em alerta e que, de certa forma, paralisou o mundo dos brancos em 2020, não causou grande espanto entre os Yanomami. Sofrendo com as epidemias que inundaram suas aldeias desde os primeiros contatos com os não indígenas, os Yanomami conhecem de perto os malefícios causados pelas fumaças de epidemia que dizimaram seu povo em vários períodos da história:

Por que ela não nos apavora? Porque o que realmente nos dá medo hoje são os garimpeiros e as mineradoras, os que devastam a terra, desmatam a floresta e envenenam os rios com a lama e o mercúrio; os que empestiaram nossa floresta com a malária que devora todas as nossas crianças sem parar. Por que os brancos não deveriam estar tão surpresos pela morte do que eles chamam de “coronavírus”? Porque são os restos da sua destruição da floresta. É a marca do caminho deles sobre sua terra. (Kopenawa, 2023, p. 163).

A COVID-19 foi percebida pelos Yanomami como mais uma manifestação do espírito *xawara*, o espírito das epidemias dos brancos, tal como o sarampo, malária, gripe e outras tantas doenças que foram levadas por eles até as aldeias durante o contato interétnico (Silva; Estellita-Lins, 2021, p. 273). Entretanto, não causar espanto não significa que a COVID-19 não impactou a vida dos Yanomami. Além da forte crise sanitária que se instaurou nas comunidades Yanomami com o completo descaso dos governos no que diz respeito ao fluxo de pessoas, principalmente garimpeiros, nas aldeias que deveriam estar isoladas, houve uma crise cosmológica devido a forma como os não indígenas estavam lidando com os mortos indígenas. As concepções de vida, morte e pós-morte entre os Yanomami diferem radicalmente da maneira como os não indígenas lidam com esses temas. A forma de lidar com o corpo e a alma dos seus parentes falecidos gera todo um impacto cosmológico e, por isso, os rituais devem ser respeitados de maneira que se mantenha o equilíbrio a fim de que todos possam continuar as suas vidas da melhor maneira possível:

De acordo com os rituais yanomami, os defuntos devem ser cremados, e as cinzas dos seus ossos guardadas em uma cabaça para serem sepultadas ao longo de várias festas entre comunidades aliadas (reahu). O propósito destes rituais é “colocar em esquecimento” as cinzas do defunto e, assim, garantir a viagem sem retorno de seu fantasma (pore) até as “costas do céu”, onde viverá uma nova vida de festas e fartura entre seus pares. Na falta deste tratamento ritual das cinzas funerárias, considera-se que as almas dos mortos voltarão incessantemente, chamando os vivos durante seus sonhos e causando-lhes uma nostalgia e melancolia sem fim que poderá levá-los também à própria morte (Albert, 2020, p. 27).

O artigo “A *xawara* e os mortos: os Yanomami, o luto e luta na pandemia da Covid-19” (2021), escrito pelos antropólogos Marcelo Moura Silva e Carlos Estellita-Lins, demonstra que as crenças Yanomami apontaram a *xawara* COVID-19 como sendo associada aos classificadores *hewë* (morcego) e *opo* (tatu). A associação ao morcego se deu pela especulação inicial que tomou o mundo sobre a possibilidade do vírus ter sido transmitido através do hábito de alguns humanos de se alimentar de morcegos, hábito este que é condenável pelos costumes Yanomami. A associação ao tatu está ligada a sua capacidade de cavar buracos, tal qual os garimpeiros. Estes, por sua vez, ao cavar o solo Yanomami em busca de minério acaba desenterrando as fumaças de epidemia que ficam sob o solo, corroborando com o surgimento de doenças (Silva; Estellita-Lins, 2021, p. 275).

Ainda em 2020, durante o primeiro ano dos impactos da COVID-19 no Brasil, a Rede Pró-Yanomami e Ye'kwana produziu o relatório “Xawara: rastros da Covid-19 na Terra

Indígena Yanomami e a omissão do Estado” (2020), expondo as primeiras consequências da pandemia na Terra Indígena Yanomami. Nesse relatório, especialistas de diversas áreas concentraram seus estudos no que estava acontecendo com os Yanomami: a falta de um planejamento do governo para lidar com a crise aliada ao completo descaso com os alertas enviados resultou no genocídio Yanomami que chocou ativistas de todo o mundo. Além da pandemia, os indígenas enfrentavam uma guerra contra um governo que não cumpria com as suas responsabilidades e com o garimpo que, mais uma vez, avançava de forma predatória sobre seu território.

A maior área de garimpo dentro das terras Yanomami, conhecida como “tatuzão”, teve a sua área de devastação ampliada consideravelmente entre 2019 e 2020, período crítico da pandemia de COVID-19¹⁶. Em diversas passagens do relatório Xawara os pesquisadores relatam que a COVID-19 chegou às terras indígenas Yanomami através de garimpeiros que chegaram ilegalmente ao território:

Mas hoje a nossa terra está invadida por 20 mil garimpeiros! Eles estão levando a Covid-19 e contaminando nossas comunidades. Neste ano assassinaram dois Yanomami! Vivemos de novo uma grande invasão garimpeira e, com ela, chegam as epidemias, como aconteceu no passado. É o garimpo ilegal que está levando essa nova xawara para dentro da floresta. Cada vez mais a Covid-19 está nos infectando, vemos muita gente adoecendo com sintomas de coronavírus. Mas não só! Os invasores também levaram a malária, muita malária! Em todo território, as comunidades estão infectadas, até mesmo onde ela já tinha desaparecido. O garimpo anda junto com a xawara e esta é a nossa grande preocupação: a Covid-19 e a malária estão atacando as pessoas. É por causa disso que estamos morrendo. Se continuar assim, a nossa população vai diminuir. Isso é muito sério! (Machado, 2020, p. 5).

Dito isso, podemos perceber que as discussões e a luta dos Yanomami em defesa de seu território atravessam diversos pontos, indo desde questões referentes a necessidades fisiológicas, como o acesso à água potável e a viabilidade de plantio em suas terras, até questões espirituais, como a habitação dos *xapiri* e as forças que suspendem o céu sobre nós. Quando Davi Kopenawa relata a sua motivação para permitir que o livro *A queda do céu* fosse escrito e publicado, ele nos mostra o seu apelo para que os não indígenas parem de destruir o seu território e tomem consciência sobre a importância de rever as suas atitudes desmedidas em busca da promoção do consumo e da produção desenfreada. É para alimentar esse ciclo de consumo e produção em larga escala que os garimpeiros invadem as terras

16

<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/05/invasao-em-terra-indigena-chega-a-20-mil-garimpeiros-diz-lider-ianomami.shtml> Acesso em: 03/05/2023.

Yanomami em uma busca feroz pelo ouro que se encontra enterrado sob seus rios, colocando em risco a vida dos indígenas que habitam a área.

2.2 - As riquezas sob o território

Durante toda a extensão do livro “A queda do céu” (2015) temos um tema que é constantemente acessado: a mineração e a relação dos não indígenas com os minérios em terras indígenas. Definido como o “ouro canibal” que culmina na morte dos seres que habitam a Terra, o minério e os garimpeiros são, por vezes, associados com *Yoasi*, o criador da morte:

Omama ocultou sua parte mais dura e maléfica no frescor da terra, debaixo dos rios. Temia que seu irmão *Yoasi* fizesse mau uso dele(...). Porém, apesar da prudência de *Omama*, *Yoasi* conseguiu assim mesmo fazer chegar a notícia da existência desse metal aos ancestrais dos brancos. Por isso eles acabaram por atravessar as águas para vir à sua procura na terra do Brasil. Não é à toa que os brancos querem hoje escavar o chão de nossa floresta. Eles não sabem, mas as palavras de *Yoasi*, o criador da morte, estão neles. Assim é. Os garimpeiros são filhos e genros de *Yoasi* (Kopenawa; Albert, 2015, p. 358).

São várias as passagens em que Davi Kopenawa se dedica a falar sobre a mineração em território Yanomami, sempre em tom de alerta para a ação desenfreada dos garimpeiros. O autor narra desde o primeiro contato dos indígenas de sua etnia com os garimpeiros que chegaram em suas terras, até as lutas mais recentes de seu povo contra o garimpo que insiste em cavar os solos amazônicos.

Os minérios enterrados em terras Yanomami, segundo a narrativa de Davi Kopenawa, são resquícios do primeiro céu, que desabou sobre os seres que habitavam a terra e foi colocado por *Omama* sob o chão da floresta por se tratar de algo perigoso. Em diversas passagens do livro, o xamã yanomami destaca a fumaça de epidemia causada pela escavação desses minérios, que contaminam todo o ambiente e as pessoas ao seu redor (Kopenawa; Albert, 2015, p. 357). Os garimpeiros, apontados por Kopenawa como sendo “filhos e genros de *Yoasi*” estão intimamente ligados com o poder destruidor dos metais nocivos. Enquanto *Omama* tentou esconder o chamado ouro canibal para que seu irmão não o encontrasse, *Yoasi* ainda assim o encontrou e facilitou o acesso aos brancos, dando origem a toda destruição causada pelo garimpo, como mostrado na citação anterior.

Davi Kopenawa nos mostra que existem diferentes classes de minério: aquelas que estão de fácil acesso, na superfície da terra, foi deixada por *Omama* para que os seres

pudessem utilizá-las, criando ferramentas. O minério encontrado na superfície, de acordo com o autor, é um minério mais maleável, pouco nocivo e que poderia ser utilizado em casos de necessidade. Entretanto, Kopenawa nos mostra que os garimpeiros não se dão por satisfeitos com o minério encontrado na superfície: eles querem o minério que se encontra enterrado sob o chão da floresta. Esse minério, compreendido como o resquício do último céu, teve o seu acesso dificultado pelo seu caráter nocivo aos seres que habitam a terra (Kopenawa; Albert, 2015, p. 359). A fumaça de epidemia, apontada pelo autor, inunda o ambiente no momento em que os garimpeiros entram em ação, e a morte é uma das principais consequências desse ato irresponsável. Kopenawa aponta que os não indígenas são incapazes de enxergar essa fumaça e espalham a doença por todo lugar em que passam:

Apesar disso, os brancos, quando chegaram à nossa floresta, começaram a derrubar as árvores e a cavar a terra em todas as direções para retirar fragmentos de rocha. Eles lhes dão vários nomes: ouro, diamantes, urânio e mais outros. Essas rochas lhe parecem preciosas, mas são perigosas porque trazem a fumaça das epidemias. Por isso é que deveriam ficar enterradas onde estão, ali onde *Omama* as enfiou. Mas os brancos não param de arrancá-las do chão e de pô-las para cozinhar nas suas fábricas até que a fumaça ruim que delas se solta comece a devorar tudo. (Kopenawa, 2023, p. 170).

Kopenawa demonstra que a falta de conhecimento dos brancos sobre as palavras de *Omama* os leva a cavar o chão de forma desenfreada, entrando em contato e contaminando a todos com a fumaça de epidemia que provém do minério. Dessa forma, ele compreende que, na posição de xamã que escuta diretamente o ensinamentos dos espíritos protetores, os *xapiri*, é a sua função fazer com que as palavras dos *xapiri* e de *Omama*, em defesa da proteção da floresta, cheguem até os ouvidos dos não indígenas a fim de que eles parem de cavar o solo, colocando fim às fumaças de epidemia e aos conflitos violentos entre indígenas e não indígenas motivados por questões territoriais.

O conflito entre indígenas e não indígenas que tentam explorar as riquezas do solo de terras indígenas é algo historicamente longo. São vários os episódios de conflitos violentos entre indígenas e garimpeiros, madeireiros, borracheiros e outras categorias de exploradores dos chamados recursos naturais. Um exemplo da intensidade e da gravidade desses conflitos aconteceu em 1960, no estado do Mato Grosso. Nesse ano houve um dos conflitos mais violentos entre indígenas e garimpeiros no Brasil, que ficou conhecido como o Massacre do Paralelo Onze. Durante esse episódio, cerca de três mil e quinhentos indígenas da etnia Cinta Larga foram mortos por não indígenas que buscavam incessantemente a exploração de diamantes que, em teoria, se encontram enterrados no solo que, atualmente, é demarcado

como sendo a Terra Indígena Roosevelt, compreendendo uma faixa de terra localizada entre os estados do Mato Grosso e Rondônia¹⁷.

De acordo com o artigo 231 da Constituição Federal, cabe aos indígenas a exclusividade do usufruto das riquezas naturais encontradas em terra indígena, exceto em casos específicos autorizados pelo Congresso Nacional (art. 231, § 2º e § 3º). Em 2020, o governo federal entrou com um projeto de lei, o PL 191/20, solicitando alterações nos artigos 176 e 231 da Constituição Federal, que dispõem sobre a exploração de recursos e usufruto de terras indígenas. O referido projeto de lei, atualmente, no ano de 2023, segue em tramitação na câmara dos deputados¹⁸.

Todavia, o PL 191/20 não foi o primeiro projeto de lei que buscou alterar e flexibilizar a exploração de recursos em terras indígenas. Já em 1989, um ano após a promulgação da Constituição Federal, o então senador Severo Gomes entrou com o Projeto de Lei do Senado, PLS 110/1989, tentando alterar a legislação sobre as possibilidades de exercer a mineração em terras indígenas. O projeto chegou a ser aprovado no senado, mas acabou sendo arquivado e assim permanece até os dias atuais, de acordo com o status atualizado em 2020 no site oficial do senado¹⁹.

Embora sendo legalmente exclusivo aos povos indígenas o usufruto das riquezas encontradas em seu solo e subsolo, o que temos na realidade são grandes empresas que invadem e destroem as terras demarcadas em busca do que eles entendem como sendo recursos naturais. Jair Bolsonaro, durante o seu mandato como presidente da república, em encontro com lideranças indígenas para defender o PL 191/20, encaminhado pelo executivo, declarou que “Em Roraima, tem R\$3 trilhões embaixo da terra. E o índio tem o direito de explorar isso de forma racional, obviamente. O índio não pode continuar sendo pobre em cima de terra rica”²⁰. Essa fala demonstra a visão não indígena acerca do território: é um recurso a ser explorado. Entretanto, a visão que os povos indígenas possuem acerca do território e das possibilidades de utilização do mesmo, não vai pelo caminho da acumulação monetária:

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se

¹⁷ Ver mais em: <https://terrasindigenas.org.br/noticia/17879> Acesso em: 07/01/2023.

¹⁸ Ver mais em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2236765> Acesso em: 07/01/2023.

¹⁹ <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/1355?o=d> Acesso em: 07/01/2023.

²⁰Fonte:

<https://www.camara.leg.br/noticias/634893-projeto-do-governo-viabiliza-exploracao-de-minerios-em-terras-indigenas/> Acesso em: 08/01/2023.

apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa) (Krenak, 2019, p. 40)

Em seu livro “A vida não é útil” (2020), Ailton Krenak reflete acerca da mudança de comportamentos que assolou o planeta durante a pandemia de Covid-19. A partir do momento em que os seres humanos se viram obrigados a paralisar as suas atividades e diminuir o ritmo de produção e consumo, rapidamente o ar das cidades se mostrou menos poluído²¹, comprovando a maneira absurdamente destrutiva dos atuais sistemas de produção que buscam atender a ideia do consumo desenfreado. Tecendo uma dura crítica ao sistema capitalista, Ailton Krenak nos mostra que “Ninguém come dinheiro” (Krenak, 2020, p. 12). O vício pelo novo, a necessidade de produzir e consumir cada vez mais, como nos mostra Ailton Krenak, impacta diretamente na destruição do planeta, no desmatamento das florestas, na poluição dos rios e do ar que respiramos. É contra toda essa forma destrutiva de se viver que os povos indígenas estão se movimentando e tentando levar as suas palavras aos não indígenas, a fim de mostrar que existem formas outras de se viver, afinal, eles sempre estiveram habitando as florestas, sempre extraíram delas apenas o necessário e, dessa forma, não precisaram causar nenhuma destruição.

Ao analisarmos os indicadores apontando que a maior porção de terras preservadas no Brasil se encontra, atualmente, em terras indígenas, podemos perceber que, por trás disso, existem duas formas distintas de compreensão acerca do território. A primeira seria a forma pela qual os povos indígenas lidam com o seu território, a segunda seria a maneira através da qual os não indígenas o fazem. O documentário “Martírio” (Carelli, 2016) expõe de forma clara como a visão e a forma de utilização do território entre indígenas e não indígenas no Mato Grosso do Sul culmina em conflitos graves que, por vezes, resultam em mortes. De um lado, os povos indígenas que lutam para preservar o seu território, retirando dele apenas o necessário. De outro, fazendeiros ávidos pelos lucros obtidos pelas monoculturas que destrói a área cultivada, tornando-a infértil. Somente entre 2013 e 2014, de acordo com relatório apontado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 51% dos assassinatos de indígenas no Brasil se concentrou apenas no Mato Grosso do Sul, estado que lidera os índices de conflitos entre indígenas e não indígenas (Buzatto, 2014, p.17)²².

²¹

<https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/lockdowns-melhoraram-a-qualidade-do-ar-em-84-dos-paises-revela-relatorio/> Acesso em: 16/05/2023.

²² https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2014-Cimi.pdf Acesso em: 07/01/2023.

As pesquisas sobre os conflitos entre indígenas e não indígenas no Brasil, mais especificamente os dados colhidos no estado do Mato Grosso do Sul, trazem importantes contribuições para pensarmos sobre a relação de disputa presente em todo o território nacional. Se no centro-oeste brasileiro a luta é contra os latifundiários, nas terras Yanomami o inimigo é o garimpo. De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), em 2020 o garimpo ilegal avançou cerca de 30% no território Yanomami²³. Davi Kopenawa relata que há 20 anos os garimpeiros foram expulsos das terras Yanomami, mas que agora retornaram em grupos e armados, recebendo o apoio de forças políticas e entrando em conflito direto com os indígenas da região²⁴.

Os primeiros contatos entre os indígenas Yanomami com pessoas não indígenas aconteceram por volta das décadas iniciais do século XX, mais especificamente entre os anos 1910 e 1940. Nesse período o contato se deu com extrativistas, militares, agentes do SPI e algumas classes de viajantes, como etnógrafos e geógrafos (Albert, 2023, p. 177). Kopenawa, ao lembrar o seu primeiro contato com os brancos, ainda na infância, relata o medo das mães e das crianças presentes na aldeia, uma vez que outros forasteiros já haviam entrado em contato e acabaram levando algumas crianças Yanomami para algum lugar que ele, ainda hoje, não sabe qual era (Kopenawa. Albert, 2015, p. 244). Já adulto, o xamã revela que se perguntou, afinal, o que aqueles forasteiros queriam fazer na floresta, então descobriu que eles estavam lá para desenhar as fronteiras entre o Brasil e seus países vizinhos, a fim de tomar para si aquele território.

Ao narrar os primeiros contatos com os garimpeiros, Davi Kopenawa demonstra como a vida na floresta antes da chegada dos não indígenas era mais tranquila. De acordo com o xamã, até seus pensamentos eram mais tranquilos, pois não ficavam repetindo as palavras a respeito dos brancos, alertando constantemente sobre o perigo trazido por eles. O autor conta que seus pais e avós tinham certa desconfiança com relação aos brancos que chegavam em suas aldeias, principalmente pela questão das epidemias e das doenças trazidas por eles. Antes dos brancos, Kopenawa conta que os yanomami viviam muito mais e a morte era um acontecimento não muito frequente (Kopenawa; Albert, 2015, p. 224). Apesar da desconfiança, os indígenas se mostraram simpáticos e hospitaleiros, ajudando os não indígenas em suas necessidades:

²³ <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/cicatrices-na-floresta-garimpo-avancou-30-na-terra-indigena-yanomami-em-2020> Acesso em: 12/10/2021.

²⁴ <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/cicatrices-na-floresta-garimpo-avancou-30-na-terra-indigena-yanomami-em-2020> Acesso em: 12/10/2021.

Jamais teriam imaginado que, mais tarde, os filhos e netos daquela gente voltariam, tão numerosos, pra tirar ouro dos rios e alimentar seu gado na floresta derrubada. Nunca pensaram que esses brancos um dia poderiam querer expulsá-los de sua própria terra. Ao contrário, uma vez passado o receio inicial, nossos antigos ficaram felizes com a visita daquela gente. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 245).

Durante os anos de 1980 houve uma supervalorização da grama do ouro pelo mundo, o que impactou diretamente o território Yanomami. Bruce Albert (1995) aponta que com a exploração do ouro no Brasil, localizado principalmente no estado de Roraima, onde estão localizadas as aldeias Yanomami, o país chegou a ocupar a terceira posição na escala de produção aurífera no mundo, estando atrás apenas da extinta União Soviética e da África do Sul. Ao final dos anos 80, o antropólogo francês aponta que havia cerca de trinta a quarenta mil garimpeiros dominando o estado de Rondônia através de oitenta e duas pistas de pouso ilegais, provocando milhares de mortes, além da poluição de rios, desmatamento de florestas e epidemias de doenças como malária, sarampo, tuberculose, dentre outras doenças que devastaram a população Yanomami (Albert, 1995, p. 6).

Desde o primeiro contato dos Yanomami com os não indígenas, definidos por Kopenawa como “os forasteiros”, a maior ameaça era, sem dúvida, as doenças trazidas por eles. O autor conta que a primeira epidemia que dizimou os yanomami foi causada por um funcionário do Serviço de Proteção ao Indígena (SPI), de nome Oswaldo, que se dizia apaixonado por uma indígena e tentou de todas as formas obter a autorização dos anciãos para copular com ela. Após a negativa em todas as suas tentativas, Oswaldo ameaçou os yanomami de morte e assim o fez: explodiu o que se acredita ser dinamites, o que causou uma enorme fumaça tóxica na aldeia. Ao mesmo tempo, alastrou-se ou uma epidemia de uma doença que os fazia arder em febre, descamar a pele e culminou na morte de vários indígenas em poucos dias, epidemia essa que prontamente foi associada às ameaças de Oswaldo (Kopenawa; Albert, 2015, p. 250).

Quando viram aqueles forasteiros pela primeira vez, nossos maiores acharam que fossem fantasmas. Ficaram com muito medo, e disseram a si mesmos: “Devem ser os fantasmas dos mortos que voltam entre nós!”. Mais tarde, entenderam que podia tratar-se dos ancestrais de *Hayowari* que *Omama* havia transformado em estrangeiros *napë*. Pensaram então que aqueles habitantes de terras longínquas devam ter retornado à floresta por generosidade, para trazer suas mercadorias para os Yanomami, que não possuíam nenhuma. Hoje, ninguém mais pensa nada disso! Vimos os brancos espalharem suas epidemias e nos matarem com suas espingardas. Vimo-los destruírem a floresta e os rios. Sabemos que podem ser avarentos e maus e que seu pensamento costuma ser cheio de escuridão. Esqueceram que *Omama* os criou. Perderam as palavras de seus maiores. Esqueceram o que eram no primeiro tempo, quando eles também tinham cultura. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 252).

Desde o primeiro contato até os dias atuais, podemos perceber as diversas formas de violência que existem na relação entre indígenas e não indígenas. As diversas tentativas de apagamento da cultura indígena, as doenças, o desmatamento e o garimpo são marcas da chegada dos forasteiros às terras Yanomami. Seja pelo conflito direto ou por causas indiretas, o contato interétnico de forma desrespeitosa, como ele se dá até os dias atuais, causa a morte e, por vezes, chega a dizimar etnias inteiras. Além das doenças como sarampo e rubéola, os Yanomami apontam que os forasteiros trazem a fumaça do metal, altamente tóxica. Ao intensificarem as visitas às aldeias e levarem cada vez mais pessoas, os indígenas puderam começar a compreender a verdadeira intenção dos brancos: demarcar fronteiras e desmatar a floresta, seja em busca de minério ou para torná-la uma grande plantação de monocultura.

Em seu novo livro “O espírito da floresta” (2023), o antropólogo Bruce Albert, novamente em parceria com o xamã Yanomami Davi Kopenawa, traz uma coletânea de textos diversos sobre os Yanomami. O livro é dividido em 16 capítulos escritos ora por Bruce Albert, ora por Davi Kopenawa. Reafirmando questões apontadas no clássico “A queda do céu” (2015), “O espírito da floresta” (2023) nos mostra discussões atuais acerca da vivência dos Yanomami no Brasil durante os últimos anos, incluindo a intensa luta travada pelos indígenas contra o retorno violento dos garimpeiros às suas terras, contra a pandemia do Coronavírus e contra os governantes que atuavam na esfera federal entre os anos de 2018 e 2022. Albert nos mostra de forma mais direta as interferências que os não indígenas têm sobre os Yanomami desde o primeiro contato. Para o antropólogo, além da destruição causada pelo garimpo, os Yanomami sofrem com graves problemas de saúde, causados por doenças levadas por não indígenas, insegurança alimentar, violência física e simbólica, exploração sexual e degradação social (Albert; 2023, p. 26).

Em um texto contido no livro em questão, Davi Kopenawa junto com o sogro L. Yanomami, relatam as semelhanças entre a primeira epidemia vivida pelo primeiro xamã e a epidemia de Covid-19. Nos dois casos as doenças chegaram às aldeias através de não indígenas que, de maneira totalmente desrespeitosa, se instalaram nas terras indígenas Yanomami:

Os brancos, assim, nos contaminaram sem parar, desde há muito tempo. Por isso é que os nossos desapareceram, uns após os outros. Hoje, basta. Não queremos mais morrer de fumaça de epidemia dos brancos. Já estivemos bastante amedrontados com seu poder de morte. Agora, queremos poder morrer de velhice, como antigamente (L. Yanomami, 2023, p. 159).

2.3 - Lutas políticas pelas riquezas

Os problemas entre indígenas e as esferas governamentais, sejam elas municipais, estaduais ou federais, vêm de longa data. Historicamente os governos não reconhecem as pautas indígenas, e acabam ignorando ou passando por cima das demandas apresentadas pelos povos originários. Ao analisarmos as políticas indigenistas no Brasil podemos perceber que elas são marcadas pela lógica colonial e acabam por não escutar, de fato, os anseios trazidos pelos povos indígenas. Durante todo o período pré Constituição Federal de 1988, a palavra de ordem ao se pensar as políticas públicas voltadas aos povos indígenas era integração.

Ignorando as diferenças entre as camadas de cidadãos brasileiros, dentre elas os povos indígenas, as políticas públicas eram pensadas de forma a homogeneizar a sociedade brasileira, entregando o conceito de igualdade quando, na verdade, o necessário era a equidade, isto é, não era necessário apagar as diferenças, mas reconhecê-las e construir um tipo de governo que seja capaz de suprir as demandas específicas de cada parcela da população. A ideia da integração pode ser percebida desde a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/ILTN), em meados dos anos 1910, quando a partir do decreto nº. 8.072, de 20 de junho de 1910, criou-se o órgão que ficaria responsável pela proteção dos indígenas e trabalhadores nacionais. O referido decreto aponta que um dos objetivos do SPI/ILTN era:

11º, envidar esforços por melhorar suas condições materiais de vida, despertando-lhes a atenção para os meios de modificar a construção de suas habitações e ensinando-lhes livremente as artes, officios e os generos de produção agricola e industrial para os quaes revelarem aptidões; (BRASIL, decreto nº. 8.072, de 20 de junho de 1910).

As ideias de modificar, civilizar e pacificar os indígenas eram temas constantes nas legislações que tratavam sobre o assunto durante a primeira metade do século XX. O decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928 define que os indígenas que não fossem inteiramente adaptados ficariam sob tutela do Estado, sendo representados por um membro do SPI²⁵ (BRASIL, decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928).

²⁵ Em 1918 o SPI foi separado do LTN. Em 1967 o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), atualmente nomeada por “Fundação Nacional dos Povos Indígenas”. Ver mais em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o_de_Prote%C3%A7%C3%A3o_aos_%C3%8Dndios_\(SPI\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o_de_Prote%C3%A7%C3%A3o_aos_%C3%8Dndios_(SPI)) Acesso em: 11/05/2023.

De forma mais específica, a palavra pacificação foi historicamente direcionada aos povos indígenas para destacar a sua marca selvagem em oposição aos civilizados habitantes dos centros urbanos, posicionando-os em um local onde “valores e padrões de comportamento (são) absolutamente diversos dos ocidentais” (Oliveira, 2014, p. 127). A ideia de integrar os indígenas aos padrões de vida ocidentalizados culminou nas chamadas “guerras justas”, cujo objetivo era incorporar os valores cristãos ao cotidiano indígena para, posteriormente, desenvolver uma atividade econômica que desse segmento às formas de produção e comércio da colônia (Oliveira, 2014, p. 130).

As diversas, e por vezes frustradas, tentativas de modificar de forma permanente as atitudes econômicas e religiosas dos indígenas no Brasil deram origem à noção da “inconstância da alma selvagem”, amplamente discutida por Eduardo Viveiros de Castro (2002), em livro de mesmo nome. A constante inspiração demoníaca constituía o argumento principal encontrado pelos colonos para essa inconstância onde, em um primeiro momento, os indígenas pareciam entender e aceitar os princípios cristãos e, logo em seguida, retornavam às suas práticas anteriores, classificadas como condenáveis pelos missionários cristãos (Viveiros de Castro, 2002) (Oliveira, 2014, p. 131).

Davi Kopenawa relata a forma como a chamada “Gente de *Teosi*” chegava às aldeias a fim de convertê-los ao cristianismo. Ele diz que no começo chegou a escutar com atenção as palavras dos missionários, entretanto apesar de seus esforços para se aproximar de *Teosi*, os missionários seguiram recriminando suas atitudes, o que lhe deixou furioso. Deus, ou *Teosi*, era apresentado aos indígenas pelos missionários como uma força ameaçadora, que iria punir os Yanomami caso continuassem a fazer dançar seus espíritos. Foi assim que, de acordo com Kopenawa, os Yanomami aceitaram as palavras de *Teosi*. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 257). A violência era utilizada contra os povos indígenas até mesmo sob o argumento de pacificá-los.

A violência exercida pelos missionários era tamanha, que os Yanomami começaram a associar *Teosi* com *Yoasi*, o irmão mau de *Omama*. De acordo com relatos de Davi Kopenawa, os missionários se utilizavam de ameaças e palavras violentas para converter os indígenas. O caminho era sempre através da ideia de punição e do medo:

Os missionários costumavam repetir que *Teosi* criou a terra e o céu, as árvores e as montanhas. Mas, para nós, suas palavras só trouxeram para a floresta os espíritos de epidemia que mataram nossos maiores, e todos os seres maléficos que, desde então, nos queimam com suas febres e nos devoram o peito, os olhos e o ventre. É por isso que, para nós, *Teosi* é antes o nome de *Yoasi*, o irmão mau de *Omama*, que nos ensinou a morrer. *Omama*, por outro lado, criou os *xapiri* para nos vingar das

doenças, e a *yãkoana* para podermos fazer dançar suas imagens. Quis, com sabedoria, defender os habitantes da floresta de *Nomasiri*, o ser da morte (Kopenawa; Albert, 2015, p. 277).

A violência contra os povos indígenas segue sendo um problema ainda nos dias atuais. Os relatórios anuais que apontam a violência contra os povos indígenas no Brasil (produzidos pelo CIMI pela primeira vez no ano de 1996) concluem que as pautas indígenas foram deixadas brutalmente de lado dentro dos assuntos discutidos pelos governos federais atuantes nos últimos anos, acentuando-se entre o período de 2019 a 2021²⁶. Desde o período da redemocratização do Brasil, iniciada em meados de 1985, até os dias atuais, todos os presidentes em exercício realizaram demarcações de terras indígenas: uns mais, outros menos, mas fizeram. Apenas os ex-presidentes Michel Temer (2016-2018) e Jair Bolsonaro (2019-2022) mantiveram paralisados os processos de demarcação de terras indígenas no Brasil²⁷. A questão da demarcação de terras indígenas foi exposta por Jair Bolsonaro ainda em campanha, onde o então candidato à presidência afirmou que iria acabar com o que ele chamou de “a indústria da demarcação de terras indígenas”²⁸. E assim o fez:

Tabela 1: Homologação de terras indígenas por presidentes da república

Presidente	Período de governo	Homologações
José Sarney	1985-1990	67
Fernando Collor de Melo	1991-1992	121
Itamar Franco	1992-1994	18
Fernando Henrique Cardoso	1995-2002	145
Luíz Inácio Lula da Silva	2003-2010	79
Dilma Rousseff	2011-2016	21
Michel Temer	2016-2018	1*
Jair Bolsonaro	2019-2022	0

²⁶ Ver mais em: <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/edicoes-anteriores/> Acesso em: 27/04/2023.

²⁷ <https://www.metropoles.com/brasil/politica-brasil/desde-1985-somente-temer-e-bolsonaro-nao-demarcaram-terras-indigenas> Acesso em: 26/04/2023.

²⁸ <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-08-20/nem-um-centimetro-a-mais-para-os-indigenas-e-para-a-bio-diversidade-no-brasil-de-bolsonaro.html> Acesso em: 27/04/2023.

Fonte: <https://cimi.org.br/terras-indigenas/> Acesso em: 27/04/2023

*Suspensa por ação judicial.

No prefácio do livro “A queda do céu” (2015), Eduardo Viveiros de Castro tece algumas críticas ao governo Dilma Rousseff, que estava em vigência durante o lançamento do livro, no que diz respeito à atenção dada às pautas indígenas:

O presente governo, e refiro-me aqui ao Executivo, desde a sua comandante até seus ordenanças ministeriais, vem se mostrando o de pior desempenho, desde a nossa tímida redemocratização, no tocante ao respeito a esses direitos, agravando a já péssima administração anterior sob a mesma gerência: procedimentos de demarcação e homologação de terras indígenas praticamente nulos; políticas de saúde mais que omissas, desastrosas para as comunidades indígenas; uma indiferença quase indistinguível da cumplicidade diante do genocídio praticado continuamente e às escâncaras sobre os Guarani-Kaiowá, ou periodicamente e ‘por descuido’ sobre os Yanomami e outros povos nativos, bem como diante do assassinato metódico de lideranças indígenas e ambientalistas pelo país afora - quesito no qual o Brasil é, como se sabe, campeão mundial. (Viveiros de Castro, 2015, p. 20).

O governo da ex-presidenta Dilma Rousseff (2011-2016) recebeu inúmeras críticas com relação às suas ações frente às demandas dos povos indígenas. Sendo o governo que menos demarcou terras, quando comparado aos governos anteriores, a chefe do executivo brasileiro que iniciou o seu primeiro mandato em 2011 e teve o seu segundo governo interrompido em 2016 ao sofrer um processo de impeachment, deu o aval final ao reconhecimento de apenas 21 terras indígenas, estando a maioria delas concentradas na região norte do país. Além disso, recaiu sob seu colo as responsabilidades das ações referentes à construção da Usina Belo Monte, na região do Rio Xingu, e da Aldeia Maracanã, no Rio de Janeiro.

Os governantes seguintes à Dilma Rousseff, Michel Temer e Jair Bolsonaro, respectivamente, acabaram por agravar a situação dos povos indígenas no país. Assolados por uma visão de progresso que não inclui a preservação do meio ambiente e enxerga os indígenas como um atraso nas pautas do desenvolvimento, colocando-os quase como um mal a ser combatido, os referidos presidentes paralisaram e retrocederam várias ações que caminhavam, ainda que de forma lenta, para assegurar o mínimo de dignidade aos povos indígenas no Brasil, como pudemos observar nas questões relativas às demarcações de terras.

Caminhando em direção contrária ao último governo em exercício, o presidente em exercício Luiz Inácio Lula da Silva trouxe propostas que agradou a comunidade indígena brasileira. Já de início tivemos a criação do Ministério dos Povos Indígenas, presidido pela

ativista indígena Sônia Guajajara. Além disso, a FUNAI, renomeada em 2023 como Fundação Nacional dos Povos Indígenas, tem, pela primeira vez na história, uma presidente indígena: a deputada federal Joênia Wapichana.

Especificamente no que tange os assuntos relacionados aos Yanomami, já no primeiro mês de governo, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva tomou medidas necessárias para cessar a política genocida que estava recaído sobre os Yanomami durante o último governo. Adotando ações emergenciais como o envio de cestas básicas e suplementos alimentares, o presidente em exercício criou o Comitê de Coordenação Nacional para Enfrentamento à Desassistência Sanitária das populações em território Yanomami²⁹.

Entretanto, apesar dessas ações, os povos indígenas esperam que o atual governo ainda atue de forma mais atenta às suas demandas. A visita do presidente à China e a aproximação com o agronegócio foram temas de críticas direcionadas ao governo pela ativista indígena Alessandra Munduruku ao receber o prêmio Goldman de Meio Ambiente, nos Estados Unidos³⁰. A ausência de demarcações de terras indígenas nos primeiros meses de governo também foram citadas pela ativista, entretanto na última semana de abril de 2023 o então presidente Lula anunciou a demarcação de seis terras indígenas distribuídas entre os estados do Amazonas, Acre, Ceará, Alagoas, Goiás e Rio Grande do Sul, totalizando 612.863,3 hectares de terras³¹.

Ao lado de integrantes do governo como a do ministério dos povos indígenas, Sônia Guajajara, e do ministério do meio ambiente, Marina Silva, além de personalidades como o cacique Raoni Metuktire, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva, ao anunciar as demarcações, afirmou que pretende demarcar todas as terras indígenas distribuídas em território nacional até o final de 2026, ano em que irá concluir o seu atual mandato³². Entretanto, as movimentações na câmara dos deputados seguem em um caminho rechaçado pelos indígenas: no dia 30 de maio de 2023 os deputados federais aprovaram o projeto de lei PL 490/07 que ficou conhecido como o “marco temporal”, que dispõe sobre a demarcação de terras indígenas e as possíveis atuações de sujeitos não indígenas dentro dos territórios demarcados.

²⁹ <https://www.in.gov.br/web/dou/-/decreto-n-11.384-de-20-de-janeiro-de-2023-459232758> Acesso em: 27/04/2023.

³⁰

<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2023/04/lideranca-indigena-alessandra-munduruku-recebe-pr-emio-goldman-apos-barrar-mineradora.shtml> Acesso em: 27/04/2023.

³¹

<https://g1.globo.com/politica/noticia/2023/04/28/lula-demarca-terras-indigenas-em-seis-estados-veja-detalhes-das-areas.ghtml> Acesso em: 01/05/2023.

³²

https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2023/04/28/interna_politica,1487241/lula-diz-que-pretende-demarcar-todas-as-terras-indigenas-ate-2026.shtml Acesso em: 01/05/2023.

O PL 490/07 foi apresentado em 2007, durante o segundo mandato do governo Lula, pelo então deputado da oposição Homero Pereira (PR/MT). O projeto visa alterar a lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, conhecida como o “estatuto do índio”. A proposta de lei do chamado “marco temporal” altera os termos constitucionais que garantem o direito à demarcação das terras indígenas, limitando a demarcação aos territórios que se comprovem estarem ocupados até o dia 5 de outubro de 1988 à diante, data da promulgação da Constituição Federal de 1988.

Em entrevista para a Rádio Câmara, a deputada federal Célia Xakriabá (Psol/MG) destacou o retrocesso que o marco temporal representa para as lutas dos povos indígenas. A deputada alerta que a aprovação do PL 490/07, além de dificultar a demarcação de territórios que historicamente são pertencentes aos povos indígenas, tem o potencial de reaver territórios que já estão demarcados. Ademais, Célia Xakriabá ainda ressalta que o PL 490/07 coloca em risco a independência de mais de 100 etnias indígenas que, em grande parte, voluntariamente se isolaram do contato social com outros grupos, abrindo margem para a exploração dos territórios por pessoas não indígenas e legitimando o desmatamento e a poluição³³.

A crescente atuação de indígenas em espaços públicos e, principalmente, políticos, como ministérios, câmaras, prefeituras e universidades, é um passo importante em direção ao fim do apagamento que essa camada da população sofre frente às demandas da sociedade. Pela primeira vez os indígenas estão tendo a oportunidade de, de fato, expressarem suas necessidades e seus anseios de forma direta, sem o intermédio de algum interlocutor não indígena que, teoricamente, viria agir como representante de seus desejos. Nas últimas eleições tivemos um crescimento no número de indígenas ocupando cargos políticos. Em 2020, de acordo com dados levantados pela câmara legislativa, 179 indígenas venceram as eleições para vereadores em seus municípios, além de contarmos com 197 indígenas ocupando cargos de prefeitos ou vice-prefeitos³⁴. Em 2022, cinco indígenas, sendo quatro mulheres, foram eleitas para a câmara dos deputados³⁵. A atuação das deputadas federais indígenas na câmara tem sido fundamental para endossar a luta indígena. Um bom exemplo

33

<https://www.camara.leg.br/radio/programas/966906-para-a-deputada-celia-xakriaba-marco-temporal-pode-provocar-a-revisao-de-territorios-ja-demarcados/> Acesso em: 31/05/23.

³⁴ [camara.leg.br/noticias/709156-cresce-numero-de-prefeitos-e-veredores-indigenas/](https://www.camara.leg.br/noticias/709156-cresce-numero-de-prefeitos-e-veredores-indigenas/) Acesso em: 17/05/2023.

35

<https://www.camara.leg.br/noticias/911616-cinco-indigenas-sao-eleitos-para-a-camara-dos-deputados/> Acesso em: 17/05/2023.

disso é a articulação realizada para tentar alertar à população dos efeitos negativos do PL 490/07 e tentar barrá-lo.

Os povos indígenas também vêm ocupando seus espaços no ensino superior. Entre os anos de 2011 e 2021, de acordo com pesquisa realizada pelo Instituto Semesp, houve um crescimento de mais de 300% na quantidade de matrículas em instituições de ensino superior de alunos que se declararam como indígenas. Apesar do crescimento, a parcela indígena representa apenas 0,5% do total de alunos do ensino superior no Brasil³⁶.

Em seu texto “Uma etnologia dos índios misturados” (Oliveira, 1998), João Pacheco de Oliveira demonstra como os estudos sobre os povos indígenas realizados pela academia brasileira tendem a retratá-los como indivíduos localizados no século XVI, desconsiderando as experiências atuais das diversas etnias que sobrevivem no país. Analisando os dados disponibilizados nas últimas décadas, podemos perceber que essa parcela da população no Brasil está se movimentando a fim de tomar para si a representatividade que lhes cabe. Esse processo de ocupação dos espaços foi definido por Oliveira como o processo de etnogênese, isto é, de retomada daquilo que lhes foi retirado violentamente desde o processo de colonização até os dias atuais, seja elementos culturais, religiosos ou espaços de terra. Entre 2010 e 2022, de acordo com dados do CENSO, a população indígena no Brasil teve um aumento de 66%, passando de pouco menos de 900 mil para 1,4 milhões de indígenas³⁷. Esse aumento é a confirmação prática do movimento de etnogênese, descrito por João Pacheco de Oliveira, onde mais pessoas estão se reconhecendo de fato enquanto indígenas e fazendo uso dos seus direitos enquanto tal.

A busca pelos direitos, entretanto, não é algo recente no país. Principalmente durante a segunda metade do século XX, os povos indígenas no Brasil se organizaram em associações a fim de lutar pelas suas pautas. Em 1980 a União das Nações Indígenas (UNI) é criada em uma tentativa de unificar os movimentos indígenas que se viam espalhados Brasil afora. Foram os então líderes da UNI, Ailton Krenak e Álvaro Tukano que convidaram Davi Kopenawa para discursar em público pela primeira vez, sob o argumento de que:

“Você deve defender a floresta de seu povo conosco! Precisamos falar juntos contra os que querem se apossar de nossas terras! Senão, vamos acabar todos

36

<https://www.semesp.org.br/noticias/alunos-declarados-indigenas-no-ensino-superior-aumentam-374/?fom=instituto> Acesso em: 17/05/2023.

37

<https://www.brasildefato.com.br/2023/04/04/populacao-indigena-quase-dobrou-em-uma-decada-indica-previa-do-censo> Acesso em: 05/07/2023.

desaparecendo, como nossos antigos antes de nós!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 385).

Kopenawa afirma que não sentia vontade de aprender a língua dos brancos, tampouco de discursar para eles. Se ele o faz, faz pela necessidade de defender a floresta. Suas primeiras falas fora de sua aldeia foram feitas a pedidos de outros povos indígenas que estavam começando a se organizar a fim de se defender dos garimpeiros, madeireiros e os fazendeiros que invadem e destroem a floresta. Junto de Ailton Krenak, Álvaro Tukano, Anine Suruí e outras lideranças indígenas, Davi Kopenawa realizou discursos importantes em assembleias que contavam com a presença de indígenas e não indígenas em defesa da floresta. Em 1986 o xamã foi designado candidato no estado de Roraima à Assembleia Constituinte que elaborou a Constituição Federal de 1988, vigente até os dias atuais. Nesse período, outros oito indígenas se candidataram, mas nenhum foi eleito ao cargo (Albert, 2015, p. 666).

Depois dessa reunião, também fui candidato a deputado no que os brancos chamavam de Constituinte, em Brasília. Naquela época, me dirigi repetidas vezes aos outros índios de Roraima em assembleias e também pelo rádio. Fiz isso para experimentar a política dos brancos, para aprender alguma coisa. Mas isso não durou muito e eu não ganhei (Kopenawa; Albert, 2015, p. 387).

Dito isso, vemos que a construção da articulação política dos povos indígenas no Brasil vem se consolidando nas últimas décadas. Cada vez mais eles estão tendo a oportunidade de falarem por si, sem a interferência de um não indígena para tentar transmitir o que os representa. O esforço de Davi Kopenawa para aprender a língua, os costumes, e até a política dos brancos nos mostra que os povos indígenas estão dispostos a não medir esforços para defender a floresta e permanecerem vivos.

3 - O discurso Yanomami: um manifesto cosmpolítico

No final do último capítulo apresentei uma fala de Davi Kopenawa onde o autor aponta ter realizado o movimento de tentar entender a política dos brancos a fim de defender a floresta. O xamã traz a reflexão de que a política indígena não precisa ser escrita em peles de papel, uma vez que ela está dentro deles desde o início da vida, pois elas são as palavras de *Omama* que seus antepassados os ensinaram desde que nascem. Para Kopenawa, a política dos brancos são palavras emaranhadas vindo de pessoas que querem enganar os indígenas e se apossar de suas terras (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390).

O movimento que Davi Kopenawa realiza de tentar aprender a política do outro que, a princípio, se mostra de origem tão distinta da sua forma de política, nos remete à noção de xamanismo, explicada neste trabalho anteriormente. O xamã precisa estabelecer um diálogo com o diferente, apreender o seu ponto de vista a fim de negociar termos de pacificação para sua aldeia. O trabalho político que Davi Kopenawa exerce ao escrever livros e palestrar dentro e fora do Brasil é, ao mesmo tempo, um trabalho xamânico.

O livro *A queda do céu* pode ser percebido enquanto um instrumento que visa reforçar a sua luta em defesa da floresta e da vida dos povos indígenas que nela habitam. A obra tem sido analisada por autores como Eduardo Viveiros de Castro e Renato Sztutman, enquanto um manifesto cosmopolítico, em referência a teoria proposta pela historiadora belga Isabelle Stengers.

Neste capítulo abordaremos algumas interpretações acerca do livro *A queda do céu* (2015) e a sua relevância no meio acadêmico nacional e internacional. Para tal, falaremos acerca da proposição cosmopolítica, de Isabelle Stengers, analisando como a obra do xamã Yanomami e do antropólogo francês pode se encaixar na proposta de um diálogo entre diferentes concepções de mundo. O fio condutor deste capítulo será o manifesto de Davi Kopenawa na luta pela conservação da floresta e de seu território, marcando a importância das organizações indígenas no país e demonstrando o panorama atual em que se encontram os povos indígenas frente às organizações políticas não indígenas.

3.1 A performance xamânico-política

Eduardo Viveiros de Castro, ao escrever uma análise do livro “*A queda do céu*” no prólogo da sua versão em português, destaca a importância da obra para a antropologia como um todo. De acordo com o autor: “*A queda do céu* é a primeira tentativa sistemática de “antropologia simétrica, ou ‘contra-antropologia’” (Viveiros de Castro, 2015, p. 24). Além disso, o pesquisador aponta que a inauguração desse livro no Brasil trouxe consigo o potencial de revolucionar a relação entre indígenas e não indígenas nas Américas, considerando que toda a narrativa sobre os povos indígenas, até então, era majoritariamente escrita por não indígenas que passavam um curto período de tempo nas aldeias e se sentiam prontos para documentar a sua visão sobre o cotidiano como se essa visão fosse a verdadeira essência dos acontecimentos, deixando de lado a perspectiva indígena sobre as suas próprias vivências.

Mas *A queda do céu* é um ‘objeto’ inédito, compósito e complexo, quase único em seu gênero. Pois ele é, ao mesmo tempo: uma biografia singular de um indivíduo excepcional, um sobrevivente indígena que viveu vários anos em contato com os Brancos até reincorporar-se a seu povo e decidir tornar-se xamã; uma descrição detalhada dos fundamentos poético-metafísicos de uma visão do mundo da qual só agora começamos a reconhecer a sabedoria; uma defesa apaixonada do direito à existência de um povo nativo que vai sendo engolido por uma máquina civilizacional incomensuravelmente mais poderosa; e finalmente, uma contra-etnologia arguta e sarcástica dos Brancos, o “povo da mercadoria”, e de sua relação doentia com a Terra - conformando um discurso que Albert (1993) caracterizou, lapidarmente, como uma “crítica xamânica da economia política da natureza” (Viveiros de Castro, 2015, p. 27).

A obra em questão foi um marco na história em várias áreas de conhecimento. O antropólogo Bruce Albert, co-autor do livro ao lado do xamã Davi Kopenawa, descreve o texto como podendo ser percebido através de um triplo viés interpretativo: em um primeiro momento ele pode ser encaixado na categoria biográfica, por se tratar de um relato sobre as vivências de Davi Kopenawa. Ao mesmo tempo, o livro tem a capacidade de ser compreendido como sendo uma auto-etnografia, considerando as narrativas de Kopenawa sobre as vivências dos indígenas Yanomami. Por fim, cabe ainda analisar o livro enquanto um manifesto cosmopolítico, considerando o aspecto diplomático presente no livro ao expor a cosmopraxis xamânica yanomami direcionando-a a um público externo aos indígenas que a pratica (Sztutman, 2019, p. 3).

A relação entre a política e o xamanismo está presente durante toda a extensão do livro “*A queda do céu*”, reforçando a ideia de que a obra pode ser compreendida como um manifesto cosmopolítico. Viveiros de Castro aponta que mais do que “palavras de um xamã yanomami”, como apontado no subtítulo do livro, o conteúdo de *A queda do céu* traz “palavras xamânicas yanomami, são uma performance xamânico-política” (Viveiros de Castro, 2015, p. 39). Se o sentido de cosmopolítica proposto por Isabelle Stengers diz respeito a uma ideia da relação entre o mundo extra-humano e as questões político-sociais, a cosmopolítica presente no livro *A queda do céu* diz respeito às relações entre o mundo indígena e o mundo não indígena:

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 quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390).

Isabelle Stengers, ao levantar o que ela define como proposição cosmopolítica, nos fornece diversas reflexões acerca de novas formas de se perceber o mundo em que vivemos e as relações que nos entrelaçam. Ao propor uma ideia de cosmopolítica onde o político ultrapassa as fronteiras da humanidade estabelecida pelos conceitos majoritariamente ocidentalizados, a autora busca alargar os limites do conhecimento científico para além das fronteiras da ciência moderna, apontando a pluralidade e a legitimidade de formas outras de se relacionar e de perceber a vida. (Stengers, 2018, p. 444).

Em seu texto “A proposição cosmopolítica” (2018), Stengers propõe uma nova forma de se compreender o termo cosmopolítica, revisitando os significantes cosmos, política e a junção dos dois. A autora constrói uma crítica ao pretensão caráter universal e neutro que se encontra presente nos saberes ocidentais, reforçando a ideia da necessidade de uma reflexão que leve em consideração questões eco-políticas. A noção de uma unidade envolvendo a crença em um único cosmos e um mundo comum, de acordo com Stengers, acaba desconsiderando a multiplicidade existente, sempre colocando os parâmetros dominantes, em sua maioria ocidentalizados, na posição de englobante e alocando as demais formas de conhecimento em uma categoria inferior de legitimidade.

Ailton Krenak em seu texto “Ideias para adiar o fim do mundo” (2019) também nos fornece reflexões acerca dessa ideia da pretensa universalidade. Ao refletir sobre a maneira como os ocidentais tentam, a todo momento, alocar ideias, aparentemente similares, em lugares de proximidade, desconsiderando suas diferenças, o autor constrói uma crítica à globalização. Enquanto os povos indígenas ressaltam as diferenças e moldam seus mundos de forma a respeitá-las, o pensamento ocidental dominante tende a eliminá-las em prol de uma ideia de igualdade que tenta homogeneizar os sujeitos:

A ideia de nós, os humanos, nos deslocamos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (Krenak, 2019, p. 23).

Ao refletir acerca da criação e das possíveis significações do termo cosmopolítica, Stengers constrói uma crítica à ideia dessa pretensa universalização dos conceitos presente, principalmente, nas ciências modernas. Segundo a autora, a criação do termo cosmopolítica surge a partir do momento em que ela se encontrou prestes a cair no que optou por definir enquanto sendo uma armadilha do pensamento tradicional de tentar criar uma chave universal e neutra para falar acerca de temas que giram em torno da construção da ideia de política.

Para Stengers “é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer outra coisa” (Stengers, 2018, p. 447).

Desde o início dos registros históricos acerca dos povos indígenas no Brasil, tudo o que temos são termos englobantes que visam colocá-los em uma mesma faixa classificatória. A categoria “índio” pode ser um bom exemplo: os europeus colonizadores, ao se depararem com os habitantes originários das terras americanas, acharam ser de bom tom nomeá-los todos enquanto “índios”, desconsiderando toda a pluralidade étnica e cultural que ali se apresentava. Para termos um parâmetro sobre a pluralidade dos povos indígenas no Brasil, os dados do CENSO de 2010, o último disponibilizado na íntegra até o momento da escrita desta pesquisa, informou que atualmente no país existem 305 etnias indígenas falando 274 línguas diferentes³⁸. Sobre essa homogeneização dos sujeitos, Ailton Krenak nos diz que:

Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa. A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos. (Krenak, 2019, p. 31).

Sempre destacando a pluralidade e saindo em defesa da diversidade, Ailton Krenak em diversas passagens aponta para a necessidade de entendermos a imensidão de seres que deveriam ser encaixados na concepção de humanidade. Para o autor, reduzir a humanidade apenas ao *homo sapiens* retira os direitos de sobrevivências dos demais seres, tornando legítima a sua destruição, afinal, enxergando através deste ponto de vista, eles estão ali apenas para servir de recursos à casta superior de humanidade, aqueles que estão incluídos na cartilha dos direitos humanos (Krenak, 2020, p. 10). É partindo dessa ideia de uma humanidade superior onde os rios, as florestas e os demais seres fazem parte de uma camada sub-humana que a poluição dos rios e o desmatamento das florestas se torna aceitável pelo pensamento ocidental. Para o autor, o livro “A queda do céu” nos mostra uma outra forma de vida, uma forma onde os sujeitos estão em uma relação de respeito, partindo daquilo que ele chama de “o espírito da floresta” (Krenak, 2019, p. 25).

Davi Kopenawa, ao se manifestar em defesa da floresta no livro “O espírito da floresta”, sempre ressalta a vida que existe nas matas, mostrando que ela não está morta e que devemos respeitá-la para que ela continue viva e bela:

38

<https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02/brasil-registra-274-linguas-indigenas-diferentes-faladas-por-305-etnias> Acesso em: 30/05/2023.

A floresta não é bela sem motivo. É, porém, o que os brancos parecem pensar. Eles se enganam.

Os *xapiri pẽ* são donos da “natureza”, do vento e da chuva. Quando os filhos e as sobrinhas dos espíritos do vento brincam na floresta, a brisa circula e tem frescor. Quando os espíritos da chuva descem nas colinas e nas montanhas da floresta, a chuva cai. A terra refresca e a fumaça das epidemias vai embora. É assim. (Kopenawa, 2023, p. 32)

Para Davi Kopenawa, os seres precisam saber coexistir com a floresta, retirando dela apenas o necessário, sem destruí-la. É isso o que os seus ancestrais sempre fizeram e é isso o que os indígenas seguem fazendo. Entretanto, os não indígenas não conseguem enxergar a vida da floresta. Segundo o xamã, para os brancos, a floresta está morta e, por causa disso, não sentem remorso em destruí-la. O seu papel ao falar aos brancos é mostrar que a floresta é um ser vivo e que ela precisa ser respeitada para continuar (Kopenawa; Albert, 2015, p. 468).

É considerando as maneiras radicalmente distintas de conceber o mundo entre indígenas e não indígenas que podemos compreender as tentativas de diálogo entre as duas partes como uma ação diplomática. Eduardo Viveiros de Castro, destaca a performance cosmopolítica ou cosmodiplomática presente no livro *A queda do céu* (2015) (Viveiros de Castro, 2015, p. 39). Essa ação cosmodiplomática do livro pode ser percebida em diversos momentos, mas um bom exemplo se encontra já na narrativa de Davi Kopenawa para justificar a permissão para que suas palavras fossem escritas em papel e disseminadas pelo mundo a fim de que os brancos tivessem acesso à elas e, quem sabe assim, comecem a prestar atenção e a considerar, de fato, o que dizem os habitantes da floresta:

Entretanto, para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 76).

Durante toda a extensão da obra ficam nítidas as distinções entre as formas indígenas e não indígenas de se viver, fato que nos possibilita arriscar a construção de uma análise que posicione essas duas categorias enquanto, grosso modo, espécies diferentes. As prioridades, as preocupações e as formas de lidar com o outro são pontos radicalmente distantes quando comparamos as vivências indígenas e não indígenas. Sendo assim, em um primeiro momento, quando pensamos nas práticas xamânicas de contato entre seres de diferentes espécies e na relação diplomática envolvida nesse contato, podemos aproximar a ideia do xamanismo à proposta cosmopolítica, no sentido da existência, do contato e das relações entre diferentes

camadas de mundos. A ideia do livro *A queda do céu* pode ser, com efeito, percebida enquanto uma ação xamânica se destacarmos os distanciamentos existentes entre os indígenas e os não indígenas. A ideia de Davi Kopenawa de passar os seus conhecimentos para a linguagem dos brancos a fim de que os não indígenas compreendam seus saberes e suas vivências, portanto, é um ato extremamente político e diplomático.

No primeiro capítulo deste trabalho trouxemos uma definição acerca do xamanismo, posicionando-o enquanto uma ação diplomática que acontece entre diferentes espécies, envolvendo inclusive espíritos. A questão da morte, e de como evitá-la, é sempre percebida enquanto um ponto de grande importância nas relações xamânicas. Davi Kopenawa ao falar sobre a criação do primeiro xamã nos mostra que a necessidade da sua existência está diretamente relacionada ao surgimento da morte, introduzida no mundo por *Yoasi*, o irmão mau de *Omama* (Kopenawa; Albert, 2015, p. 84). Antes da morte ser inserida no sopro de vida, não existiam os *xapiri*, espíritos protetores, tampouco os xamãs, que fazem os *xapiri* descer até nós. Ao realizar os procedimentos de cura e ao interagir com outras espécies, os xamãs estão, acima de tudo, evitando a morte.

E foi para evitar a morte, dentre outras razões, que surge a publicação do livro *A queda do céu*. A disponibilidade de Davi Kopenawa, um xamã yanomami, para narrar as histórias contidas no livro é um ato diplomático. Ao colocar as suas palavras em forma de livro, o autor buscou se comunicar com sujeitos que trabalham com um ponto de vista distinto do seu, tal qual é feito quando os xamãs interagem com onças, porcos do mato e outros seres.

As cosmovisões indígenas começaram a tomar espaço nas discussões científicas principalmente a partir da ideia de ecologia. Bruno Latour, ao refletir sobre a ideia de cosmopolítica proposta por Isabelle Stengers, aponta que uma nova forma de produzir ciência se faz necessária para que possamos lidar com os problemas contemporâneos como o da crise ambiental. Para tal, o autor sugere a construção de uma teoria que parta de uma outra concepção acerca do dualismo natureza e política. Essa construção poderia partir da proposta de multinaturalismo feita por Viveiros de Castro. Para Latour, somente a concepção de que todos os sujeitos têm algo em comum, o fator humanidade como no caso do multinaturalismo, tornaria capaz a construção de coletivos que levasse em consideração a existência e a essência de todos os sujeitos, conferindo-lhes o status de uma dignidade ontológica (Latour, 2004).

Davi Kopenawa nos mostra que o que os não indígenas chamam de ecologia sempre fez parte do discurso indígena, desde os tempos de *Omama*, sendo as palavras que os espíritos usavam a fim de preservar e defender a floresta (Kopenawa; Albert, 2015, p. 479). O modo de viver dos povos indígenas em geral faz com que o que chamamos de ecologia seja,

simplesmente, a única maneira possível. Se nós, na condição de não indígenas, precisamos fazer um esforço a fim de não poluir, os povos indígenas o fazem desde sempre:

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. 480).

Desde o objetivo da edição e publicação do livro, até as últimas palavras nele contidas, *A queda do céu* nos fala sobre a necessidade de mudarmos a forma como nós, não indígenas, lidamos com o universo e com os seres que nele habitam. Se os ocidentais se atentaram para os problemas ambientais apenas nas décadas finais do século XX, os indígenas já sabiam do potencial destruidor contido nos seres humanos desde sempre. *A queda do céu* nos mostra que existe outra maneira de nos organizarmos para vivermos de forma confortável e sem destruir o planeta. As palavras do xamã caminham em direção para apontar que podemos fazer uso de tudo o que o mundo nos oferece, mas para tal não precisamos destruí-lo.

Ao escrever o prefácio do livro “O espírito da floresta” (2023), Emanuele Coccia, professor titular de filosofia na École des hautes études en sciences sociales (EHESS), em Paris, reflete acerca da relação entre ecologia e etnografia. O autor nos mostra que as palavras de Davi Kopenawa sobre a ecologia trazem a perspectiva de que o ensinamento ecológico ultrapassa as fronteiras dos seres que habitam o mundo, sendo algo que nos foi ensinado não pelos humanos, ou pelos animais, mas pelos espíritos. A ecologia proposta pelo xamã Yanomami não é algo exclusivo da cultura Yanomami, mas está potencialmente presente em todos os seres que habitam o cosmos, o que muda é a atenção que cada parcela da população dá a esse assunto.

Coccia posiciona o livro *A queda do céu* (2015) como a “nova bíblia dos movimentos ecológicos emergentes no mundo inteiro” (Coccia, 2023, p. 16), uma vez que os ecologistas buscam desesperadamente a resolução dos problemas ambientais, e não raramente, tem realizado essa busca através do contato com outras parcelas da sociedade que, a princípio, eram constantemente ignoradas: os povos indígenas e as demais espécies vivas. É nessa busca incessante por respostas que a comunidade ocidentalizada não foi capaz de fornecer, que palavras como as do xamã Yanomami foram colocadas pelos não indígenas em uma posição de destaque e foram, enfim, percebidas com o devido reconhecimento que sempre mereceu.

3.2 Defesa do território, defesa da vida

Assim, o que chamamos de espírito da floresta são as inúmeras 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 *në roperi* da floresta também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá 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).

Para Davi Kopenawa, os não indígenas não refletem acerca do valor vital da floresta, chegando a pensar que mesmo com toda a sua pequenez, seriam capazes de refazê-la. É guiado por pensamentos desse tipo que legitimam a destruição das florestas e a poluição dos rios, e ainda se acham no direito de colocar os povos indígenas na condição de preguiçosos quando estes se recusam a desmatar. Os indígenas se recusam a desmatar a floresta sem medida, pois reconhecem seu valor de fertilidade. O xamã Yanomami aponta que *Urihinari* é o espírito da floresta, o responsável por mantê-la viva e fértil. Caso os não indígenas desmatem todas as árvores e poluam todos os rios, o valor de fertilidade da floresta irá ser substituído pelo valor de fome, o território se tornará infértil, quente em excesso e nada mais florescerá (Kopenawa; Albert, 2015, p. 471).

É tendo consciência e respeito pelo espírito da floresta que os indígenas plantam apenas na superfície do solo, pois é lá que se encontra o valor de fertilidade. Ao plantar somente o necessário e estando em contato com os espíritos, os indígenas colhem seus frutos sem destruir o território e mantendo os espíritos que lhes dão abundância. Além de plantar apenas na superfície, Davi Kopenawa relata que os indígenas buscam variar o espaço de plantio a fim de permitir que o espaço utilizado possa se recuperar e voltar a dar frutos, evitando que a terra fique infértil (Kopenaw; Albert, 2015, p. 470).

A relação entre os Yanomami e a floresta é interligada pelos espíritos que habitam a terra-floresta, sejam eles espíritos bons ou espíritos maus. De acordo com o xamã, *Omama* é o dono da floresta, foi ele quem a criou e, por conta disso, o sopro de vida da floresta é bastante longo. A floresta é um ser forte e muito resistente, sendo tão viva quanto qualquer outro ser. A floresta respira, se renova e é capaz de fornecer aos humanos tudo o que nos é necessário. Entretanto, Kopenawa aponta que a visão que os não indígenas possuem da floresta é limitada. Eles não percebem a sua vitalidade, o seu ciclo de renovação, a sua respiração e suas necessidades de cuidado, destruindo-a deliberadamente. O autor relata que “nos lugares que

os brancos ocuparam (...) só restam descampados e uma terra sem sopro de vida” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 273).

De acordo com a mitologia Yanomami, o *wahari* é o sopro de vida úmido que fornece o valor de fertilidade da floresta. Ele está contido apenas na superfície pois, como já vimos, quanto mais profunda a terra, mais nocivo é o material que ali está contido, uma vez que *Omama* enterrou os fragmentos que sobraram da última queda do céu, o céu *Hutukara*. O sopro de vida, por sua vez, é formado pelo grande rio *Motu uri u*, que fica abaixo da superfície, e pelo ser do caos *Xiwãripo*. Kopenawa aponta que *wahari* é preservado pelas folhas e protegido pelas árvores que atuam como sendo a pele da floresta. Dessa forma, quando desmatamos e destruimos a floresta, estamos retirando a pele que protege o seu sopro de vida, levando-a à morte (Kopenawa; Albert, 2015, p. 471).

A falta de consciência dos não indígenas sobre os espíritos que são os responsáveis pela boa manutenção da existência de tudo o que existe na terra-floresta faz com que eles se sintam autorizados a destruir o planeta em nome da produção e do consumo. A destruição das florestas em larga escala realizada por garimpeiros, borracheiros, criadores de gado, entre outros, faz com que os espíritos da floresta se afastem de seu local de origem, culminando na morte da floresta e na escassez da caça, que também procura refúgio em outros lugares:

Quando acham que sua terra está ficando doente, os brancos falam de poluição. Quando a doença se alastra em nossa floresta, dizemos que está tomada por fumaças de epidemia e que entrou em estado de fantasma. Quando é assim, os xamãs têm de trabalhar todos juntos, com a ajuda do espírito de *Omama*, para trocar sua imagem. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 478)

Nos últimos anos as principais notícias veiculadas nas mídias nacionais e internacionais sobre os Yanomami denunciam as péssimas condições de vida sob a qual eles estão submetidos³⁹. Em 2023 o Ministério da Saúde reconheceu o quadro de desassistência sanitária e nutricional em território Yanomami e instituiu o Centro de Operações de Emergências - Yanomami (COE Yanomami) a fim de tentar frear as graves crises que aconteciam nas aldeias. De acordo com dados do relatório disponibilizado pelo Ministério da Saúde em seu site oficial, 538 crianças Yanomami abaixo dos cinco anos de idade foram a óbito entre 2019 e 2022⁴⁰. De forma mais específica, durante o mesmo período, 177 indígenas Yanomami morreram sob algum quadro de desnutrição. Entre 2015 e 2018, o

³⁹

<https://www.bbc.com/portuguese/articles/cw011x9rpldo#:~:text=Entre%202019%20e%202022%2C%20177,2022%20ainda%20est%C3%A3o%20sendo%20contabilizados>. Acesso em: 06/06/2023.

⁴⁰ <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/svsa/resposta-a-emergencias/coes/coe-yanomami> Acesso em: 06/06/2023.

Ministério da Saúde contabiliza 41 mortes pelo mesmo motivo, o que nos leva a refletir sobre o aumento de 331% nas mortes por desnutrição nas aldeias Yanomami nos últimos quatro anos⁴¹.

Como mostramos brevemente na seção 2.3 deste trabalho, desde 2016, com os governos de Michel Temer e Jair Bolsonaro, os indicadores da qualidade de vida dos povos indígenas no Brasil apresentaram um declínio considerável. A falta de políticas públicas voltadas para os povos originários, bem como a permissividade para o desmatamento e o garimpo em terras indígenas, podem ser apontadas como fatores que influenciaram no aumento exorbitante do número de indígenas mortos no Brasil durante esse período. Para os povos indígenas, o governo de Jair Bolsonaro, especificamente, foi definido pelo termo “projeto de morte”, tamanho o impacto negativo que suas ações tiveram sobre eles (Xukuru-Kariri, 2022, p. 91).

O cientista político Rafael Xukuru-Kariri ao analisar o projeto “As cartas dos povos indígenas ao Brasil” apontou que entre 2018 e 2021 cerca de 300 cartas foram destinadas ao então presidente Jair Bolsonaro. Esse número representa quase um terço de todas as cartas anexadas ao projeto nas últimas duas décadas. O projeto foi proposto pela professora do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia (UFBA), doutora Suzane Lima Costa, e tem como objetivo a criação de uma plataforma digital onde todas as cartas coletadas ficariam disponíveis para o público em geral. O site “As cartas dos povos indígenas ao Brasil” conta hoje com textos vindos de várias etnias indígenas, endereçados aos mais diversos destinatários e que tratam sobre uma infinidade de assuntos⁴².

O alto número de cartas endereçadas ao ex-presidente Jair Bolsonaro durante o período de seu mandato, segundo Rafael Xukuru-Kariri, pode ser atribuído por:

1. Pela inação no combate à pandemia; 2. Pela ação proposital de diminuição dos direitos indígenas sobre seus territórios. Essa associação está explicitada em algumas cartas, que utilizam o termo projetos de morte para definir as ações governamentais nas aldeias indígenas e no Brasil (Xukuru-Kariri, 2022, p. 93).

Em 2021, uma carta de autoria coletiva do povo Yanomami foi endereçada ao então presidente Jair Bolsonaro a fim de expressar o repúdio da etnia com a possibilidade da visita do presidente às suas aldeias. Na carta, os indígenas afirmam que entendem que a visita do então presidente teria como foco as áreas de garimpo ilegal, e o contato com os Yanomami

⁴¹

<https://www.bbc.com/portuguese/articles/cw011x9rpldo#:~:text=Entre%202019%20e%202022%2C%20177.2022%20ainda%20est%C3%A3o%20sendo%20contabilizados>. Acesso em: 06/06/2023.

⁴² <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/> Acesso em: 07/06/2023.

seria feito a fim de convencê-los sobre um possível acordo de legalização da mineração em seu território. Considerando isso, os indígenas apontam a exigência de que o governo implemente ações concretas de fiscalização para impedir o avanço do garimpo ilegal, bem como solicitam a melhoria nas condições sanitárias oferecidas aos povos indígenas. A carta completa está disponível no site do projeto “As cartas dos povos indígenas ao Brasil”⁴³

Rafael Xukuru-Kariri, ao analisar as cartas endereçadas ao ex-presidente Jair Bolsonaro, conclui que há uma forte associação das políticas do governo Bolsonaro com as políticas do período da ditadura militar que assolou o Brasil entre os anos de 1964 e 1985. A principal marca apontada pelo cientista político é o retorno de uma política assimilacionista que busca retirar as características originárias dos povos indígenas, recriminando seus idiomas, suas religiosidades, seus sistemas econômicos e suas práticas culturais. A associação entre as políticas da ditadura militar e do governo de Jair Bolsonaro ficam claras em discursos realizados por indígenas em encontros como o da II Encontro da Juventude Indígena, realizado no Amazonas em 2020, e o Acampamento Terra Livre, realizado em Brasília em 2019:

O nosso veemente repúdio aos propósitos governamentais de nos exterminar, como fizeram com os nossos ancestrais no período da invasão colonial, durante a ditadura militar e até em tempos mais recentes, tudo para renunciarmos ao nosso direito mais sagrado: o direito originário às terras, aos territórios e bens naturais que preservamos há milhares de anos e que constituem o alicerce da nossa existência, da nossa identidade e dos nossos modos de vida⁴⁴

O Acampamento Terra Livre (ATL) é um evento que acontece anualmente no Brasil, onde os povos indígenas de norte a sul do país se reúnem na esplanada dos ministérios, em Brasília, a fim de reivindicarem as suas pautas aos membros dos governos. A primeira edição do evento aconteceu em 2004, e desde então, até a escrita deste trabalho, já ocorreram 19 edições. Foi a partir do ATL que surgiu a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), uma das principais organizações indígenas do país atualmente. A 19ª edição do Acampamento Terra Livre aconteceu entre os dias 23 e 28 de abril de 2023, em Brasília, e teve como principal foco as discussões acerca da demarcação de terras indígenas. De acordo com dados disponibilizados pela APIB, o acampamento reuniu cerca de seis mil indígenas de 200 etnias. Durante o último dia do evento, o então presidente Luís Inácio Lula Da Silva assinou o

43

<https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-yanomami-para-o-presidente-jair-messias-bolsonaro/> Acesso em: 07/06/2023.

⁴⁴ <https://olma.org.br/2019/04/27/resistimos-ha-519-anos-e-continuaremos-resistindo/> Acesso em: 07/06/2023.

decreto de homologação de seis Terras Indígenas, realizando as primeiras demarcações de seu governo atual⁴⁵.

Em pouco mais de um mês do final do Acampamento Terra Livre, os deputados federais conseguiram a aprovação do PL 490/07, o projeto de lei conhecido como Marco Temporal. Apesar da forte movimentação dos povos indígenas contra o projeto do Marco Temporal, a maioria dos deputados federais decidiram a favor do projeto que limita a demarcação de terras indígenas às terras que já estavam ocupadas até 1988. Apesar da derrota para os povos indígenas na câmara legislativa, os povos indígenas seguem se articulando para que o projeto não seja aprovado no senado.

No dia 07 de junho de 2023 o Supremo Tribunal Federal (STF) se reuniu para votar sobre a tese do marco temporal. O processo chegou ao STF através de um Recurso Extraordinário com repercussão geral (RE-RG) movido pelo Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina (IMA) contra a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) solicitando a reintegração da Terra Indígena Ibirama-Laklanõ, pertencente ao povo de etnia Xokleng. O reconhecimento da repercussão geral neste processo implica diretamente em toda a legislação sobre demarcação de terras indígenas no país, considerando que o resultado deste julgamento servirá como base para as legislações futuras, interferindo diretamente no PL 490/07. Até a conclusão da escrita deste texto, o julgamento do STF estava paralisado após o ministro André Mendonça solicitar a vista do processo.

Em entrevista ao jornal Folha, em 2023, Davi Kopenawa se posicionou contra o marco temporal, argumentando que ele desrespeita a Constituição Federal e abre espaço para os garimpeiros continuarem a estragar as terras indígenas. Para o xamã o “marco temporal significa continuar a roubar a terra”⁴⁶. A luta de Davi Kopenawa em defesa do território, como mostramos no decorrer desta pesquisa, é uma luta antiga. Em 1989, durante o auge da crise da corrida pelo ouro em terras Yanomami, o xamã foi recebido pelo então presidente José Sarney:

Na primeira vez em que me dirigi ao presidente do Brasil, pedi a ele que expulsasse os garimpeiros de nossa floresta. Ele me respondeu, com hesitação: “São numerosos demais! Não tenho nem aviões nem helicópteros suficientes para tanto! Não tenho dinheiro!”. Repetiu-me essas mentiras como se eu fosse desprovido de pensamento! Eu trazia em mim a revolta de minha floresta destruída e de meus parentes mortos.

45

<https://apiboficial.org/2023/05/05/atl-2023-documento-final-reefirma-a-necessidade-de-avancar-nas-de-marcacoes-de-terras-indigenas/> Acesso em: 07/06/2023.

46

<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2023/06/marco-temporal-significa-continuar-a-roubar-a-terra-diz-davi-kopenawa.shtml> Acesso em: 06/07/2023.

Retruquei que com aquelas palavras tortas ele só queria nos enganar e deixar que nossa terra fosse invadida. Depois acrescentei que para falar assim ele devia ser um homem fraco com o espírito cheio de esquecimento, de modo que não podia pretender ser um grande homem de verdade (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390).

O esforço de Davi Kopenawa em defesa da floresta é um ato de altruísmo, pois o xamã entende que a floresta viva e bem cuidada é necessária para que o mundo como um todo tenha um bom funcionamento. Kopenawa não quer apenas defender e delimitar a Terra Indígena Yanomami. A sua luta é pela conservação de toda a terra-floresta, de tudo o que nós, não indígenas, comumente chamamos de natureza: a floresta, os rios, os animais e o céu.

3.3 Ouvir os sons da floresta

Há trinta anos, a ampla rede de relações em que me integrei para levar ao conhecimento de outros povos, de outros governos, as realidades que nós vivíamos no Brasil teve como objetivo ativar as redes de solidariedade com os povos nativos. O que aprendi ao longo dessas décadas é que todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estavam ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da imanência de a Terra não suportar a nossa demanda. (Krenak, 2019, p. 45).

De forma semelhante à Davi Kopenawa, Ailton Krenak também colocou as suas palavras em forma de livros para que o seu apelo em defesa da floresta se tornasse acessível aos não indígenas. Ambos os autores, acostumados a ouvir as palavras dos espíritos e a conversar com seres de outras espécies, compreenderam que para acessar a espécie não indígena seria necessário desenhar as suas palavras em pele de papel. A nossa tradição não indígena, extremamente conectada à escrita, tende a valorizar apenas o que foi transformado em texto, e o sucesso do livro *A queda do céu* é um exemplo disso: as palavras que o xamã sempre verbalizou de forma oralizada, tanto no Brasil quanto em países estrangeiros, só tiveram a devida atenção após a sua organização e publicação em formato de livro.

A maneira como o livro *A queda do céu* foi organizado, sendo um exemplo prático da antropologia simétrica, e o momento de sua publicação no cenário mundial muito contribuiu para o alcance da obra. Bruce Albert transcreveu as falas que Davi Kopenawa compartilhou durante décadas e ampliou o acesso ao conhecimento do xamã, permitindo que pessoas que sequer pisaram em uma aldeia indígena pudessem compreender parte da realidade vivenciada por eles. Graças a revolução inaugurada pela virada ontológica pudemos ter acesso à formas de saberes que distinguem de nossas premissas partindo de uma interferência mínima do pensamento ocidentalizado.

O acesso de pessoas não indígenas às pautas indígenas contribuiu para que as questões acerca das vivências dos povos indígenas fossem colocadas em discussão. A trágica situação vivenciada pelos Yanomami nos últimos anos é tema colocado em evidência em encontros que ultrapassam as fronteiras nacionais. Instituições como a Corte Interamericana de Direitos Humanos e o Departamento de Estado dos Estados Unidos manifestaram publicamente a preocupação com a situação dos Yanomami no Brasil. Países como Noruega e Alemanha, os principais financiadores do Fundo Amazônia, aprovaram a utilização de parte do dinheiro doado ao Fundo para o auxílio às populações indígenas brasileiras, com prioridade para os Yanomami, haja vista o agravamento da situação dos indígenas dessa etnia durante os últimos anos⁴⁷.

As vozes do povo da floresta começaram a ser ouvidas por outros povos nos últimos anos e, dentre as diversas razões, uma delas pode ter sido como consequência do colapso do sistema de organização político-econômico predominante nas sociedades não indígenas. O final do século XX e início do século XXI foi marcado pelas atenções dadas às questões climáticas e às graves consequências que as interferências humanas têm causado no planeta. As ações humanas e os resultados disso nos limites planetários têm levado cientistas a hipótese de que estamos vivendo em uma nova era geológica: a do Antropoceno⁴⁸.

O Antropoceno foi nomeado nos anos 2000 pelo químico holandês, ganhador do Nobel de química, Paul Crutzen e pelo biólogo estadunidense, Eugene Stoermer. Em artigo publicado na edição nº. 41 da Global Change Newsletter, os cientistas refletem acerca do fim do Holoceno, a era geológica estabelecida no período pós-glacial caracterizada pelo degelo do planeta e a estabilidade climática. O fim da estabilidade climática, acelerado pela Revolução Industrial, principalmente durante a sua terceira fase com o uso dos combustíveis fósseis, de acordo com Crutzen e Stoermer, foi intenso o suficiente para pensarmos sobre a inauguração de uma nova era geológica, no caso, o Antropoceno. Os autores apontam que as ações destruidoras dos seres humanos levaram o Planeta Terra ao seu limite. O uso indiscriminado de combustíveis fósseis que foram gerados durante centenas de milhões de anos, a emissão de gases tóxicos, a poluição das águas e o desmatamento das florestas, tem direcionado o planeta para o caminho de mais uma extinção em massa da espécie humana (Crutzen; Stoermer, 2000, p. 17).

⁴⁷ <https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/noticias/fundo-amazonia-volta-e-aprova-prioridade-para-yanomamis>
Acesso em: 10/07/2023.

⁴⁸ Sobre questões que permeiam o Antropoceno ler o livro “Há mundo por vir” (2014), de Eduardo Viveiros de Castro e Debora Danowski.

Bruno Latour ao refletir acerca da ideia do Antropoceno aponta que o termo traz uma carga diversa, sendo uma mistura de elementos filosóficos, teológicos, geológicos e das ciências sociais (Latour, 2014, p. 13). Para o antropólogo, a ideia de que vivemos no Antropoceno ainda é nebulosa e segue em discussão por causa de uma falsa noção de que existem dois lados no discurso sobre as questões climáticas: o da ciência e o da política. O discurso de que a ciência é responsável pelos elementos incontrolláveis, aqueles tradicionalmente posicionados enquanto naturais, e que a política deve se ater aos elementos construídos, consequentemente a cultura, coloca em discussão a existência ou não da crise climática e ambiental.

A ideia de que existem discursos opostos e narrativas inconciliáveis não é exclusividade da discussão entre ciência e política enquanto esferas distintas. No primeiro capítulo deste trabalho mostrei como as cosmovisões indígenas e não indígenas são radicalmente opostas. As concepções acerca do mundo se diferem de tal forma que podemos ousar dizer que se tratam de dois mundos diferentes. A forma multinaturalista que predomina no pensamento indígena direciona o olhar para um mundo onde tudo é imanente, onde os sujeitos que habitam são dotados da mesma capacidade humana.

Philippe Descola, em sua palestra “Outras naturezas, outras culturas” (2016), aponta o estranhamento que lhe causou a convivência com os indígenas da etnia Achuar, que habitam a Floresta Amazônica no espaço compreendido entre a fronteira do Equador com o Peru. O autor descreve que os Achuar classificam seres humanos, grande parte das plantas e dos animais enquanto pertencentes a uma mesma espécie, considerando que todos esses sujeitos são dotados da mesma capacidade de raciocínio, sentimento e comunicação que os seres humanos; para eles “a humanidade é moral, repousa sobre a ideia que fazem de si próprios; não é uma humanidade física que repousaria sobre a aparência que têm aos olhos dos outros” (Descola, 2016, p. 13). Nesse sentido, Descola nos mostra que, enquanto os ocidentais multiculturalistas estão sofrendo com uma crise climática-ambiental gerada pelo colapso do sistema político-econômico predominante nesses espaços, os povos indígenas, comumente posicionados enquanto primitivos, foram capazes de fazer sobreviver um sistema de crenças que amenizou os impactos de destruição do modo de vida ocidental, preservando em suas terras elementos que foram extintos dos territórios não indígenas:

Isso dito, apesar desses desastres ecológicos, é preciso reconhecer que, ao manter relações de cumplicidade e de interdependência com os habitantes não humanos do mundo, diversas civilizações que por muito tempo chamamos de “primitivas” (o termo não é muito correto) souberam evitar essa pilhagem inconsequente do planeta a que os ocidentais se entregaram a partir do século XIX. Quem sabe essas

civilizações possam nos indicar uma saída para o impasse no qual nos encontramos agora. (Descola, 2016, p. 25).

A última frase da citação anterior é um bom exemplo da romantização que existe no pensamento de muitas pessoas não indígenas: a de que a salvação do planeta está nas mãos dos povos indígenas. O discurso de que devemos ouvir essa parcela da população que sempre foi colocada à margem, dando a devida atenção aos seus ensinamentos somente a fim de salvar o planeta da destruição causada pela parcela dominante da população me parece algo extremamente egoísta. Só vamos considerar a autenticidade do pensamento indígena a partir do desastre em que se mostrou o pensamento ocidental? Após séculos de destruição massiva e intensas tentativas de exterminar os povos indígenas, agora eles nos são úteis, uma vez que apenas a parte dos seus territórios que não foram invadidas por não indígenas permanecem conservados e exalando vida? É nesse contexto, do que penso ser um desespero ocidental, onde as sociedades não indígenas, que durante anos se gabaram da sua grande capacidade de desenvolvimento frente às sociedades “primitivas”, agora recorrem a essas mesmas sociedades em busca de ajuda para reverter o cenário catastrófico em que elas colocaram o Planeta Terra e todos os seus habitantes.

Durante toda a minha pesquisa pude perceber que as cosmovisões indígenas e não indígenas tratam de mundos diferentes, apesar de fisicamente se referirem ao mesmo universo. São formas inconciliáveis de se viver. Não é possível manter o sistema capitalista de produção, a ideia de acúmulo e o consumo desenfreado, ao lado das concepções indígenas que pregam o respeito a todas as formas de vida que habitam o planeta. A concepção de humanidade que predomina no pensamento ocidental, como apontado por Ailton Krenak e mostrada nos capítulos anteriores deste trabalho, é demasiado limitada frente à ideia de humanidade que permeia o pensamento indígena. Ao compreender os humanos, os animais e as plantas enquanto sujeitos dotados de humanidade, os indígenas impõem um respeito mútuo a todas as espécies, respeito esse que não encontra espaço na visão de vida não indígena, onde tudo o que não seja humano pode ser compreendido enquanto um recurso a ser explorado até que deixe de existir.

Ao longo dos anos pudemos perceber o esforço dos povos indígenas no Brasil para conquistar o seu espaço nas narrativas oficiais do país. Se para defender as suas narrativas e poder viver em paz fosse preciso falar na língua dos brancos, nas línguas dos brancos eles falaram. Não é sobre querer virar branco, é sobre se fazer entender frente a uma sociedade que tentou de diversas formas exterminá-los. A luta é pela sobrevivência:

Hoje, é verdade, eu continuo escondendo meu pênis numa bermuda. É um hábito que adquiri com a gente de *Teosi*, quando era pequeno. Também é verdade que conheço um pouco a língua dos brancos. Porém, imito-a de maneira desajeitada, apenas quando vou à cidade ou para conversar com eles na floresta. Então, como antigamente, me esforço para fazer como papagaio, na tentativa de me fazer compreender. Mas assim que fico só entre os meus, minha boca se fecha para essas palavras estranhas. Elas fogem para longe de meu pensamento, minha língua endurece e não pode mais pronunciá-las. A mente dos rapazes que querem virar brancos está cheia de fumaça! (...) Nunca vou querer deixar de imitar nossos antepassados, pois esse é nosso verdadeiro modo de ficar sábio. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 290).

Ailton Krenak aponta que desde o período da colonização a relação entre indígenas e o discurso oficial do Brasil foi conturbada. Os discursos inconciliáveis entre os povos indígenas e os colonizadores europeus sobre a forma de lidar com o planeta culminou em uma disputa onde, infelizmente, os povos indígenas levaram a pior, sendo massacrados e reduzidos a uma pequena parcela da população. Há mais de quinhentos anos os indígenas lutam pelo simples direito de sobreviver à sua maneira. O autor aponta que desde o século XVI até os dias atuais o esforço dos governantes, de maneira geral, nunca esteve em reconhecer as formas de viver indígena, mas em destruí-las em prol de uma integração a uma forma de se viver que leva a natureza à exaustão (Krenak, 2019, p. 41). Desde então os indígenas resistem.

A volta das atenções para as questões ecológicas resultaram em uma maior atenção para os discursos de sociedades alternativas às sociedades dominantes. É neste momento que a narrativa dos colonizadores sobre os colonizados sofre uma alteração. No caso específico dos povos indígenas, o teor do discurso majoritário é transferido da ideia de preguiçosos para os salvadores. Em todos os casos há uma romantização do ideal gerado sobre os povos indígenas, romantização essa que impede os não indígenas de ouvir, de fato, o que os indígenas estão dizendo.

Representantes de diversos países se reuniram pela primeira vez em 1972 para debater as questões climáticas. A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, ficou conhecida como a Conferência de Estocolmo, cidade sueca que sediou o encontro. Encontrando relutância de adesão às discussões, a principal conclusão da Conferência foi a de que o aumento populacional era o fator central do desequilíbrio ambiental. Nesse sentido, representantes de países desenvolvidos apontaram que o alto índice de natalidade encontrado nas populações mais pobres era um dos motivos que deveriam ser combatidos, concluindo que o modelo exemplar para reverter o quadro climático seria a adoção dos padrões de consumo vigentes nos Estados Unidos (Dias, 2017, p. 10). Em 1983 criou-se a Comissão

Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD), que deu origem ao Relatório Brundtland, onde, pela primeira vez, foram publicados princípios de desenvolvimento sustentável, pensando nas dimensões econômicas e ecológicas enquanto esferas interligadas.

O sistema de produção e consumo capitalista chegou a um nível de colapso onde a única forma de uma possível resolução do problema é a alteração das formas de produzir e de consumir que predominam no mundo. Em direção a esse sentido, podemos perceber um movimento de ecologização que tem tomado força em grande parte dos países desenvolvidos nos últimos anos. A busca pelo desenvolvimento sustentável, a utilização das chamadas fontes limpas de energia, bem como as tentativas de salvar as florestas que ainda restam ao redor do mundo têm sido pautas de encontros internacionais que discutem as mudanças climáticas e os impactos do ser humano no meio ambiente. Tudo isso se resume a uma tentativa de adiar o fim do mundo, em referência às palavras de Ailton Krenak. Entretanto, o próprio autor nos alerta que:

Para os povos que receberam aquela visita (dos europeus) e morreram, o fim do mundo foi no século XVI. (...) Assim como nós estamos hoje vivendo o desastre do nosso tempo, ao qual algumas seletas pessoas chamam de Antropoceno. A grande maioria de nós está chamando de caos social, desgoverno geral, perda de qualidade no cotidiano, nas relações, e estamos todos jogados nesse abismo (Krenak, 2019, p. 72).

Chegamos a um ponto em que as grandes associações internacionais começaram a perceber e admitir o colapso que a humanidade está causando no planeta. Há um grande movimento de busca por formas de vida alternativas às formas que foram predominantes nos últimos séculos, e essa busca está sendo realizada nas sociedades que sempre foram colocadas às margens e posicionadas enquanto primitivas e pouco desenvolvidas frente ao modo de vida ocidental. Entretanto, apesar de todo esse crescente movimento em prol da conservação do planeta, há uma parcela considerável de pessoas que fazem o movimento contrário e lutam bravamente para acelerar a destruição do planeta e de todas as formas alternativas aos princípios capitalistas. No Brasil, tivemos um exemplo desse movimento nos últimos anos onde órgãos do governo se esforçaram para ampliar o acesso ao desmatamento, à mineração, aos grandes latifúndios e à criação de gado que, como consequência, resultou no genocídio de populações indígenas, como foi o caso dos Yanomami.

Ainda há um longo caminho a ser percorrido para que os povos indígenas no Brasil sejam reconhecidos enquanto parcela atuante na população brasileira, e que suas formas de

conhecimento sejam respeitadas e legitimadas. Todavia, não podemos ignorar as vitórias conquistadas por esses povos nos últimos anos através de uma luta incansável travada pelos indígenas frente, principalmente, a órgãos do governo que detém o poder de auxiliá-los. O retorno das demarcações de terras indígenas, o aumento da representação indígena em órgãos do legislativo e do executivo, o número crescente de indígenas no ensino superior no Brasil, e tantas outras conquistas podem ser apenas o início de um novo capítulo na história do país, um capítulo onde contaremos que fomos capazes de evitar a queda do céu e adiar o fim do mundo.

Considerações finais

No decorrer desta pesquisa tivemos acesso às palavras dadas diretamente por vários indígenas como Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Linda Smith, Rafael Xukuru, Julie Dorrico. Todas essas palavras chegaram até nós através de um modo tradicionalmente não indígena de acesso ao conhecimento: palavras escritas. As leituras que realizei de escritos disponibilizados por esses autores nos mostram que ainda existe um grande universo de conhecimento a ser explorado e absorvido pela população não indígena. As cosmovisões dos povos originários têm muito a contribuir para alterar o modo de pensar que dominou o mundo nos últimos séculos. Ao observarmos os acontecimentos das últimas décadas e o esforço de organizações internacionais para diminuir os impactos do ser humano no Planeta Terra, podemos concluir que tanto os sujeitos, quanto o planeta em si, se encontram em um estado de adoecimento causado pelas formas ocidentais de conduzir a vida. É necessário que mude.

Durante muito tempo as únicas maneiras de se acessar o conhecimento dos povos indígenas era 1) indo até uma aldeia ou 2) através de estudos promovidos por pesquisadores não indígenas. A consolidação de pesquisadores indígenas que vem acontecendo nas últimas décadas significa um grande avanço para as ciências, considerando que o acesso a palavras vindas diretamente da fonte nos fornece uma perspectiva mais próxima ao pensamento original, sem interferências de conclusões obtidas por não indígenas. Entretanto, perceber a inserção de povos indígenas nos moldes científicos ocidentais como um avanço, a meu ver, é uma atitude atravessada por um caráter egoísta, uma vez que para essa inserção acontecer, os povos indígenas precisaram, em certa medida, de abrir mão de suas metodologias a fim de se encaixar em um parâmetro solicitado pela academia ocidental. Nesse sentido, é como se as suas metodologias, geralmente ligadas à oralidade, ainda não fossem suficientemente legítimas para serem consideradas enquanto, de fato, conhecimento.

O contato de indígenas com não indígenas culmina em uma troca de saberes, fato que contribui para que os povos originários tenham acesso e se expressem de formas distintas das suas maneiras tradicionais, como é o caso da transformação da oralidade para a escrita. Durante o livro *A queda do céu*, o xamã Yanomami Davi Kopenawa narra, em diversos momentos, o contato com não indígenas que chegavam, geralmente sem aviso prévio, em suas aldeias. As interações mais constantes eram com mineradores, madeireiros, missionários e etnógrafos. Bruce Albert, co-autor do livro em questão, é um exemplo dessa interação: o antropólogo francês se instalou, entre idas e vindas, durante mais de três décadas nas aldeias Yanomami a fim de pesquisar o cotidiano dos indígenas dessa etnia. Diferentemente de outros não indígenas, Albert conseguiu estabelecer uma relação respeitosa com os Yanomami, o suficiente para ser escolhido pelo xamã como autor responsável para transcrever os ensinamentos oralizados e transformá-lo em livro.

Todavia, infelizmente, o contato respeitoso entre indígenas e não indígenas é mais uma exceção do que uma regra. Durante a pesquisa apresentada neste texto, pudemos perceber como o contato interétnico é atravessado por diversas formas de violência. O período da colonização no Brasil, onde ocorreram os primeiros contatos documentados entre indígenas e não indígenas, teve como principal marca a violência contra as cosmovisões dos povos originários. Os europeus que chegavam em território brasileiro se utilizavam de diversas medidas para destruir as culturas indígenas e fazer com que os povos nativos aderissem aos seus costumes. O etnocídio promovido pelos colonizadores resultou em uma perda gigante da riqueza das culturas indígenas no Brasil: nos últimos quinhentos anos, desde a chegada dos colonizadores, tivemos uma diminuição expressiva no número de etnias encontradas no país, passando de algo em torno de mil etnias para pouco mais de trezentas que ainda resistem nos dias atuais.

Neste trabalho busquei mostrar que uma das formas muito comuns de violência que buscava destruir as práticas culturais indígenas estava ligada às ações religiosas. Quando Davi Kopenawa relata a chegada de missionários evangélicos nas aldeias Yanomami, ficam nítidas as ações violentas promovidas pelos não indígenas que chegaram até as terras indígenas e buscaram impor as suas crenças sob os Yanomami. O xamã relata como o discurso do que ele chama como a “gente de *Teosi*” era ameaçador: a todo momento os missionários faziam duras investidas contra o modo de vida Yanomami a fim de que suas crenças fossem abandonadas e substituídas pelo modo de vida cristão. As ações dos missionários eram tão violentas que Kopenawa relata o sentimento de temor frente às supostas palavras de *Teosi*, uma vez que a sua descrição passava pela ideia de um ser extremamente punitivista. Os Yanomami estavam

acostumados com as palavras de *Omama*, o bom demiurgo, que criou o universo e ensinou as coisas boas da vida. Dessa forma, rapidamente, pela violência das palavras dos missionários, os Yanomami associaram *Teosi* à *Yoasi*, o irmão mau de *Omama*, responsável pela introdução da morte em nosso sopro de vida.

Atualmente os indígenas seguem dividindo espaço com missionários religiosos que atuam em suas aldeias. Organizações como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME) e o Comin (Conselho de Missão entre os Índios) são exemplos de ações missionárias que atuam ativamente junto aos povos indígenas no Brasil. Além das ações que, de uma forma ou de outra, buscam a conversão, essas organizações atuam ofertando suporte necessário e, como no caso do CIMI, realizando pesquisas e fornecendo informações acerca do cotidiano dos indígenas nas aldeias. Como mostrado nos capítulos anteriores, este último produz anualmente o Relatório da Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil.

Com uma atuação mais ligada ao proselitismo religioso, temos a Missão Novas Tribos do Brasil (MNT). Essa organização teve um espaço crescente junto às aldeias do Vale do Javari (AM), principalmente entre os anos de 2018 e 2022, durante o período do governo do ex-presidente Jair Bolsonaro. O referido presidente foi responsável por nomear um dos representantes da MNT, Ricardo Lopes Dias, como chefe da Coordenação Geral para Índios Isolados e de Recente Contato, da Funai. A atuação dos missionários da MNT desagradou os indígenas da região, que se uniram através da União dos Povos Indígenas do Vale do Javari (Univaja) e solicitaram, através de uma ação civil pública, o impedimento das ações da MNT em suas terras.

No decorrer desta pesquisa pudemos ver que nem só de organizações vinculadas à instituições religiosas vêm a violência do contato interétnico: os povos indígenas também sofrem com as ações dos governos. Em diversos momentos deste texto busquei mostrar como as ações políticas interferem no cotidiano dos povos indígenas no Brasil. Durante anos eles tiveram a sua existência violentada no sentido de que os governos atuaram através de um ideal de integração que buscava apagar as tradições indígenas sob o argumento de inseri-los mais ativamente na sociedade brasileira. Em 1910 a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) buscou modificar as construções e as formas de trabalho que eram predominantes nas aldeias. Até a promulgação da Constituição Federal de 1988, as palavras de ordem quando órgãos do governo se referiam aos povos indígenas era civilização, pacificação e integração, o que mostrava a completa desconsideração pelos conhecimentos indígenas e suas formas de viver.

Em 1970, durante o auge do ideal de integração, Davi Kopenawa foi trabalhar com os brancos da Funai. O contexto estava ligado à decisão do então presidente do Brasil, General Médici, que acabara de criar o Plano de Integração Nacional. A principal medida desse plano era a abertura da Perimetral Norte, uma estrada que atravessaria a Floresta Amazônica, facilitando o acesso de não indígenas às terras indígenas e a consequente exploração do território. A construção da rodovia foi abandonada seis anos depois por falta de recursos financeiros. Entretanto, os impactos negativos da construção da Perimetral Norte são sentidos até hoje pelas etnias que foram diretamente afetadas pelas obras. A Comissão Nacional da Verdade (CNV), órgão responsável pelas investigações acerca das violações de direitos praticadas por agentes do Estado durante o período da ditadura militar no Brasil, esteve em contato com indígenas Yanomami a fim de coletar relatos dos sobreviventes que foram diretamente afetados pelas epidemias e as demais violências sofridas durante o período de construção da rodovia⁴⁹. Davi Kopenawa, um sobrevivente desse período, apresenta relatos detalhados do que a sua memória lhe permite lembrar acerca deste período. O xamã foi acometido por severas crises de tuberculose que o levou à internação. Após recuperar, parcialmente, a sua saúde, o indígena teve os seus serviços dispensados e retornou a sua aldeia.

Como mostrado no segundo capítulo deste trabalho, os povos indígenas ainda sofrem com ações dos governos. Nos últimos sete anos, durante os governos de Michel Temer e, posteriormente, Jair Bolsonaro, nenhuma Terra Indígena foi demarcada, e diversas ações, como o Projeto de Lei 191/20, foram tomadas a fim de facilitar a exploração de recursos em Terras Indígenas já demarcadas. O resultado dessas ações resultou no aumento expressivo do número de garimpeiros que invadiram a Terra Indígena Yanomami em busca do ouro: entre 2010 e 2020 houve um aumento de 400% do número de garimpeiros em território indígena no Brasil, de acordo com dossiê apresentado em 2023 pela Aliança em Defesa dos Territórios.

Quando entrei em contato com esses dados, pude concluir que entender que existem outras formas de se enxergar o mundo e respeitá-las enquanto igualmente legítimas é um primeiro passo para deixarmos de violentar os povos indígenas. Viveiros de Castro, ao falar sobre a necessidade de compreendermos o pensamento do outro, atenta que esse movimento de compreensão deve ser feito com o objetivo de deformar e subverter o pensamento do pesquisador. Penso que a saída que nós, na condição de não indígenas, podemos ter para

49

<https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/comissao-nacional-da-verdade-visita-terra-indigena-ti-yanomami> Acesso em: 25/07/2023.

amenizar as violências que nós ainda cometemos contra os povos indígenas está diretamente ligada a ideia de compreender de fato a forma como estes enxergam seus mundos. As pesquisas realizadas acerca das cosmovisões indígenas, portanto, devem ser preenchidas pelo teor de mudança, não dos dispositivos conceituais dos sujeitos pesquisados, mas dos nossos conceitos.

Em um mundo ideal, os povos indígenas não precisariam se esforçar para colocar as suas narrativas dentro dos parâmetros ocidentais a fim de que fossem aceitos. Entretanto, sabemos que, na realidade, ainda estamos longe de alcançar esse feito. E tendo consciência disso, os povos originários estão se esforçando para ocupar lugares que tradicionalmente pertenciam aos povos não indígenas. É crescente a participação de indígenas em Universidades, em cargos políticos, e nas mídias. Sem deixar de lado as suas narrativas tradicionais, os indígenas estão traduzindo-as para as linguagens não indígenas a fim de serem ouvidos.

Nas últimas décadas, pudemos perceber mudanças significativas nas metodologias adotadas pelas ciências humanas nas pesquisas que dizem respeito a modos de conhecimentos que fogem aos parâmetros ocidentais. A inauguração da antropologia simétrica e a proposta da virada ontológica com autores como Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour e Roy Wagner, representou um salto na maneira como as pesquisas com os povos indígenas são conduzidas por pesquisadores não indígenas. A principal premissa que rege a virada ontológica de reconhecer que os pesquisadores pesquisam cultura através de cultura foi um ponto fundamental para essa mudança. Viveiros de Castro, ao analisar a transformação da antropologia tradicional para a antropologia simétrica, aponta que houve a substituição do que ele chamou como a vantagem epistemológica pela premissa da equivocidade controlada.

Na antropologia tradicional, segundo Viveiros de Castro, os antropólogos assumiam a postura de que o seu conhecimento era mais legítimo do que o conhecimento das sociedades em estudo. Essa postura era baseada pelo que o autor denominou como sendo a vantagem epistemológica, conceito desenvolvido no primeiro capítulo desta dissertação. Em resumo, a vantagem epistemológica pressupõe que somente o conhecimento do antropólogo é munido de um caráter reflexivo, isto é, o pesquisador, teoricamente, teria consciência das interferências culturais em seus pensamentos, o que lhe confere a capacidade de adotar uma postura de neutralidade frente aos demais conceitos. Aos indivíduos pesquisados, por outro lado, restaria a ideia de que o seu pensamento é inato, isto é, eles não teriam consciência de que a sua cosmovisão é moldada em cima de parâmetros culturais.

Essa premissa da vantagem epistemológica caiu por terra quando os pesquisadores assumiram que todo pensamento é forjado em cima de um parâmetro cultural, e que a neutralidade em um pensamento científico é inalcançável por este mesmo motivo: estamos todos imersos em uma realidade cultural. Sendo assim, Viveiros de Castro propõe a premissa da equivocidade controlada. Ainda no primeiro capítulo desta dissertação, mostrei o que é a ideia da equivocidade controlada. Em síntese, Viveiros de Castro descreve que o pesquisador, ao tomar consciência da sua posição enquanto sujeito imerso em uma cultura, também deve se tornar consciente de que a sua pesquisa, portanto, será composta por equívocos oriundos do choque entre as culturas. Por vezes, termos semelhantes podem ser encontrados tanto na cultura do pesquisador quanto na cultura do pesquisado, mas nem sempre eles irão apontar para a mesma significância. É sobre assumir os equívocos que podem ser causados por essa diferença que se trata a equivocidade controlada: não é sobre falsear informações, mas sobre admitir que alguma parte de sua pesquisa pode conter informações que destoam um pouco da realidade, em virtude da distância entre as culturas.

É partindo dessa necessidade de compreender o pensamento do outro para cessar as violências, e da noção de que o outro do outro é sempre outro, que podemos acionar o perspectivismo ameríndio como uma ferramenta epistemológica útil para compreendermos o pensamento indígena e suas relações com os não indígenas. O perspectivismo ameríndio é uma síntese teórica formulada pelos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima nos anos finais do século XX. Como vimos, o fio condutor dessa teoria está no fato de que o ponto de vista de indígenas e não indígenas sobre o mundo são diferentes. Com o foco voltado para os povos indígenas da América do Sul, principalmente da região amazônica, a principal contribuição do perspectivismo ameríndio é a inauguração da ideia de multinaturalismo. Deslocando a atenção de questões epistemológicas e partindo de questionamentos voltados para a ontologia, Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima reformulam conceitos presentes na antropologia a fim de deformá-los e, dessa forma, ampliar suas significações.

De forma pedagógica, os autores trazem novas propostas sempre em diálogo com termos já consolidados dentro da antropologia. O conceito de multinaturalismo, por exemplo, vem em diálogo com o conceito de multiculturalismo. O perspectivismo ameríndio nos mostra que a forma como as sociedades indígenas e não indígenas se organizam são, grosso modo, opostas. Enquanto as sociedades ocidentalizadas são pautadas pelo multiculturalismo, isto é, pela noção de os seres que habitam o universo partem de uma mesma natureza, diferenciando-se pela capacidade de construir cultura, as sociedades indígenas são orientadas

pelo multinaturalismo, que seria a percepção de que a cultura, ou seja, a forma de organização social é comum a todos os seres, e o fator diferenciante seria a sua origem, a sua natureza. Essa distinção ontológica pode ser a razão para todas as diferenças que existem entre o pensamento indígena e o pensamento não indígena, uma vez que elas definem as formas como ambos irão perceber o mundo ao seu redor.

O olhar multinaturalista é capaz de assumir que todos os sujeitos que habitam o mundo, sejam eles animais, plantas, rios ou pedras, são dotados de um fator humanidade, por mais que esse fator humanidade não seja visível aos nossos olhos em condições normais. Sendo assim, o trato dos povos indígenas para com todos os seres que compõem o planeta se dá de uma forma claramente mais respeitosa do que a maneira como os povos não indígenas o fazem. Se os não indígenas estão entrando no discurso ecológico e lutando em defesa do desenvolvimento sustentável, é porque na base dessa luta o principal argumento é o de que precisamos frear a exploração dos chamados recursos naturais para que eles não se esgotem. Os povos indígenas não percebem a natureza enquanto recurso a ser explorado. Se eles preservam a chamada natureza é porque enxergam nela um outro sujeito que merece tanto respeito quanto um membro de sua família.

O apelo de Ailton Krenak e Davi Kopenawa em seus livros é para que os não indígenas possam expandir os limites do que eles consideram ser a humanidade. Para os indígenas, em termos propostos pelo perspectivismo ameríndio, o olhar multinaturalista compreende que todos os seres possuem o fator humanidade em si, sendo a categoria do “eu” sempre humana. Em condições normais, não somos capazes de enxergar outras espécies enquanto humanas, mas o fato de nós não enxergarmos não anula o fato de que aqueles seres estão enxergando a si mesmos enquanto humanos. Nesse sentido, podemos perceber que os indígenas lidam com os seres que habitam o mundo de maneira semelhante, aplicando o mesmo grau de importância a todas as espécies. Eu vejo no perspectivismo ameríndio, e na sua proposta de deformação dos dispositivos conceituais do pesquisador, uma possibilidade de realizarmos o exercício de tentar alargar a nossa perspectiva acerca do que é humano e, por fim, nos aproximarmos da proposta de Ailton Krenak de ampliar o nosso conceito de humanidade para além dos humanos contidos na cartilha dos direitos humanos. Quem sabe assim iremos conseguir, enfim, compreender de fato os ensinamentos que Davi Kopenawa nos oferece em seu livro para podermos evitar que o céu desabe novamente sob nossas cabeças.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. **O espírito da floresta: A luta pelo nosso futuro** [tradução Rosa Freire d'Aguiar] - 1ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

_____. **O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza.** Série antropologia. Brasília: 1995.

BUZATTO, Cleber C. **Paralisação das demarcações, discursos racistas e decisões judiciais fundamentalistas: um rastro de violências contra os povos indígenas.** In: Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil. Brasília: CIMI, 2014.

CHAPARRO, Yan Leite; HARA, Joaquim Adiala; MACIEL, Josemar de Campos. **Uma conversa sobre atravessamentos e pacificações Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu sobre a invenção branca de desenvolvimento.** Revista Ñanduty, [S.L.], v. 7, n. 10, p. 217-232, 30 ago. 2019. Universidade Federal de Grande Dourados.

COCCIA, Emanuele. Prefácio. In: ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **O espírito da floresta** [tradução Rosa Freire d'Aguiar]. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. "The Anthropocene". **Global Change Newsletter**, n. 41, p. 17-18, 2000.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas.** São Paulo: Editora 34, 2016.

DORRICO, Julie. **A queda do céu e o pluriverso yanomami: ancestralidade, território e educação.** Revista Opinião Filosófica, [S.L.], v. 9, n. 2, p. 62-86, 3 fev. 2019. Fundação Fenix

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **Geographia**, Rio Grande do Sul, v. 17, n. , p. 19-46, 2007.

INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

KOPENAWA, D. ; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami.** [tradução Beatriz Perrone-Moisés]. - Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro - 1ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2015

KRENAK, Aliton. **A vida não é útil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **Futuro ancestral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOURETTE, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LIMA, Tânia Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S.L.], v. 14, n. 40, p. 43-52, jun. 1999. FapUNIFESP (SciELO).

_____. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, vol.2, no.2. Rio de Janeiro, out. 1996.

_____. Tânia Stolze, **Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e a perspectiva**, São Paulo, UNESP, 2005.

MACHADO, Ana Maria. **Xawara: rastros da Covid-19 na Terra Indígena Yanomami e a omissão do Estado**. São Paulo: Instituto socioambiental, 2020.

MATOS, J. C. M. **A questão da razão como elemento distintivo entre homem e animal**. Filosofia Unisinos, 12(1):48-55, jan/apr 2011.

MOLINA, Luisa Pontes. **Terra rasgada: como avança o garimpo na Amazônia brasileira**. Brasília: Aliança em defesa dos territórios, 2023.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. **Mana**, [S.L.], v. 20, n. 1, p. 125-161, abr. 2014. FapUNIFESP (SciELO).

_____. **Uma etnologia dos índios misturados**. *Mana*, [S.L.], v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998. FapUNIFESP (SciELO)

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez. 2010.

SEGATO, Rita. **Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da Antropologia frente ao sagrado**. *Religião e sociedade*, n. 16/1-2, 1992, p. 114-135.

SIMÕES, Maria Cecília. Entre inculturação e libertação. *Interações*, v. 14, n. 26, p. 376-394, 30 dez. 2019.

_____. **Missão e Militância: identidade e mediação cultural na pastoral indigenista**. Juiz de Fora: Editora Ufff, 2023.

SIMÕES, Maria Cecília; LOPES, Paulo Henrique. **Quando o corpo abre o mundo: provocações antropofágicas para a ciência da religião**. *Rever - Revista de Estudos da Religião*, [S.L.], v. 20, n. 1, p. 27-44, 24 jun. 2020. Portal de Revistas PUC SP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro. **Estudos Avançados**, [S.L.], v. 23, n. 67, p. 193-202, 2009. FapUNIFESP (SciELO).

_____. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2018.

_____. **O nativo relativo.** Mana, vol.8, no.1. Rio de Janeiro, abr. 2002.

_____. **Os pronomes cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio.** Mana, vol.2, no.2. Rio de Janeiro, out. 1996.

_____. **O recado da mata.** In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami. [tradução Beatriz Perrone-Moisés]. - Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro - 1ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.

_____. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena.** In: A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify 2002. p. 345-399.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SILVA, Marcelo Moura; ESTELLITA-LINS, Carlos. A xawara e os mortos: os yanomami, luto e luta na pandemia da covid-19. **Horizontes Antropológicos**, [S.L.], v. 27, n. 59, p. 267-285, abr. 2021. FapUNIFESP (SciELO)

SMITH, Linda T. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas** [tradução Roberto G. Barbosa]. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S.L.], n. 69, p. 442-464, 27 abr. 2018. Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA).

SZTUTMAN, Renato. Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de kopenawa e a proposta de stengers. **Mundo Amazônico**, [S.L.], v. 10, n. 1, p. 83-105, 1 jan. 2019. Universidad Nacional de Colombia.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura** [tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales]. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

XUCURU-KARIRI, Rafael; SILVA, Carlos Rafael da. Cartas indígenas ao presidente jair bolsonaro. **Políticas Sociais no Governo Bolsonaro**, [S.L.], p. 89-108, 1 jul. 2022. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO.