



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Marconi da Silva Felinto Júnior

Ya nomaimi!, ya temi xoa!
Sonho, tempo e catástrofe n'A queda do céu,
de Davi Kopenawa e Bruce Albert

Monografia apresentada ao Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção dos títulos de Licenciatura e Bacharelado em História.

Prof. Henrique Estrada Rodrigues
Orientador
Departamento de História

Rio de Janeiro, janeiro de 2025



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Marconi da Silva Felinto Júnior

Ya nomaimi!, ya temi xoa!
Sonho, tempo e catástrofe n'A queda do céu,
de Davi Kopenawa e Bruce Albert

Monografia apresentada ao Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Janeiro como requisito parcial para a obtenção dos títulos de Licenciatura e Bacharelado em História.

Prof. Henrique Estrada Rodrigues
Orientador
Departamento de História

Prof^a. Alyne de Castro Costa
Co-orientadora
Departamento de Filosofia

Prof. Rodrigo Turin
Leitor crítico
Departamento de História - UNIRIO

Agradecimentos

Esta monografia é resultado de cerca de 5 anos de graduação, iniciada em 2020.1. Odiei muitos momentos, amei outros tantos. Ao longo desses últimos anos, atravessados pela acentuação do colapso climático-político do planeta, por uma pandemia e uma crescente falta de perspectiva frente o futuro que, parece, nos aguarda em seus tons, pictóricos e sonoros, ameaçadores; ter, contudo, compartilhado momentos com pessoas queridas foi com certeza o melhor que poderia ter acontecido comigo. Faço desses agradecimentos uma lembrança a esse período da minha - *da nossa* - vida.

Agradeço, primeiramente, ao Cláudio e ao Igor, que fizeram das minhas perambulações pelo Departamento de História muito mais divertidas e animadas. Vocês significam muito para a vida burocrática-espiritual do quinto andar deste prédio com nome de padre (como quase tudo nessa universidade).

Agradeço aos professores do Departamento de História pela minha formação como historiador. Guardo com carinho aqueles encontros não só em sala de aula, mas também nos corredores e pilotis da PUC. Menciono com carinho e emoção, evocando esses encontros e conversas, os professores Eduardo Cardoso, Cris Alfagali, Marcos Veneu, Marcelo Jasmin. E, é claro, Henrique Estrada, orientador desta minha pesquisa, iniciada no período em que permaneci como voluntário de Iniciação Científica sob sua orientação.

Agradeço também ao Programa de Educação Tutorial (PET) História, e a Prof^a. Juçara Mello, coordenadora do programa ao longo dos quase três anos em que o integrei como bolsista. Manter contato com a proposta do PET sempre me lembrou o lugar do historiador-professor na minha formação. Aqui, pude também conhecer e estreitar amizades que hoje me são caras, e que desejo manter sem prazo definido para o seu término. Não é exagero quando digo, *aqui*, que amo vocês, Esther, Sabrina C., Marianna. E Júlia, que me acompanha e me suporta desde o início da graduação, obrigado especialmente por ter me ajudado nesta reta final de escrita da monografia.

Agradeço, *mutatis mutandis*, aos colegas que me suportaram no período em que convivemos na direção do Centro Acadêmico de História Ricardo Benzaquen.

Agradeço ao Terranias. Mais do que um grupo de pesquisa, acredito ser um espaço de amizade e de confluência de ideias. Latour e Antropoceno formaram essa amizade e admiração que nutro por vocês, Tobias, Lia e João V. Aqui, agradeço a Déborah Danowski, pessoa que admiro e me inspira, pelo carinho e pelos momentos de apoio e de trocas.

Agradeço ao *Terra e nós/CNPq*, que fez do meu último ano de graduação algo mais valoroso do que imaginava em um ano tão cheio de dificuldades. Anelise De Carli, Fernando Silva e Silva, André Araújo e, claro, Alyne Costa, obrigado pelos momentos de troca sempre enriquecedores para mim. Sem as aulas da Alyne, sempre com sua agitação alegre característica, possivelmente o tema desta monografia seria totalmente outro. Em suas aulas, entendi o que afinal era esse tal Antropoceno, descobri Davi Kopenawa, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro e muitos outros autores que hoje povoam o meu mundo. Só tenho a agradecer a vocês pelo espaço e pelo carinho. O *Campus* deu certo! :)

Agradeço ao Prof. Rodrigo Turin por ter aceitado ser o leitor crítico, mas também por ser uma inspiração para mim desde a primeira vez que o ouvi em plena pandemia falando sobre temporalidades e Antropoceno. Minha paixão pela teoria surgiu ali.

Agradeço às amigadas proporcionadas por quase cinco anos de vida pseudo-acadêmica: Wallace, Vitor, Bruna, Sabrina M., Matheus, João W., João S., Éter, Alessandra, Felipe, Giovana.

Agradeço também aos meus amigos e amigas de longa data. Os 12 casas: Rodrigo, André, Fellipe, Pedro, Marcos, Merhi, Thiago, Ives, Marlon, João. Com certeza, sem vocês e sem o nosso grupo, a vida seria muito mais sem graça e difícil de ser vivida. Rayssa, Juliane e Marie, *idem*. Obrigado pela nossa amizade.

Agradeço ao Lucas. Espero que saiba – e você já falou que sabe – o quão importante é a nossa amizade para mim. E ao Guilherme, nosso amigo herdeiro.

Agradeço a minha psicóloga, J., por sempre me ouvir.

Agradeço ao Eiichiro Oda, por estar vivo e ter feito vir à vida o *One Piece*.

Agradeço, por fim, à minha família. Agradeço por tudo que fizeram e fazem por mim. Espero um dia retribuir de forma tão significativa pelo que vocês são para mim. Mãe, Pai, - Jamile -, Voinha. Fausto. Com estas linhas quero dizer que amo vocês.

Resumo

O presente trabalho investiga, a partir da teoria da história e da teoria antropológica perspectivista, ensaiar uma leitura da obra *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Preocupa-se, nesse sentido, em fazer juz ao modo pelo qual a conceitualidade do mundo yanomami se constrói a partir dos conceitos de *utupë* e *xapiri pë*, próprios à Sobrenatureza de sua vida metafísica. O esforço central do trabalho, tomando este fundo teórico-filosófico como sua chave de leitura, está em vislumbrar o sonho enquanto *locus* privilegiado da produção de conhecimento, da temporalidade e da historicidade para os Yanomami. Por fim, ensaia-se a proposição da compreensão do sonho menos como expressão subjetiva do que enquanto condição meta-histórica e sociocomunitária do mundo yanomami.

Palavras-chave: Yanomami; sonho; Sobrenatureza; tempo; meta-história.

Sumário

Introdução	8
1. Um breve apanhado: a experiência moderna do tempo histórico	8
2. A virada geológica nas humanidades: o Antropoceno e a história	11
3. Um ensaio a partir d' <i>A queda do céu</i>	13
Capítulo 1 – Os caminhos espelhados: a ontoepistemologia yanomami	16
1.1. Perspectivismo e Sobrenatureza: sobre os conceitos de <i>utupë</i> e <i>xapiri pë</i>	16
1.2. <i>Mari tēhë</i> : o espaço-tempo do sonho, aprender e sentir com	22
Capítulo 2 – A queda do céu: a catástrofe yanomami	25
2.1. O onirismo de Davi Kopenawa	25
2.2. O acontecimento onírico como crítica	30
Conclusão	34
1. O sonho como condição meta-histórica yanomami	34
Anexos	37
Bibliografia	39

*Senhor libertai-nos do jogo perigoso da transparência
No fundo do mar da nossa alma não há corais nem búzios
Mas sufocado sonho
E não sabemos bem que coisa são os sonhos
Condutores silenciosos canto surdo
Que um dia subitamente emergem
No grande pátio liso dos desastres*

Sophia de Mello Breyner Andresen, *Da transparência*

Introdução

Nos últimos anos, a historiografia acadêmica vem lidando com algumas preocupações em relação a sua dependência, tanto teórica quanto metodológica, dos fundamentos da história moderna. É neste âmbito que a questão do tempo único, monocrônico e causal, aparece como um tema já consolidado entre os historiadores e historiadoras, por vezes como fundo meta-histórico de sua prática, mas também como foco de crítica às suas bases epistêmicas. Um exemplo pode ser visto no livro organizado pelo professor e historiador Marlon Salomon, *Heterocronias* (2018), que sugere uma pluralidade semântica e conceitual para a noção de tempo, ou melhor, das temporalidades diversas. Com efeito, reconhecer a heterocronia seria, conforme Salomon indica, compreender o outro (em seu próprio modo de ser e/ou de conhecimento) não somente no espaço, mas também na coetaneidade de temporalidades diversas. É essa a nossa preocupação aqui.

1. Um breve apanhado: a experiência moderna do tempo histórico

É na altura do século XVIII que o conceito moderno de história ganhou sua forma mais geral e corriqueira, aquela que reverberou nas filosofias da história que proliferaram ao longo do século XIX no Ocidente: passa-se a ter, cada vez mais frequentemente, a ideia de uma história linear, ordenada, causal, racional, progressiva e universal. Com efeito, no âmbito germânico e mais amplamente ocidental, nota-se na semântica político-filosófica, a passagem progressiva do conceito antigo para o conceito moderno de História (Arendt, 1972; Koselleck, 2006).

O conceito antigo de História, contido na fórmula ciceroniana *Historia Magistra Vitae* (História como Mestra da Vida), manteve-se restrito ao longo da Antiguidade até o início da Modernidade às esferas da vida moral e política dos homens. Sob essa fórmula, estava delimitada a compreensão de uma natureza humana que, se não imutável, permanecia num mesmo - se vale o pleonasma - espectro espiritual compartilhado entre gregos e romanos. Como derivação, o tempo mantinha-se ciclotológico, isto é, contido numa repetibilidade menos factual (em termos de acontecimentos) do que ética e política. É justamente por este traço que

a *Historia Magistra* se relaciona à dimensão pedagógica dos tempos históricos. Dito mais claramente, a história seria um apanhado de *episódios e relatos* (*Histories*, em alemão) exemplares que, precisamente por serem exemplos circunscritos a uma mesma natureza humana, deveriam ser seguidos (ou, de modo contrário, rechaçados)¹.

Com a modernidade, e sobretudo com o Século das Luzes, a conceito de História se modifica. A exemplaridade perde sua primazia na educação e na vida política dos príncipes e homens de estado, bem como - e sobretudo - o ciclologismo político-moral é levado ao segundo plano do entendimento esclarecido acerca do comportamento do tempo. Antes de tudo, nota-se, segundo Koselleck, como os sentidos das noções de acontecimento [*Geschehen/Ereignis*] e de relato [*Historie*] caminham gradativamente, na literatura germânica, para o compartilhamento de uma única e mesma palavra: *Geschichte*, ou História (Koselleck, pp. 41-60, 2006). Essa inflexão é indício do modo como os acontecimentos passam a ser compreendidos – destituídos, em parte, de seu caráter pedagógico – não mais como um mosaico de relatos exemplares à constituição do homem sagaz e virtuoso. Agora os acontecimentos – vale dizer, produzidos pela agência humana² – possuem o seu lugar no tempo, sendo o seu conjunto total a História que, não restrita ao que se passou, se abre, causal e radicalmente, ao futuro prenhe do novo e do desconhecido:

O futuro desse progresso é caracterizado por dois momentos: por um lado, pela aceleração com que se põe à nossa frente; por outro lado, pelo seu caráter desconhecido. Pois o tempo que se acelera em si mesmo isto é, a nossa própria história, abrevia os campos da experiência, rouba-lhes sua continuidade, pondo repetidamente em cena mais material desconhecido, de modo que mesmo o presente, frente à complexidade desse conteúdo desconhecido, escapa em direção ao não experimentável. (Koselleck, 2006, p. 36).

Ou, dito mais claramente,

Passado e futuro jamais coincidem, não apenas porque acontecimentos decorridos não podem se repetir. (...) Uma experiência acabada é tanto completa quanto passada, ao

¹ Acerca do *topos* da *Historia Magistra*, pode-se ler, com maior profundidade, no ensaio clássico de Hannah Arendt (1972), bem como em Koselleck (pp. 41-60, 2006).

² A referência aqui está no paradigma de Giambattista Vico (1668-1744), que buscou diferenciar, na sua *Ciência Nova*, a História Sagrada judaico-cristã, a Natureza e a História, propriamente humana. O movimento que completa a separação da História e a História Natural ocorre em fins do século XVIII, com os princípios da geologia e o estudo de fósseis. Justamente, na segunda metade do século do Esclarecimento, “[a] uniformidade potencial e a capacidade de repetição peculiar às histórias ligadas à natureza foram relegadas ao passado, a própria história foi reestruturada em forma de uma grandeza não natural, a respeito da qual não é mais possível filosofar como até então se fazia a respeito da Natureza. Natureza e história puderam desde então separar-se conceitualmente, e a prova disso é que exatamente nessas décadas o antigo ramo da *historia naturalis* foi excluído do complexo das ciências históricas (...)” (Koselleck, 2006, p. 54). Para o contexto em que Vico escreve, ver Rossi, 1992; para a relação entre História e Natureza, ver “Espaço e história”, in.: *Estratos do Tempo*, Koselleck, 2014.

passo que aquela que se realizará no futuro desfaz-se em uma infinidade de diferentes extensões temporais. (Koselleck, 2006, pp. 55-56).

A História como totalidade, a história em si, com a república das letras, desdobra o tempo no espaço, abarcando outras civilizações que não a europeia, tal como a China, elogiada por Voltaire, e os “selvagens” americanos, idealizados por Rousseau. A estrutura causal serve como o dispositivo lógico da atualização do dualismo entre gregos e bárbaros; agora, trata-se do selvagem e do civilizado, dispersos num contínuo evolutivo do primeiro ao segundo. Tal entendimento impregnava os utopismos e as filosofias da história dos séculos XVIII e XIX, em que a certeza do progresso era tomada como asseguradora da vitória moral e política dos *philosophes*³, abrindo-se ao planejamento racional dos homens letrados⁴.

A despeito do abandono da dimensão moralizante que o conceito moderno de história, em sua gestação, possuía, seus atributos temporais permaneceram no modo pelo qual a historiografia produzida ao longo do século XX se efetivou. Isto é, conservando a sua estrutura causal, reduzida à tripartição entre o passado, presente e futuro; em adição à primazia da facticidade em detrimento do ficcional, e o por isso menos real; à par da redução do histórico à agência humana, relegando o não-humano (natural) ao espectro da a-historicidade que, mais tarde, fora problematizada pela história ambiental e por historiadores como Fernand Braudel. Contudo, mesmo para esses autores, o tempo ainda permaneceu singular. Como assinala Marlon Salomon (2018), a historiografia produzida ao longo do século XX, marcada pela *Escola dos Annales*, paradigma da historiografia francesa, onde Braudel encabeçou a segunda geração entre os anos de 1940 e 1960, permaneceu dependente de um fundo estabilizador sobre o qual a desordem do mundo cultural e social, ou seja, humano, se desenrolava⁵. Havia, por certo, durações distintas a partir das quais

³ O *Zeitgeist* da modernidade simplificado sinopticamente acima aparece como um dos temas centrais de *Crítica e Crise*, Koselleck, 1999. Também pode ser visto no ensaio “Progresso e declínio...”, in.: *História de Conceitos*, 2020, do mesmo autor.

⁴ “Se o futuro da história moderna abre-se para o desconhecido e, ao mesmo tempo, torna-se planejável, então ele tem de ser planejado. A cada novo plano, introduz-se um novo elemento que não pode ser objeto da experiência” (Koselleck, 2006, p. 57.). A preponderância do tempo sobre o espaço foi lida por Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro como uma característica da modernidade, na qual a “natureza” e a “matéria” passaram a ser vistas apenas como um meio de realização transcendental (da Ciência, do Esclarecimento, das filosofias da história, etc.). Ver Viveiros de Castro; Danowski, 2020.

⁵ Um movimento paralelo pode ser visto na literatura e na geologia, como nos lembra o romancista e ensaísta indiano Amitav Ghosh. Localizado na passagem do século XVIII para o XIX, Ghosh chama atenção para a busca de um sentido de estabilização nesses dois campos. Na literatura, ligada ao surgimento do romance burguês no qual o fantástico e o imprevisível foram cada vez mais deixados de escanteio, em favor de um estilo formal que permaneceu como fórmula literária até o século XX, quando o modernismo e, depois, o pós-modernismo tenderam ao experimentalismo. Na geologia, primeiro aliada à teologia da História Sagrada e, depois, à racionalidade cientificista, as teorias catastrofistas da evolução da História Natural foram estigmatizadas como irrealistas e fantasiosas. Em ambos os casos, nota-se como a dimensão temporal assume o aspecto de um contínuo estabilizador da narrativa, seja natural, seja ficcional. Ver Ghosh, 2022.

poder-se-ia falar de eventos e pessoas particulares, ciclos econômicos ou longos períodos marcados pela geografia e pelo clima; ou, ainda, durações sociais distintas marcadas por classe, gênero, raça, etc. A multiplicação sugerida continuou, no entanto, referenciando o uno: o tempo linear e progressivo, não escapando de pelo menos uma das armadilhas da história moderna: a universalização do tempo único enquanto experiência compartilhada pela condição humana (Jasmin, 2010).

2. A virada geológica nas humanidades: o Antropoceno e a história

A necessidade de se pensar junto a outros mundos, a outras temporalidades, mesmo que num primeiro momento pareça uma questão “simplesmente” teórica⁶ e, por isso, relegada a um segundo plano das preocupações da historiografia acadêmica voltada ao arquivo, parece-nos figurar como algo a ser levado em consideração mais seriamente. Num contexto em que a Constituição Moderna do dualismo ontológico entre Natureza e Cultura encontra-se desestruturada sobretudo pelas repercussões filosóficas e antropológicas derivadas da inserção nas humanidades do tema do Antropoceno, a atenção para o que até então dizia-se ser a-histórico – a natureza, o não-humano – e para os mundos extra-modernos/não-ocidentais, sugere um meio de rearticulação da própria história enquanto disciplina⁷. Menos do que um retorno à tentativa de uma resposta única à catástrofe climático-político do Antropoceno, a nossa atenção está voltada às respostas divergentes possíveis a este acontecimento planetário (Chakrabarty, 2020; Maniglier, 2023).

O Antropoceno - conceito proposto pelo químico Paul Crutzen e pelo biólogo Eugene Stoermer para nomear uma nova época do planeta, marcada pela emergência da espécie humana entendida enquanto uma nova força geológica na história natural do planeta, abalou, como dito acima, a divisão moderna até então aparentemente intransponível entre as dimensões da Natureza e da Cultura. Com o artigo já clássico do historiador indiano Dipesh Chakrabarty (2013), a discussão voltada ao Antropoceno repercutiu mais amplamente nas ciências humanas. O seu trabalho posterior esteve preocupado em construir um terreno

⁶ “Sobre a indigência teórica da ciência da história”, in.: *Estratos do Tempo*, Koselleck, 2014.

⁷ Para um mapeamento geral das discussões que pululam sobre o Antropoceno nas humanidades, o ensaio de Jamie Lorimer (2015) continua pertinente. O artigo do professor e historiador Rodrigo Turin (2022) elucida e provoca algumas considerações sobre o lugar particular da história neste contexto, considerando as tendências que se colocam em relação ao futuro (e ao passado): técnico-prometeicas, nacionalistas, cosmopolíticas, etc. Ver, ainda, para a teoria da história, alguns direcionamentos e possibilidades da disciplina em Simon; Tamm; Domanska, 2021.

teórico possível para a história e as ciências humanas em um novo regime de historicidade que denominou de antropocênico ou planetário (2020)⁸. Neste sentido, distinguindo entre duas histórias, uma global e outra planetária, o historiador indiano insiste menos em suas diferenças do que na complementaridade em termos epistemológicos. Com efeito, se o Global circunscreveu a história até então contada do Capital, foi justamente a partir dela que o Planeta, ou a possibilidade de um regime de historicidade planetário, instaurou-se enquanto uma entidade visível. Precisamente,

O planetário paira sobre a nossa consciência cotidiana justamente porque a acentuação do global nos últimos setenta anos – sintetizada na expressão “a grande aceleração” - expandiu o domínio do planetário para os intelectuais humanistas. Até a distinção corriqueira entre fontes de energia renováveis e não renováveis faz referência constante, por inferência, a escalas temporais humanas e geológicas, às centenas de milhões de anos que o planeta levaria para renovar os combustíveis fósseis. (Chakrabarty, 2020, pp. 50-51).

Longe de ignorar o lugar das respostas extra-científicas e extra-modernas, a posição de Chakrabarty manifesta, no entanto, um apreço pelas proposições científicas no que concerne a capacidade de resolução frente à condição antropocênica do planeta. Atualiza-se, aqui, a fé na razão - a razão científica, lembrando em certa medida as esperanças universalizantes da razão ocidental. Nessa esteira, compreender, como o historiador indiano o faz, como *locus* privilegiado da intersecção das duas histórias pela via da Ciência do Sistema Terra (CST)⁹, parece reforçar esta perspectiva na qual o humano assume um lugar curiosamente “indiferente” em relação a uma totalidade científico-planetária (Latour; Chakrabarty, 2020). Ao contrário, o que nos interessa aqui está mais próximo à noção de unicidade divergente, ou de síntese disjuntiva: entender a Ciência do Sistema Terra como mais uma *variante* da unicidade, num sentido ontológico, da multiplicidade do *ser* da Terra (Maniglier, 2023). A dificuldade está em não tomar a CST como referência transcendente, pois mais verdadeira

⁸ A expressão “regime de historicidade”, utilizada por Chakrabarty em seu ensaio, remete à proposição do historiador François Hartog. Notemos que o esquematismo de Hartog, impõe certos limites a uma compreensão mais plural do tempo, na medida em que enrijece a experiência temporal à tripartição entre passado, presente e futuro, própria da historicidade moderna, modulada pela preponderância de uma ou outra dessas dimensões em diferentes épocas históricas. Ao evocá-la, Chakrabarty parece recair numa falta: preso à experiência do tempo histórico moderno, a imaginação histórica entendida como exercício especulativo é, de certa maneira, subtraída. Ver Hartog, 2021.

⁹ A Ciência do Sistema Terra, enquanto campo científico integrado das ciências climáticas, oceânicas, meteorológicas, etc., foi inaugurado na década de 1980. Consistindo num conjunto de disciplinas voltadas à compreensão da biogeoquímica terrestre, tornou-se um meio privilegiado de investigação integrada das mudanças climáticas. Sua “predecessora” um tanto mal quista pelos cientistas ortodoxos, foi a teoria de Gaia proposta por James Lovelock e outros cientistas com quem trabalhou ao longo das décadas de 1960 e 1970, sobretudo a bióloga Lynn Margulis. Para uma leitura dessa triangulação - Gaia, Antropoceno e CST -, ver a terceira e quarta conferências presentes em *Diante de Gaia*, Latour, 2020a.

dentro do constructo científico do conhecimento racional, posta em relação a uma gama de “representações”, seja pela bandeira da diversidade multicultural, seja pela compreensão dessas “representações” enquanto simples metáforas; persistindo neste movimento, estaríamos nos mantendo fiéis a uma estrutura colonial e etnocida do saber. (Maniglier, 2023; Clastres, 2004).

É na esteira desta mesma preocupação, da possibilidade de alternativas à sobrecodificação (Deleuze e Guattari, 1996) realizada pelo conhecimento e pelo tempo da modernidade, que busco, nos dois capítulos seguintes, indicar alguns caminhos que possam nos levar – ou nos obriguem – a lidar com formas de conhecer e de se relacionar com o tempo junto aos coletivos extra-modernos, não como uma “melhor” alternativa ao conhecimento científico, mas sim como modo relacional de compreensão da experiência contemporânea marcada pela catástrofe política e ecológica. Como avalia Patrice Maniglier, a Terra das ciências tanto quanto a terra-floresta *urihi a yanomami*, são *relata* de uma experiência comunicante¹⁰. Ideia que, de certa maneira, é reforçada por Kopenawa: “A terra dos primeiros brancos pode parecer muito distante da nossa, mas não devemos ter dúvida: trata-se da mesma e única terra.” (§3, p. 396)¹¹.

3. Um ensaio a partir d’*A queda do céu*

O que se segue, parte da leitura d’*A queda do céu*, obra escrita a quatro mãos - mas a múltiplas bocas e ouvidos - pelo líder indígena Davi Kopenawa Yanomami e o antropólogo francês Bruce Albert. Originalmente escrita a partir de entrevistas e conversas, majoritariamente em yanomami, que Albert e Kopenawa travaram ao longo dos anos de seu contato e amizade¹², sua publicação em francês (2010) se deu por essa característica comum ao trabalho etnográfico: a confluência de línguas na feitura de uma exposição de um pensamento coeso, mas não de todo correlato à lógica ocidental. Com efeito, a preocupação de Albert de manter o mais fielmente possível o pensamento, a lógica e a semântica marcadas pela oralidade de Kopenawa, já nos remete ao paradigma que *A queda do céu* significou para

¹⁰ “*Relata*” no sentido de partes de uma relação comunicante. Não constituem modos de falar de uma mesma coisa, um *isto* fácil de definir, mas sim modos de comunicar pela diferença. Ver Maniglier, 2023.

¹¹ As citações relativas ao nosso *corpus documental* serão feitas indicando parágrafo (de acordo com o capítulo) seguido de paginação.

¹² Em particular, as conversas gravadas que resultaram no material primário para o livro, começaram a ser registradas ao longo da década de 1990 e, mais tarde, nos primeiros anos da década de 2000.

literatura antropológica: o *pacto etnográfico* firmado por ambas as partes. A posição de Albert estava entre o agente objetificador, dotado da razão explicativa do que o Outro “representa”, e o “representante” político dos seus anfitriões e da empreitada que, vale ressaltar, fora iniciada a pedido do próprio Davi Kopenawa com o intuito de levar as palavras dos habitantes da floresta aos brancos, o “povo da mercadoria”. O pacto etnográfico - político, antropológico e filosófico - é colocado frente à questão de

(...) como conciliar um conhecimento não exotizante do mundo yanomami, uma sociologia do “desenvolvimento” amazônico que o cerca e uma reflexão acerca das implicações de minha presença de ator-observador nessa situação de colonização interna? A partir do caos perturbador dessa nova empreitada e através de meus esforços para lhe dar sentido, três imperativos indissociáveis do trabalho etnográfico começaram a se tornar claros. Em primeiro lugar, evidentemente, fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de meus anfitriões; em seguida, levar em conta com todo o rigor o contexto sociopolítico, local e global, com o qual sua sociedade está confrontada; e, por fim, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si. (§18, p. 520).

A razão científica e a condição política, na figura do antropólogo, leva ambos os sentidos da ideia de “representação”, “pela força das coisas”, a coincidirem, como pontua o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro no prefácio à edição brasileira de 2015 (p. 32).

Em termos de conteúdo, *A queda do céu* está dividido em 24 capítulos distribuídos em 3 partes temáticas maiores, além dos anexos, um extenso número de notas e o *Postscriptum* escrito pelo antropólogo francês. Interessa demarcar a amplitude da obra, tendo em vista a singularidade da dupla-autoria. Ao longo das 3 partes – *Devir outro*, *A fumaça do metal*, *A queda do céu* –, acompanhamos o relato de Davi Kopenawa, numa voz narrativa singular – e por vezes labiríntica –, numa gradação que nos leva da estrutura mítica da cosmologia yanomami, ao registro histórico-biográfico de Kopenawa e seu povo, como também à proposição da queda do céu, traduzida como uma catástrofe total: com a morte dos xamãs que sustentam o céu pela epidemia *xawara* dos brancos, a destruição da terra-floresta *urihi a* pelo desejo eufórico pelo minério, e o desaparecimento dos *xapiri pë*, os espíritos da floresta. Essa gradação, vale ressaltar, não ocorre linearmente, mas sim de forma entremeada, de maneira a entrelaçar indissociavelmente as dimensões histórico-empírica, mítica e onírica, mediadas pelo corpo e pela vida do xamã yanomami. Por sua vez, o registro antropológico aparece nas notas, anexos e no *Postscriptum* escritos por Bruce Albert, de forma a esclarecer datas e informações técnicas, bem como a traduzir a construção do pensamento de Kopenawa, indicando as inúmeras referências feitas aos mitos e as particularidades da língua yanomami.

Os dois capítulos seguintes estão preocupados em investigar, fazendo justiça à imaginação conceitual yanomami: (1) o modo pelo qual a conceitualidade do mundo yanomami se constrói a partir dos conceitos de *utupë* e dos espíritos *xapiri pë*, próprios à sua vida metafísica; (2) a partir de algumas passagens d'*A queda do céu*, o sonho enquanto *locus* privilegiado do conhecimento, da temporalidade e da historicidade para os Yanomami. Por fim, ensaia-se a proposição da compreensão do sonho menos como expressão subjetiva do que enquanto condição meta-histórica e sociocomunitária do mundo yanomami.

Capítulo 1 –

Os caminhos espelhados: a ontoepistemologia yanomami

1.1 - Perspectivismo e Sobrenatureza: sobre os conceitos de *utupë* e *xapiri pë*

O marco epistêmico e ontológico da Modernidade, aquilo que o filósofo francês Bruno Latour chamou de Constituição Moderna, definiu o dualismo entre o objeto de conhecimento (a *res extensa*, a matéria) e o sujeito que conhece (aquele que usufrui da *res cogitans*, o Homem racional). Com esse acontecimento, remetido à Revolução Científica, as dicotomias entre o conhecimento subjetivo e objetivo, pluralidade e unicidade, representações e realidade, opinião e verdade, natural e multicultural, foram postas frente ao parâmetro constitucional do que seria digno de ciência, e aquilo relegado ao representacional, isto é, a um solo mais frágil da certeza frente ao imperativo da objetividade factual. Precisamente, seria por essas dicotomias epistemológicas e ontológicas que a Constituição Moderna manter-se-ia em seu pedestal político e moral como eixo referencial do conhecimento purificado da realidade, em detrimento das crenças e fantasias dos povos não-civilizados, mais próximos do irracional. Em termos histórico-evolutivos, o jogo do dualismo ontológico fora compreendido pelo espírito racional moderno como a passagem da Natureza à Cultura, ou da animalidade à humanidade (Latour, 2019; Wolff, 2012; Viveiros de Castro, 2017).

Distintamente, para os coletivos ameríndios ou extramodernos (Viveiros de Castro, s.d.), o movimento ocorreria inversamente: de um fundo intensivo de humanidade à diferenciação homogeneizante da animalidade - ou, em termos estruturalistas, da passagem do contínuo ao discreto. A teoria antropológica do *perspectivismo ameríndio*, procura dar conta deste quadro no contexto das terras baixas pan-amazônicas, em que a divisão entre Cultura e Natureza parece não se delinear da mesma maneira (Viveiros de Castro, 2017; Lima, 1996, 1999). Com efeito, os mitos ameríndios podem ser compreendidos pela tematização do substrato daquele estágio anterior de pura humanidade, no qual o mundo se encontrava em constante diferenciação, levando à metamorfose incessante da humanidade originária em animais ancestrais, protótipos superlativos dos animais atuais corporificados, assim como em uma gama de seres espectrais e espirituais. A humanidade atual, em outras

palavras, teria apenas mantido a sua forma e suas afecções humanas do tempo mítico, alinhadas à sua perspectiva enquanto sujeito¹³.

No caso yanomami, Kopenawa afirma que

No primeiro tempo, quando os ancestrais animais *yarori* se transformaram, suas peles se tornaram de caça e suas imagens, espíritos *xapiri*. (...) Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que *se trata de ancestrais humanos tornados animais*. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são diferentes. *Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus.*” (§19, pp. 117-118. *Grifos adicionados*).

Como se nota nessa passagem, esse modo relacional entre perspectivas de uma humanidade compartilhada, não institui pontos de vistas fixos entre subjetividade e animalidade, entre o cultural e o natural, como é a praxe do dualismo moderno. Ao contrário, marca um campo *potencial de indistinção* que, conforme pontua Tânia Stolze Lima, faz-se notar, na prática cotidiana, pela configuração de forças *assimétricas*, na medida em que é considerada a capacidade de um sujeito (humano, animal ou espírito) de impor seu ponto de vista ao outro (Lima, 1999). É o que o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro denomina de encontro sobrenatural:

(...) entre o *eu* reflexivo da cultura (gerador do conceito de alma ou espírito) e o *ele* impessoal da natureza (marcador da relação com a alteridade corpórea), há uma posição faltante, a do *tu*, a *segunda pessoa*, ou o outro tomado como outro sujeito, cujo ponto de vista serve de eco latente ao do *eu*. (...) Contexto anormal no qual o sujeito é capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante, onde ele é o *tu* de uma perspectiva não humana, a *Sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito*, implicando a objetivação do eu humano como um tu para este Outro.” (Viveiros de Castro, 2017, pp. 343-344. *Grifos do autor*).

A manifestação da Sobrenatureza entre os Yanomami pode ser remetida, num primeiro momento, aos componentes metafísicos do corpo yanomami e às suas formas de comunicação – pela indução do transe xamânico ou pela atividade onírica da pessoa – com os seres espirituais que *povoam e são a terra-floresta urihi a* (pp. 467-487). Em oposição ao

¹³ Sujeito dotado de cultura, diríamos. Mas vale ressaltar que mesmos os seres que para nós figuram como animais, justamente por esse fundo de humanidade, possuem um substrato cultural comum. O exemplo evocado por Viveiros de Castro em mais de um momento, é aquele em que se diz que aquilo visto como sangue para os humanos é, para os jaguares, a sua cerveja. Não se trata tão somente de dizer que há variação de uma perspectiva para outra acerca de *um* evento ou coisa, mas sim de que, conforme haja variação de pontos de vistas, os eventos e coisas variam na medida em que varia o mundo mobilizado pela perspectiva em situação de sujeito. Tânia Stolze Lima explica esta característica entre os Juruna do alto Xingu, pelo acontecimento da caça aos porcos-selvagens: aquilo que se afigura como caça para os humanos é, na perspectiva-porco selvagem, uma guerra contra uma casa inimiga, batalha em que sua vida, é claro, se encontra ameaçada. Ver Viveiros de Castro, 2015, 2017, 2018; Lima, 1996, 1999.

corpo biológico (*pei siki*), o corpo metafísico yanomami sofre uma dupla fragmentação. A primeira delas, estaria na divisão entre *pei uuxi* (interior) ou *pei miamo* (centro), remetido por Albert à noção de “psique” (Limulja, 2022, p. 60 ss.).

A segunda fragmentação, divide-se entre a *pei pihi*, a qual equivaleria aproximadamente ao pensamento consciente subjetivo e ao princípio das emoções e das volições. A *pei a nē porepē*, isto é, a forma espectral e fantasmal contida pelo corpo, a “*anima*” liberada no momento da morte e ligada ao pensamento não consciente da pessoa. E, também, a *pei rixi*, ou o duplo animal, o traço mais próximo de uma linhagem totêmica (Lévi-Strauss, 2012) entre os Yanomami, já que a relação do yanomami e o seu duplo ocorre por uma linhagem, marcada pelo gênero, de afinidade desses animais entre mãe/filha e pai/filho. Os duplos se encontram no espaço geográfico sempre à distância, geralmente em território inimigo, funcionando como um *alter ego* animal ao qual todo yanomami se considera ligado e afetado em casos nos quais o seu duplo-animal seja ferido ou morto por algum inimigo guerreiro ou feiticeiro.

É, contudo, mais particularmente o componente da *utupē* que nos interessa aqui. Em um sentido mais amplo, *utupē* são todas as formas de imagens, como sombra, ecos, reflexo, foto, etc; na sua acepção metafísica, passa a ser compreendida enquanto atributo incorpóreo compartilhado por todos os seres, animados ou não, e vinculada a uma energia vital agressiva. Constitui, assim, a fonte da *animatio corporis* e da energia vital dos seres habitantes da floresta (nota 24, p. 669). Assim, pode ser traduzida como a “imagem vital” ou “imagem corporal” de todos os seres da floresta e além (pois até mesmo os brancos possuem a sua contraparte metafísica na cosmologia yanomami, os *napēnapēri*¹⁴).

As imagens corporais, compartilhadas por todos os seres da floresta, constituem o veículo privilegiado do transe xamânico entre os Yanomami. A noção de xamã mais amplamente presente na literatura antropológica indica menos um estado substantivo que se é do que uma qualidade compartilhada que se *tem*:

“(…) uma qualidade ou capacidade adjetiva e relacional mais que um atributo substantivo, *qualidade que pode estar intensamente presente em muitas entidades não-humanas, que abunda, escusado dizer, nos ‘espíritos’, e que pode mesmo constituir-se em potencial genérico do ser.*” (Campbell *apud* Viveiros de Castro, 2006, p. 322. *Grifos adicionados*).

¹⁴ *Napē*: forasteiro, inimigo e, por fim, branco. O sufixo *-ri*, e aqui precedido pela duplicação do radical *napē*, indica a qualidade mítico-ancestral dos espíritos.

Com efeito, “xamã”, na língua yanomami, diz-se “homem espírito”, ou *xapiri thë pë*¹⁵, sendo o termo “homem” mais um qualificador do que o substantivo principal da expressão. As imagens corporais *utupë*, sendo compartilhadas por todos os seres justamente pela comensurabilidade ontológica de fundo, possibilitam a abertura para os tempos mítico e onírico. Não só, mas também para o contato com os seres que habitam essas dimensões, os *xapiri pë*, as imagens *utupë* tornadas entidades xamânicas, que Kopenawa traduz ao português por “espírito”. Desse modo, compreendemos a situação do xamã enquanto meio entre o mundo atual, histórico-empírico, e o espiritual, mítico-onírico, servindo por vezes como agente diplomático entre os seres das duas dimensões (como em processos de cura, de proteção, ou ainda de vingança por feiticeira). A caça pode nos servir como exemplo capital para a compreensão dessa triangulação ontológica entre corpo, mito e espírito: os *yaro pë*, os animais de caça, possuem as suas imagens vitais remetidas aos seus ancestrais animais *yarori pë* do primeiro tempo mitológico, que se desdobram nas imagens xamânicas animais, os *xapiri yarori pë* (nota 17, 621). O encontro ou acontecimento sobrenatural yanomami está colocado, portanto, neste fundo cosmológico, ao mesmo tempo corpóreo e espiritual.

São as imagens dos seres ancestrais *yarori pë* (animais) e *urihinari pë* (espíritos da floresta), além de outros seres maléficis, que os xamãs yanomami fazem descer como seus espíritos auxiliares *xapiri pë*, criados pelo demiurgo *Omama* no tempo mítico. A indução xamânica que potencializa o canal entre o xamã e os *xapiri pë* ocorre pelo consumo intensivo e metódico do pó alucinógeno de *yãkoana*¹⁶, a partir da iniciação de xamãs noviços por xamãs mais velhos. Foi o caso de Davi Kopenawa sob a tutela do seu sogro que, a pedido do primeiro, o iniciou no xamanismo (pp. 132-155). A iniciação xamânica não se reduz apenas à inalação de *yãkoana*, mas sim, mais acuradamente, pode ser compreendida como a produção de um novo corpo: marcado por proibições relativas ao consumo de carne de caça, à sexualidade, ao tabaco; mas também por estímulos e permissões concernentes ao consumo de determinados alimentos, à higiene, etc. Trata-se, assim, da produção de um novo corpo que define com o intuito de abrir novos caminhos junto aos *xapiri pë*: “No começo, seu pó deve ser nosso único alimento. Quando, por fim, nossas entranhas ficam bem limpas, então os *xapiri* podem vir a nós.” (§18, p. 140).

Os *xapiri pë*, diferente do caráter “representacional” dos animais atuais (§15, p. 116), são dotados de uma característica não-representacional, marcados por uma descrição

¹⁵ Em yanomami, o sufixo *-pë* indica plural.

¹⁶ O pó de *yãkoana* é produzido com a resina da parte interna da casca da árvore *yãkoana hi*, que contém um alcalóide alucinógeno chamado dimetiltriptamina (DMT).

hiperimagética baseada em adjetivos que acentuam a luminosidade, multiplicidade e intensidade de seus comportamentos (Viveiros de Castro, 2006). Kopenawa ressalta que, ao nomear as imagens *utupë* tornadas *xapiri*, não se evoca apenas um espírito, um *isto* ou *aquilo*, mas uma multiplicidade de imagens semelhantes. “Assim, há um só nome para a imagem da anta *xama* enquanto *xapiri*, mas existem muitíssimos espíritos anta que chamamos de *xamari pë*. (§16, p. 117). Em seu ensaio *A floresta de cristal*, Viveiros de Castro chama atenção para este conceito particular como exemplo geral da conceitualidade sensitiva dos coletivos ameríndios pan-amazônicos:

“O conceito de *xapiripë*, menos ou antes que designando uma classe de seres distintos, fala assim de uma região ou momento de indiscernibilidade entre o humano e o não-humano (...) ele fala de uma humanidade molecular de fundo, oculta por formas molares não-humanas, e fala dos múltiplos afetos não-humanos que devem ser captados pelos humanos por intermédio dos xamãs, pois é nisto que consiste o trabalho do sentido.” (Viveiros de Castro, 2006, 321).

A multiplicidade e indiscernibilidade dos *xapiri pë*, remetida ao tempo mítico, é complementada pela noção de intensidade luminosa indissociáveis de seus enfeites (*matihí*¹⁷), pinturas e, sobretudo, de seus espelhos, que servem como plataformas sobre as quais realizam suas apresentações e seus cantos aos seus pais, os xamãs, e funcionam menos como ícone reflexivo e figurativo, do que intensivo e não-representacional: “Os brancos diriam que são espelhos. Mas não são espelhos para se olhar, são espelhos que brilham” (§24, p. 119). Kopenawa ressalta em diversos momentos ao longo d’*A queda do céu* a luminosidade cintilante e agitação dos *xapiri pë*, ao mesmo tempo admirados pelos xamãs e foco de temeridade, sobretudo para os noviços. Quando os xamãs os fazem descer,

Os *xapiri* chegam bem apertados uns contra os outros em fileiras deslumbrantes, cobertos de pinturas de urucum e de enfeites de penas de todas as cores. O som de suas vozes é poderoso e seus cantos são melodiosos. Quando finalmente se consegue

¹⁷ *Matihí* é uma palavra com uma alta diversidade semântica, nomeando coisas distintas e estranhas uma das outras. No sentido empregado na frase acima, refere-se aos enfeites dos *xapiri pë*, muito valorizados pela visualidade xamânica, servindo também como protótipo superlativo dos enfeites usados em rituais e festas intercomunitárias *reahu*. *Matihí* também pode se referir aos artefatos xamânicos remetidos aos *xapiri pë*, utilizados em situações de curas. Muitas vezes, é por ganhar alguns desses artefatos na infância em um momento de convalescença que os *xapiri pë* constroem seus caminhos e passam realizar incursões àquela pessoa, efetivadas no crescimento da atividade onírica do indivíduo desde tenra idade (foi, aliás, o caso de Davi Kopenawa). *Matihí* também se refere às cinzas e às cabaças cinzeiras dos falecidos compartilhadas entre parentes e amigos do falecido nos ritos funerários das festas *rahu*. Por fim, *matihí* passou a ser utilizada, desde os primeiros contatos com os brancos, para designar os objetos e mercadorias dos brancos. Apesar de, ainda hoje, conter este último significado, o entendimento das mercadorias dos brancos enquanto *matihí* destoa das demais acepções sobretudo pela carga negativa associada a essas mercadorias devido às doenças dos brancos que passaram a devastar a região onde hoje se encontra demarcada a Terra Indígena Yanomami, a partir das décadas de 1950, aprofundando-se com a chegada do governo militar e a construção da Perimetral Norte (1973-76) e dos garimpeiros na década de 1980.

vê-los, são de uma grande beleza. Evitam a sujeira do chão ficando sempre suspensos nos ares. (...) Assim eles se deslocam acima da floresta, além do céu e debaixo da terra. Chegam até nós sobre vastos espelhos resplandecentes que amarram nas alturas. Ali dançam, como os convidados a uma festa *reahu* na praça central da casa à qual foram chamados¹⁸. (§46, p. 151)

Seus caminhos espelhados, os quais os conectam à floresta e ao céu, bem como à casa de espírito dos xamãs seus pais, são ditos serem não-lineares, metamórficos, ramificantes: “Eles se bifurcam, se cruzam e até se superpõem, para muito além [da floresta], por toda a vasta terra a que chamamos *urihi a pree* ou *urihi a pata*, e que os brancos chamam de mundo inteiro” (§14, p. 115-116). Por meio de uma semântica onírico-xamânica visual, o modo pelo qual os xamãs yanomami conhecem e estudam, coloca-nos frente a uma lógica outra de conhecimento.

Marcando a distinção entre o modo de conhecimento dos Yanomami e o modo de conhecimento dos brancos, fundamentado em suas peles de papéis, isto é, a escrita, Kopenawa “(...) sublinha o antagonismo irreduzível entre dois modos de conhecimento, o dos ‘estrangeiros, inimigos’, que tem suas raízes na escrita, e o dos Yanomami, fundamentado na visão – conhecimento xamânico.” (Albert, 2002, p. 10). A escrita seria apenas um simulacro da visão – particularmente a visão potencializada do transe xamânico. Mais do que isso, poderíamos avançar numa interpretação que apontasse para a lógica linear da escrita, lógica que não se repetiria na visão onírico-xamânica, cujo espaço de experiência estaria nos caminhos múltiplos e metamórficos dos espíritos (Viveiros de Castro, 2006; Cesarino, 2014). Nesse sentido, a oposição entre a linearidade dos brancos e o saber rizomático dos *xapiri pë* indicaria um distanciamento entre as duas temporalidades que se encontrariam no fundo de cada uma dessas duas lógicas de conhecimento e de conceitualidade. Dito de outro modo, a perspectiva do conhecimento ramificado, xamânico e sobrenatural, não se confundiria, como um substituto sobrecodificador e linear, com a totalidade da certeza posta sob a ideia de verdade objetiva, purificada.

O discurso-narrativa de Kopenawa, de densidade poético-conceitual, configura-se como uma forma xamânica em si mesma. Isto é, um discurso que não somente comunica o conteúdo xamânico, como exposto acima, mas que se efetiva xamanicamente ao falar dos brancos a partir dos espíritos (Viveiros de Castro, 2006). Espíritos que, por um lado, se dão a conhecer e, de outro, produzem conhecimento pela comunicação onírico-xamânica entre as partes em diálogo (o xamã e os *xapiri pë*). O modo de conhecimento pela visão xamânica é,

¹⁸ Nota-se como a agitação, as danças de apresentação, os cantos e enfeites dos *xapiri pë* funcionam como protótipo superlativo dos cantos, enfeites e diálogos realizados no contexto das festas intercomunitárias *reahu*.

justamente, pelo sonho – ou mais precisamente o espaço-tempo do sonho *mari tēhē*: a dimensão na qual tanto os *pei utupē* (imagem, literalmente) do xamã quanto das pessoas comuns se tornam mais ativas, travando contato com as *utupē* dos outros seres da floresta e os espíritos animais ancestrais. Com efeito, são nos diálogos onírico-xamânicos em que as imagens corporais e vitais se conectam de modo a abrir o espaço de aprendizagem sociocomunitária dos yanomami. É o que tentaremos expor brevemente a seguir.

1.2 - *Mari tēhē*: o espaço-tempo do sonho, aprender e sentir com

Excetuando a atividade diurna xamânica, estimulada pelo uso do pó de *yākoana*, a atividade onírica possui como período privilegiado o turno da noite, em que a atenção da vigília dá lugar à vulnerabilidade do sono presente devido à fragmentação do corpo, isto é, pela distensão da imagem *utupē*. É aqui que o *mari tēhē*, comumente traduzida por “tempo do sonho”, desenrola-se levando a *utupē* a lugares distantes, interditados ao corpo preso à sua *pei siki*. O sentido etimológico de *tēhē* remete a um momento localizado no tempo, insistindo em uma espacialidade na qual, distinta da temporalidade moderna, a tripartição entre passado, presente e futuro é suspensa. Funcionando de tal modo a delinear o que chega no espaço-tempo do sonho, como uma indeterminação de acontecimentos que já podem ter acontecido, poderão acontecer ou que estão em pleno processo de efetivação (Limulja, 2022, p. 69). Contudo, dizer que é a imagem *utupē* que experiencia o sonho não significa realizar uma separação entre o corpo físico e outro, “simplesmente espiritual” e, por isso, “menos real”. Como coloca a antropóloga Hanna Limulja em sua etnografia sobre os sonhos yanomami:

A noite é o momento do outro; e esse outro dentro da pessoa yanomami é a imagem, o *utupē*. Entretanto, esse outro não supõe uma dualidade, pois tudo o que afeta a imagem também afeta o corpo. (...) A noite é o dia de tudo que não possui um corpo físico. E é nesse universo repleto de tantos outros, quando a noite cai para o corpo, que a imagem entra nesse mundo de alteridade, ficando mais vulnerável. (Limulja, 2022, p. 67).

Sublinhar este aspecto faz-se necessário na medida em que o sonho é, tanto para pessoa comum quanto – e sobretudo – para o xamã, o principal meio, conforme Davi Kopenawa indica, de se conhecer e aprender pela visão, mais propriamente uma visão que estabelece um diálogo com a alteridade radical dos *xapiri pē*, os espíritos ancestrais animais e

os espíritos da floresta^{19;20}. Alteridade da qual o xamã yanomami depende e está ligado, assim como, e de forma mais ampla, o bem-estar comunitário²¹. Em contrapartida, a violência predatória dos brancos, evocada pelos garimpeiros percebidos enquanto atualização da agressividade volitiva dos espíritos-queixada *warëri pë*, é associada à ignorância dos brancos, imersos em sua “escuridão confusa”, fixos na “mercadoria” e em suas “peles de papéis”, isto é, na escrita.

O estado de vulnerabilidade em que se encontra o sujeito que sonha, remetido mais acima, tem que ver com a percepção de que o indivíduo que sonha se encontra na posição de presa, mais do que como o *sujeito* do sonho. Diz-se mesmo que os sonhos subjetivos são expressões do desejo dos outros. Isto é, se se sonha com outrem, é este outrem quem está a mobilizar a primeira pessoa na economia pronominal perspectivista: “[a] pessoa que sonha é objeto do desejo daquele com quem sonha e, portanto, encontra-se em uma situação vulnerável em relação a esse outro.” (Limulja, 2022, p. 107). Um exemplo, ao mesmo tempo belo e melancólico, está no sentimento da *saudade*. Sonhar com algum parente ou amigo que se encontra longe, gera comoção, gera saudade. A tristeza que vem à par afeta efetivamente quem sonha, mas de maneira alguma o sentimento se restringe a ela. Antes, “[o] objeto do sonho [o parente/amigo] é o sujeito do sentimento [a saudade]” (Limulja, 2022, p. 140). O risco está quando a situação de presa produz incerteza e medo, quando o *tu* se sobrepõe ao *eu*, despersonalizando-o e instaurando uma situação sobrenatural, como trabalhado mais acima. Por isso, há sempre a preocupação em evitar a saudade e a nostalgia manifestadas pela lembrança de parentes mortos. Preocupação localizada, por sua vez, no quadro ritual dos ritos funerários no contexto das festas intercomunitárias *reahu*: os ciclos do luto, da queima do corpo, do compartilhamento das cinzas do falecido entre parentes e amigos próximos, o seu sepultamento e a proibição, aos parentes sobreviventes, de pronunciar nome do falecido. Sem o cuidado para com a lembrança do falecido, o parente/amigo se submete à possibilidade de

¹⁹ Vale ressaltar que Hanna Limulja, além de escrever a partir do seu trabalho de campo com a comunidade *Pya ú* da região de Toototobi (ver anexo), parte do contato pessoal com Davi Kopenawa e da leitura d’*A queda do céu* para pensar o papel dos sonhos entre os Yanomami. Ela sublinha a presença do onirismo nas falas de Kopenawa, e não o separa do entrelaçamento próprio que há entre esta dimensão, a realidade histórica e o relato mítico que permeia a obra de Kopenawa e Bruce Albert. Ver o próximo capítulo.

²⁰ A proximidade entre o tempo mítico e o tempo onírico, leva Limulja a indicar a relação e o desdobramento do mito em sonho, e do sonho em mito. Este mútuo desdobramento será melhor explorado na primeira seção do próximo capítulo. Aqui, chamo atenção apenas para o modo pelo qual o espaço-tempo do sonho assume um importante papel na *mitopoiesis* yanomami.

²¹ Trata-se aqui do papel do xamã na manutenção da defesa de sua comunidade, seja contra inimigos feiticeiros, seja contra espíritos maléficos, epidemias, os perigos da caça, etc.

ser assediado pelo seu fantasma e, dessa forma, levar à aceleração de sua própria morte pela tristeza, angústia e raiva do luto perdido (nota 45, p. 645).

O sonho, espaço de compartilhamento de sentimentos e emoções, é também o *locus* pelo qual o conhecimento yanomami se efetiva. Vinculado à capacidade de distensão espaço-temporal da imagem vital dos habitantes da floresta pelos caminhos espelhados do *xapiri pë*, assim como à capacidade e abertura à escuta de seus cantos e avisos, configura, com efeito, um tipo de pedagogia distante da realidade dos brancos. Sendo outros, Kopenawa diz,

Morremos²² bebendo o pó da árvore *yãkoana hi*, para que os *xapiri* levem nossa imagem para longe. Assim podemos ver terras muito distantes, subir para o peito do céu ou descer ao mundo subterrâneo. Trazemos palavras desconhecidas desses lugares, para que os habitantes de nossa casa possam ouvi-las. Esse é o nosso modo de ficar sabedor, desde sempre. (...) Nós, ao contrário [dos brancos], sem caneta nem peles de papel, viramos fantasmas com a *yãkoana* para ir muito longe, contemplar a imagem dos seres no tempo do sonho. (...) *É esse, como eu disse, nosso modo de estudar.*” (§8 e §13, pp. 459-462. *Grifos adicionados*).

A aprendizagem, o estudo, as formas de se tornar um sabedor, vincula-se portanto a um esforço ativo – o consumo de *yãkoana*, a disposição à escuta e visualização dos *xapiri pë*, o desejo de sonhar e de ser sonhado, a volição da *utupë* – de adentrar, do ponto de vista ameríndio, no substrato ontológico compartilhado por todos os seres da floresta e além. Com isso, compreendendo os *xapiri pë* e os seus caminhos espelhados como veículo epistemológico de conhecimento da e sobre a realidade, chamamos atenção para este conjunto – não dissociável um do outro – onto-epistemológico²³ da vida espiritual e prática dos Yanomami. Veremos, a seguir, como a dimensão prática, histórico-empírica, se mantém intimamente relacionada a essa vida sobrenatural do sonho ao mito, e vice-versa.

²² *Nomãi*, termo yanomami que designa um tipo de “morte” sustentada por um período determinado, não definitivo, de suspensão da consciência. Acepção compartilhada entre muitos coletivos pan-amazônicos, o sono é a forma mais intensa de morrer estando em vida (Limulja, 2022; Shiratori, 2022).

²³ A noção de “ontoepistemologia” parte do reconhecimento e entendimento de que cada epistemologia depende de uma ontologia, que, por sua vez, distribui as possibilidades do que pode ser conhecido; e de que cada ontologia depende de uma epistemologia para ser designada e conhecida. Inspiro-me na tese de Mirian Kussumi para essa relação (2020).

Capítulo 2 –

A queda do céu: a catástrofe yanomami

2.1 - O onirismo de Davi Kopenawa

Em *A queda do céu*, um traço característico de sua narrativa é visto no entrelaçamento de acontecimentos pessoais e coletivos na história de Kopenawa com sua intensa atividade onírica, espaço-tempo no qual se nota a mescla de elementos míticos e realidade empírica. É nesse sentido que a catástrofe da queda do céu é tanto sonhada pelo xamã quanto, a partir do momento em que é *sonhada e externalizada* (social e textualmente), uma atualização acontecimental da estrutura mítica (ou cosmologia) yanomami, ou seja, uma transformação estrutural do mito da queda do primeiro céu²⁴. O que nos propomos com este capítulo, é seguir a trajetória biográfica e política de Davi Kopenawa, acompanhada por seus sonhos xamânicos, de modo a indicar a conexão entre os tempos mitológico e histórico-empírico.

Davi Kopenawa Yanomami nasceu em 1956, na região do rio Toototobi no estado de Roraima. Criança, seus primeiros contatos com os brancos, àquela altura restritos aos agentes governamentais, missionários norte-americanos e ribeirinhos regionais, marcaram o início de um contato interessado – nacional e religioso – que levou, primeiro, à tentativa de delimitação mais precisa da fronteira norte do Brasil com a Venezuela²⁵; e, segundo, à tentativa de catequização dos Yanomami por parte de ONGs estrangeiras, como a New Tribes Mission (atual Ethnos360). Justamente, a adoção do seu nome Davi ocorreu quando de sua experiência religiosa ainda criança, conhecendo as palavras de *Teosi* (Deus) e *Sesusi* (Jesus), como chamam, gráfica e foneticamente na língua yanomami, a divindade cristã. Por sua vez,

²⁴ A conexão entre sonho e mito é, por sinal, uma das teses centrais da etnografia de Hanna Limulja, *O desejo dos outros* (2022). Para realizar tal leitura da queda do céu socializada por Kopenawa enquanto uma variação ou transformação estrutural do ciclo mítico da queda do primeiro céu, *Hutukara*, é necessário remeter ao projeto lévi-straussiano das *Mitológicas* (2021), bem como ao ensaio fundamental de Mauro Almeida sobre a fórmula canônica do mito (2008). Tratam-se de duas análises minuciosas da capacidade de variação comunicante entre motivos - míticos, políticos, rituais, etc. - internos a um coletivo, ou compartilhados-conectados a outros coletivos espacialmente vizinhos ou distantes. Neste caso, pode-se indicar variações motivadas pelo encontro recente com os brancos e o seu desejo eufórico pela destruição da terra-floresta *urihi a*, como veremos a seguir. Para algumas variantes do mito da queda do primeiro céu presente nas narrativas etiológicas yanomami, ver Wilbert; Simoneau, 1990.

²⁵ Ver anexos para uma noção espacial mais precisa da localização da TI Yanomami.

os antigos de Kopenawa, como ele se refere aos seus ancestrais daquele tempo do encontro com os brancos, procuravam com o contato a obtenção dos objetos *matihi* dos brancos²⁶, sobretudo aqueles considerados versões mais refinadas de objetos comuns utilizados na vida cotidiana da aldeia, como facões e panelas trabalhadas em metal.

Logo, o crescente número de pessoas entre os Yanomami acometidas por doenças respiratórias e infecciosas desde o contato prolongado com os brancos, levou à associação entre o metal dos seus materiais, a fumaça de seus motores e as epidemias que passaram a se proliferar (§16, p. 246). As epidemias passaram a ser associadas aos seres maléficis, sendo designadas pelo termo *xawara*, e pelos seus espíritos ancestrais *xawarari*²⁷²⁸. A primeira epidemia que acometeu a sua casa em *Marakana* foi, escusado dizer, devastadora. Muitos moradores de *Marakana* morreram, reduzindo o seu número significativamente, que em 1958 já era estimado em 335 na região do rio Toototobi. Essa epidemia foi associada à pessoa do sertanista Oswaldo, funcionário do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)²⁹, que, desejando uma moça yanomami e se desentendendo por esse motivo com os Yanomami locais, provocou uma pequena explosão à base de pólvora na aldeia em que morava Kopenawa, antes de fugir. Depois do episódio, os Yanomami passaram a morrer um a atrás do outro, motivando a raiva de Kopenawa:

Em *Marakana*, os nossos parentes eram muito numerosos e gozavam todos de plena saúde quando foram dizimados de repente — mulheres, crianças e velhos. Por isso suas mortes me enfurecem até hoje. Essas palavras de luto existem em mim desde a minha infância, e é delas também que me vem a força para falar duro com os brancos. (§27, p. 251)

²⁶ Para o conceito de *matihi*, ver nota 16 acima.

²⁷ Em “O outro canibal” (2002), Bruce Albert discorre sobre a reflexividade conceitual yanomami, tomando como exemplo o conceito de *xawara*. Com efeito, a associação realizada inicialmente entre fumaça, metal e doença, com a presença do garimpo na TI Yanomami passou a ser relacionada à prática garimpeira e a queima do seu metal (da mistura com o azougue/mercúrio para o refino do pó de ouro). Posteriormente, com as viagens de Kopenawa à terra dos brancos (e especialmente São Paulo), levou-o a associar a *xawara* ao conceito de poluição. Há, portanto, em um curto espaço de tempo, uma gradação conceitual, baseada no cruzamento entre a ontoepistemologia yanomami e a atualidade histórico-empírica, que nos lembra a bricolagem da conceitualidade característica do pensamento selvagem (Lévi-Strauss, 2012; Viveiros de Castro, 2019).

²⁸ A associação entre fumaça, metal e doença febril possui, também, um fundo cosmológico. Segundo a mitologia yanomami, o demiurgo *Omama* criou no primeiro tempo o metal, que utilizou como sustentação do segundo céu (*hutu mosi*, o “céu [atual]”) após a queda do primeiro (*warō patarima mosi*, o “velho céu”). Este metal original, potencializado por sua conexão com o demiurgo, é extremamente quente. Assim, a abertura de buracos cada vez maiores em busca de metal - e de petróleo - pelos garimpeiros, e a sua queima, leva a uma produção de calor insuportável para os habitantes da floresta, humanos e espirituais. Com efeito, o espírito *xawarari pē* está relacionado a esses seres maléficis ligados ao calor do metal. Lembremos também que o *warō patarami mosi* e *urihi a*, ou ainda a expressão xamânica *Hutukara*, podem designar a mesma coisa: a terra-floresta/solo atual.

²⁹ Extinto em 1967, foi substituído pela Funai.

Um pouco mais tarde, entre 1967 e 1968, já no contexto da missão catequizadora instalada próximo ao rio Toototobi, foi a vez de uma nova epidemia, especificamente de sarampo, doença da qual Kopenawa também foi acometido. Aqui, surge um dos primeiros registros do onirismo de Davi Kopenawa. Em sua convalescença, os espíritos *xapiri pë* descem até ele em um sonho no qual os elementos da queda do céu se atualizam em meio à febre epidêmica:

Aquela epidemia *xawara* era muito voraz mesmo! Tinha muita fome de carne humana e quase me matou também. Fiquei tão mal que acabei perdendo a consciência. *Virei fantasma e a febre me queimava por toda parte. Comecei a ver em sonho o peito do céu desabando sobre a terra. Os xamãs de nossa casa trabalhavam freneticamente para segurá-lo.* Mas nada adiantava. O céu balançava com estrondo e continuava rachando e se desmanchando de ponta a ponta. Pedacos enormes se soltavam com estalos ensurdecedores. Depois caíam devagar sobre mim, brilhando num clarão ofuscante. Todos os moradores de nossa casa choravam e até os xamãs gritavam de medo. Eu tinha certeza de que o céu estava desabando sobre a floresta e iria esmagar todos os humanos. Comecei também eu a berrar de pavor. Mas, de repente, voltei a mim. Então, mais calmo, exclamei em voz alta: “Que pavor! Acabo de ver o céu quebrando e caindo sobre nós!”. Fiquei de fato muito doente naquela epidemia! Apesar disso, no final consegui escapar da morte. (...) Eu ainda não conhecia bem os *xapiri* naquela época, mas penso que devem ter me protegido mesmo assim. certamente graças a eles que ainda estou aqui para contar esta história e é também por isso que, mais tarde, me tornei xamã. (§20, p. 266. *Grifos adicionados*)

Foi com essa última epidemia *xawara* que a sua mãe e o seu tio morreram. Confuso, enlutado e não compreendendo o modo de conhecer dos homens de *Teosi*³⁰, Kopenawa decidiu “virar branco” (pp. 274-290). Com esse desejo em mente, ele foi trabalhar com a Funai perto da divisa entre os estados de Roraima e do Amazonas, no posto de Ajuricaba, por volta de 1972. Passou, com efeito, a manifestar as afecções dos brancos, fixando o seu olhar em seus objetos, nas mercadorias, no dinheiro, procurando imitar (falar) aquela língua estranha e os costumes dos homens da Funai. Conheceu, nesse período, a cidade de Manaus, onde ficou por cerca de um ano internado devido à contração de tuberculose. Lá, na cidade, diz ele, percebeu a maldade dos brancos. Recuperando-se da tuberculose, voltou a Toototobi, ainda como funcionário da Funai.

³⁰ Kopenawa também associa *Teosi* às doenças e violências que acometeram seu povo (as epidemias, o abandono dos modos ancestrais, etc.), isso porque, lembra, as palavras de *Teosi* são palavras de medo e vingança (evocando as imagens do Inferno e a culpa e castigo cristãos). Kopenawa pontua a proximidade entre *Teosi* e *Yoasi*, o *trickster* do tempo mítico, causador da morte e origem de muitos dos seres maléficos que povoam a cosmologia yanomami (§6, p. 277 e nota 5, p. 647). A efetividade do método de conhecimento e cura, remetidos à visualidade onírico-xamânica dos *xapiri*, se contrapõe ao modo cristão de conhecer: “Não ficamos, como os missionários, fechados o tempo todo em nossas casinhas, fingindo falar com *Teosi* e comendo sozinhos!” (§10, p. 279). O mundo espiritual yanomami possui, portanto, a sua própria força frente à imposição colonial da fé cristã aos habitantes da floresta (nota 7, pp. 647-648).

Com o retorno, em 1973, Kopenawa passou a notar mais atentamente, em suas viagens posteriores como agente da Funai, a escala que havia chegado o rastro dos brancos pela floresta. Entre as décadas de 1960 e 1970, o governo ditatorial cívico-militar empreendeu, na esteira de suas obras faraônicas, a abertura de várias rodovias na região norte do país. Foi o caso da Perimetral Norte/BR-210, obra iniciada em 1973, e que, em seu traçado original, atravessaria a região na qual se concentra hoje a TI Yanomami. A aventura catastrófica-desenvolvimentista dos militares, a cargo da empreiteira Camargo Corrêa, resultou em um projeto criado já com prazo de validade por sua desorganização (tendo em vista também que a abertura da PN não se concretizou em sua totalidade, sendo interdita em 1976) (Costa; Souza, 2020). Por outro lado, esse projeto conseguiu acelerar ainda mais a morte que já se alastrava pela floresta com a epidemia *xawara* levada décadas antes pelos agentes do SPI e pelos missionários das missões religiosas:

(...) verificou-se entre 1974 e 1978, a dizimação, por doenças trazidas pelos trabalhadores, de 22% da população yanomami do rio Ajarani e 50% da população de quatro aldeias do alto rio Catrimani, além de inúmeras epidemias de gripe e outras doenças cujas consequências teriam sido calamitosas se não fosse a assistência prestada pelos membros da Missão Catrimani às malocas mais próximas da construção. (*Folha de Boa Vista*, 15/03/1985).

É neste contexto de ebulição criada pela abertura da Perimetral Norte, que Davi Kopenawa conhece o seu então futuro sogro. Junto aos demais funcionários, Kopenawa auxiliou a abertura do posto da Funai de Demini, próximo ao rio Demini, na região próxima a *Watoriki*, a Montanha do Vento. O intuito inicial era, justamente, servir como posto de atração das aldeias da região circundante. A casa da qual pertencia o sogro de Kopenawa, *Werihí sihipi u*, havia passado por uma redução drástica no número de seus integrantes devido a passagem de uma epidemia *xawara* recente. Considerando a situação crítica de sua gente, o sogro de Kopenawa, àquela altura já um grande homem e xamã respeitado, decidiu por uma aproximação gradual, até se firmarem como *Watoriki thëri*, a gente da Montanha do Vento (§6, pp. 314-315). Com a aproximação e simpatia que um sentia pelo outro, o futuro sogro de Kopenawa ofereceu, enfim, a sua filha como esposa³¹.

O início da década de 1980 significou para os Yanomami o avanço febril dos garimpeiros em sua floresta, facilitado pela estrada abandonada dos militares e financiado por fazendeiros e políticos interessados e induzidos pela valorização do ouro no mercado internacional. Fixando-se em *Watoriki*, depois daquele momento inicial no posto de Demini,

³¹ Ambos continuam casados. Tiveram cinco filhos: Dario (1982), Guiomar (1985), Denise (1987), Taira (1993), Vitória (2001).

Kopenawa decidiu retomar as palavras dos *xapiri pë* das quais o seu padrasto falava nos tempos de *Marakana*. Assim, decidiu-se por realizar a sua iniciação xamânica³² com o seu sogro, perturbado que estava pela visão que tinha da morte e devastação da floresta, bem como pelos seus sonhos que, ele ressalta, nunca o abandonaram desde sua infância. A devastação da floresta era reforçada por essa repetição e sobreposição, ou melhor, por essa repetição e mescla de tempos: o histórico-empírico e o onírico-xamânico.

Ela [a floresta] não é tão grande quanto [parece aos brancos]. Aos olhos dos *xapiri*, que voam além das costas do céu, ela parece estreita e coberta de cicatrizes. Traz nas bordas as marcas de queimadas dos colonos e dos fazendeiros e, no centro, as manchas da lama dos garimpeiros. Todos a devastam com avidez, como se quisessem devorá-la. *Os xamãs estão vendo que ela sofre e que está doente*. Tanta destruição nos deixa muito preocupados. *Tememos que a floresta acabe revertendo ao caos e aniquilando os humanos, como ocorreu no primeiro tempo*. Nossos espíritos *xapiri* ficam muito apreensivos ao observar a terra machucada e tornada fantasma. *Retornam de seus voos ao longe chorando suas feridas em seus cantos. Ouvi muitas vezes suas vozes lamentarem, enquanto eles levavam minha imagem às lonjuras para me mostrar a devastação*. (§28, p. 328. *Grifos adicionados*).

Tornando-se o principal representante da Funai na região de Demini, passou cada vez mais a estabelecer contato não somente com os garimpeiros, mas também com os brancos interessados em ajudar os Yanomami. Mais precisamente, com os brancos da CCPY (Comissão Pró-Yanomami), criada em 1978 pela fotógrafa Cláudia Andujar, o frade católico e indigenista Carlo Zacchini e o antropólogo coautor do nosso livro, Bruce Albert. Em 1983, no mesmo período em que iniciou sua vida xamânica, passou a integrar a CCPY. A partir deste momento, Kopenawa procurou levar as palavras dos *xapiri pë* e as imagens vistas e ouvidas em seus sonhos xamanísticos, aos brancos das cidades³³. Nestas, interessa-nos pontuar, seu onirismo se intensificava de maneira singular. Em sua viagem a Nova York em 1991, por exemplo, nos dias que passou tendo que lidar com o barulho, os tremores e temores da cidade, o que mais o assustava era, contudo, o que aparecia a ele em sonho:

(...) certa noite, vi também o céu ser incendiado pelo calor da fumaça das fábricas. Os trovões, os seres raios e os fantasmas dos antigos mortos estavam cercados de chamas imensas. Depois, *o céu começou a desmoronar sobre a terra com grande estrondo*. Isso sim era mesmo assustador! Onde os brancos vivem, o céu é baixo e eles não param de cozer grandes quantidades de minério e de petróleo. Por isso as fumaças de suas fábricas sobem sem trégua para o peito do céu. Isso o torna muito seco, quebradiço e inflamável como gasolina. *Ressecado pelo calor, torna-se frágil e se*

³² Sobre a iniciação xamânica, ver o capítulo anterior desta monografia e os capítulos 5, “A iniciação”, 14, “Sonhar a floresta”, e 22, “As flores do sonho” (*A queda do céu*, pp. 132-155; pp. 311-333; pp. 454-466).

³³ Na década de 1980, Kopenawa viajou a Manaus, Boa Vista, São Paulo e Brasília. Entre 1990 e 1991, até hoje (2025), ele visitou cidades como Paris, Nova York, Estocolmo, entre muitas outras. O intuito dessas viagens, escusado dizer, era levar as palavras de seu povo ao “povo da mercadoria”, *matihî thë pë*.

desfaz em pedaços, como uma roupa velha. Tudo isso preocupa muito os *xapiri*. Em meu sonho, eles tentavam curar o céu doente, fazendo girar a chave da chuva, para afastar a raiva do braseiro que o devorava. Exaltados, despejando torrentes de água sobre as chamas, gritavam para os brancos: “Se vocês destruírem o céu, vão todos morrer com ele!”. Mas estes não davam nenhuma atenção a seus gritos de alerta. E eu não falei desse sonho a ninguém, porque estava longe de minha casa e dos meus. Assim é. Se os espíritos não continuarem inundando o céu daquele jeito, ele vai acabar queimando por inteiro. (§18, p. 432. *Grifos adicionados*)

O sonho, aqui como nas demais passagens citadas, não torna o xamã um futurólogo, *prevendo* o que está por vir. Os elementos mobilizados nos sonhos de Davi em que o tema se acerca da catástrofe da queda do céu, compõem uma forma intelectual de compreensão da atualidade como variação do fundo mítico, tomando como contexto histórico o sofrimento da terra-floresta *urihi a*, dos espíritos ancestrais *yarori pë* e *urihinari pë*. Como colocado no capítulo anterior, mobilizando uma temporalidade em que desenrola o que se passou, o que poderá se passar e o que está se passando, o espaço-tempo do sonho é o lugar privilegiado para a confluência do mito e da história. O nosso esforço se volta agora à compreensão dessa confluência na prática sociocomunitária yanomami e na vida política de Davi Kopenawa.

2.2 – O acontecimento onírico como crítica

*O que os brancos chamam de futuro, para nós, é
um céu protegido das fumaças de epidemia
xawara e amarrado com firmeza acima de nós!*
Kopenawa, p. 494

Como vimos anteriormente, a distensão espaço-temporal do corpo yanomami ocorre pela sua fragmentação entre o corpo físico e a sua imagem vital, *utupë*. É por ela que os xamãs travam contato com os *xapiri pë* quando inalam *yãkoana*. É ela, também, que assume como componente metafísico predominante no sono, no qual percorre junto a outras imagens *utupë* e *xapiri pë* lugares distantes. Sua característica volitiva e instável insinua a vulnerabilidade da pessoa no sonho e no transe xamânico, sempre passível de perder a posição de sujeito na assimetria da Sobrenatureza. Justamente por isso, sua posição de presa faz com que seja assediada durante o sono, no sentido de experienciar aquilo que outrem manifesta seja como desejo, quando tratamos de um parente/conhecido, seja como interesse de aproximação, quando tratamos das imagens ancestrais *xapiri pë*.

Os temas dos sonhos, por isso, variam de forma acentuada, para além da vida cotidiana e egóica, de uma manifestação supostamente inconsciente. Os exemplos da atividade onírica de Davi Kopenawa apontam nessa direção, nos quais episódios de sua vida junto aos brancos se cruzam com a vida dos *xapiri pë*, com os desejos da terra-floresta e o tempo mítico do demiurgo *Omama*. Assim, como demonstrado na última seção, o mito é atualizado em sonho, e a vida cotidiana é vivida como parte dessa atualização, configurando o repertório mítico particular de cada xamã. Com base em entrevistas realizadas em seu trabalho de campo, Hanna Limulja escreve:

(...) lembrar-se de um evento que ocorreu durante a infância, ou do momento em que *Omama* pesca a filha de *Tëpërësiki*³⁴, corresponde a momentos vivenciados pela mesma pessoa. Aquilo que [o xamã] descreve, seja sob o efeito da *yãkoana* ou através de seus sonhos, faz parte de sua experiência. E é por meio de tais experiências que cada xamã constrói, à sua maneira, seu próprio repertório mítico. (Limulja, 2022, p. 163)

Há, além disso, uma outra característica dos sonhos que se desenrola na vida prática e sociocomunitária relacionada ao que trabalhamos mais acima como sendo uma forma ativa de conhecimento. É o que poderíamos chamar de caráter acontecimental do sonho. Quando tratamos dos sonhos ameríndios, a definição de sua realidade ou irrealidade enquanto coisa em si, purificada, não se aplica, justamente porque esta questão não possui lugar tendo em vista que é a continuidade da pessoa em seus múltiplos fragmentos que está em jogo. Ou seja, em como o corpo físico da vigília é reflexionado pelo sonho, e como o sonho é reflexionado pelo que ocorre em estado de vigília (Shiratori, 2022; Lima, 1996). Instaura-se uma pragmática: a “verdade” que se coloca é relativa à efetivação ou anulação do que/com quem foi sonhado, instaurando um acontecimento que não se configura como algo necessário, nem fruto do acaso. Tânia Stolze Lima, baseada em sua etnografia sobre os Juruna, habitantes do alto Xingu à época de seu trabalho de campo, chama atenção para as temporalidades instauradas por esse acontecimento onírico no contexto particular da caça:

“É uma maneira bem diferente de conceber o tempo, maneira que não se diz nem como acaso nem como necessidade. O sonho não é um espelho onde o caçador veria o seu futuro, mas uma linha paralela de tempo onde a alma do caçador se engaja em um acontecimento novo. Não há nem encontros acidentais, nem encontros determinados pelo destino. O caçador paralisa-se porque não estando ele lá, o inimigo não passará. Seu medo, além de prudência, por meio da suspensão das atividades que definem a linha temporal do caçador, é uma imobilização do tempo outro, ruptura do acontecimento que se desenha ao longe para ele. O caçador recusa-se a refletir a

³⁴ Ser das águas profundas, *Tëpërësiki* aparece no mito da primeira mulher, sua filha Thuëyoma, desposada pelo demiurgo *Omama*, assim como na origem do conhecimento da agricultura.

imagem do acontecimento que, longe, começou a se desenhar contra ele.” (Lima, 1996, p. 40. *Grifos adicionados*)

Precisamente, em outros termos, trata-se do caráter remediável do sonho, quando do seu compartilhamento no âmbito familiar e/ou comunitário, que faz com que o tempo onírico e o tempo histórico empírico penetrem-se mutuamente, “(...) independentemente de ser ‘verdadeiro’ ou ‘falso’, o sonho cumpre um papel de mobilizar uma realidade que de outra forma permaneceria imutável.” (Limulja, p. 92). Não é, pois, simples antecipação futuroológica. Reconhece-se, nesta situação, a potência da socialização do sonho, na medida em que a vida comunitária se organiza a partir da externalização, ou melhor, da verbalização dos sonhos da noite anterior, tanto em rodas de conversa matinais quanto em festas intercomunitárias nas quais as preocupações ou a bem-aventurança coletiva são compartilhadas com aliados e familiares de outras aldeias. Sabe-se o que fazer em relação à caça, se há ou não risco de inimigos aparecerem em incursões externas, ou ainda do aparecimento de animais perigosos na vizinha. Situações limites da vida prática, o sonho é um modo de negociação com o possível:

O que o sonho conta não está apenas no sonho nem em um tempo determinado nele contido; há uma negociação entre o sonhador e aquilo que sonhou, em que a atitude/propensão do primeiro é fundamental à definição dos resultados produzidos desta experiência. (Pissolato *apud* Shiratori, 2022, p. 12)

O sonho se torna histórico, mesmo que para evitá-lo ou esforçar-se em realizar o seu contrário. Nesse sentido, poderíamos avançar afirmando a primazia da performatividade com e a partir dos sonhos mais do que a sua interpretação cognitiva. Outrossim, aqui, no espaço-tempo do sonho socializado, os fragmentos do corpo, a *utupë* e a *pei siki*, se tocam e dividem efetivamente a mesma experiência: “É porque o sonho pode ficar consciente e ser socializado por meio da fala que aquilo que toca a imagem também alcança o corpo.” (Limulja, p. 112).

A necessidade de externalizar os próprios sonhos, pode ser entendida, para Davi Kopenawa, como uma necessidade de se colocar politicamente enquanto voz do seu povo e dos espíritos da floresta. Em aviso aos brancos, ele coloca:

Se continuarem se mostrando tão hostis para conosco, os brancos vão acabar matando o pouco que resta de nossos xamãs mais antigos. E no entanto esses homens que sabem se tornar espíritos desde um tempo remoto têm um valor muito alto. Bebem o pó de *yãkoana* continuamente, para nos curar e proteger. Repelem os espíritos maléficos, impedem a floresta de se desfazer e reforçam o céu quando ameaça desabar. (...) quase todos os nossos grandes xamãs morreram. Isso é muito assustador,

porque, se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos. por isso que eu gostaria que os brancos escutassem nossas palavras e pudessem sonhar eles mesmos com tudo isso, porque, se os cantos dos xamãs deixarem de ser ouvidos na floresta, eles não serão mais poupados do que nós. (§7, p. 491. Grifos adicionados)

A sobreposição temporal do sonho ameríndio caracterizada por sua reversibilidade e abertura às possibilidades de acontecimentos, levou a antropóloga Karen Shiratori a cunhar o conceito de *onirocrítica* para o contexto ameríndio, entendendo por esse conceito uma pragmática “destinada a questionar, reverter e modificar o curso da vida das pessoas” (Shiratori, p. 18, 2022). Uma noção de crítica mobilizada de modo a não interditar a realidade daquilo não submetido ao mesmo tipo de verificação da crítica científica (Latour, 2020b).

Não sendo simplesmente uma auto-etnografia de um povo ou uma narrativa mítica sobre a catástrofe futura, *A queda do céu* é também a escrita dos sonhos de Kopenawa, seus medos e esperanças. O tempo histórico e o tempo onírico se mesclam de maneira a compor um único *acontecimento*. Esse composto histórico-onírico, desejemos tê-lo feito juz dentro das nossas capacidades intelectuais, faz das palavras de Kopenawa, materializadas no livro *A queda do céu*, o modo de socializar os seus sonhos e, dessa forma, realizar uma onirocrítica da catástrofe político-ecológica levada a cabo pela Modernidade. Catástrofe a qual, Branco ou Yanomami, encaramos, seja no espaço, logo ali com a floresta tornada pasto, seja no tempo, sob nós com o céu sustentado pelos xamãs.

Os Yanomami, lembramos, se negam à morte e aos mortos, respondendo: “*Ya nomaimi!, ya temi xoa!*”, Eu não morro, ainda estou vivo!

Conclusão

1.O sonho como condição meta-histórica yanomami

Por condição meta-histórica, tomo de empréstimo o seu sentido empregado pelo historiador alemão Reinhart Koselleck em sua teoria do tempo. Para ele, essas condições não são circunscritas à intervenção humana diretamente na curta duração. São condições geográficas, climáticas, biológicas, bem como existenciais, sobre as quais a experiência histórica, ou historicidade, se efetiva. Segundo Koselleck, estruturas de repetição ritualizadas e mantidas conscientemente pelos humanos (costumes, narrativas, etc.) também são condições meta-históricas, relativamente mais suscetíveis a mudanças numa duração mais reduzida, comparada à escala geobiológica do tempo planetário e da humanidade enquanto espécie. Com efeito, ele afirma que

Não podemos controlar inteiramente as precondições geográficas e biológicas das histórias humanas, embora isso aconteça cada vez mais, graças ao progresso das ciências naturais. *O outro tipo de duração vive da repetição que nasce da vontade e da intenção.* Ele garante a durabilidade e a constância dos modos de conduta social. Do ponto de vista empírico, as estruturas de repetição naturais e aquelas reguladas pelos seres humanos se interpenetram, mas precisam ser claramente separadas do ponto de vista da teoria do tempo.” (Koselleck, 2014, pp. 12-13. *Grifos adicionados*).

Aqui, entenda-se por vontade e intenção capacidades, ou qualidades, inerentemente humanas. Ora, poderíamos colocar a questão de quando a vontade e intenção partem de algo outro-que-humano, manifestando, como trabalhado anteriormente, uma Sobrenatureza que ultrapassa a divisão entre a existência supostamente não-intencional da Natureza e a intencionalidade humana, como ocorre no espaço-tempo do sonho yanomami.

Koselleck, ao tratar do sonho enquanto experiência coletiva do Terceiro Reich, o entende como a conjunção entre a *res factae* e a *res fictae*, onde o fato e a ficção se misturam. Antes de marcar *a priori* a separação entre fato e ficção para a historiografia científica no seu engendramento, o historiador alemão indica a maneira pela qual as duas dimensões se mantêm interligadas epistemológica e formalmente:

Logo que se viu forçado a construir com arte sua história, a dar-lhe fundamentos morais e racionais, o historiador passou a depender dos recursos da ficção. (...) Com essa alteração dos pressupostos epistemológicos, a velha oposição entre *res factae* e

res fictae passou a convergir. (...) Não só do ponto de vista da técnica da apresentação, mas também do ponto de vista epistemológico, exige-se do historiador que ele ofereça não uma realidade passada, mas sim a ficção de sua facticidade. (Koselleck, 2006, pp. 248-249).

Conquanto, e sobretudo, essa conjunção se efetive como meio formal de expressão do conhecimento histórico. Então, pergunta-se, como a conjunção entre a realidade empírica e a onírica atualiza esse constructo dual, ficcional e factual? Para Koselleck, isso ocorreria pela qualidade antecipatória dos sonhos. A ficção, apontando para os fatos, “(...) antecipa[ram] o empiricamente inverossímil, mas que mais tarde, na catástrofe, tornou-se acontecimento” (p. 253). Aproxima-se do absurdo afirmar que, fora os seus carrascos, alguém poderia tensionar, mesmo enquanto sonho, a realidade do Terror nazista. Nesse sentido, a qualidade antecipatória do sonho nos afigura pela sua não intencionalidade consciente, remetida ao que, por falta de outras palavras, chamamos de inconsciente. O sonho enquanto material historiográfico, numa acepção ortodoxa da historiografia, só poderia ser pensado como fonte do conhecimento histórico sendo “tratado” de maneira cuidadosa, reconhecendo os limites entre fato e ficção, os quais, justamente no sonho, se encontram embaçados. Assim, por falta de intencionalidade e ritualização, estaria também interdito ao sonho a sua manifestação enquanto condição meta-histórica da experiência do tempo moderno.

O que nos esforçamos por fazer aqui, com essa monografia, ao contrário, procura entender a intersecção entre o espaço histórico-empírico e o espaço-tempo do sonho por outra chave. O conceito de sonho mobilizado, condiz mais com a acepção de um corpo conceitual relacional (Landwehr; Winnerling, 2019), conforme estabelece relações entre continentes ontoepistemológicos distintos (no nosso caso, moderno/ameríndio). O “sonho” pode ser entendido, neste quadro, como um conceito equívocal, no sentido empregado por Eduardo Viveiros de Castro (2018 e 2019). A proposição do antropólogo brasileiro por uma antropologia perspectivista, traz consigo o que ele chama de “método de equivocação controlada”, isto é, tornar a tradução linguística e semântica numa ferramenta de equivocação conceitual (em que um mesmo conceito pode possuir referentes distintos para mundos radical e ontologicamente distintos, ou seja, *algo pode ser sempre mais do que aparenta ser*). Com efeito, ao evocarmos a palavra “sonho”, evocamos ao mesmo tempo mais que um e menos que muitos significados (depende, pois, do mundo referenciado)³⁵.

³⁵ Para a historiadora Alessandra Seixlack, a Cosmo-história se aproximaria deste caminho que chamamos de um equívoco relacional: “(...) corroboramos o argumento de que a Cosmo-história é capaz não apenas de dar voz a outras subjetividades, mas de incorporar princípios epistemológicos não antropocêntricos à sua prática metodológica, configurando uma teoria simétrica da história, que reconhece uma pluralidade irreduzível de experiências de historicidade enquanto parte ativa da produção do conhecimento.” (2023, p. 729).

O acontecimento onírico-xamânico, trabalhado anteriormente, se insinua na história como atualização do tempo mítico e como conhecimento da realidade yanomami. Uma realidade que se estende do primeiro tempo do demiurgo *Omama* à catástrofe da queda do segundo céu. Como dito, dois fatores compõem o acontecimento onírico-xamânico e a historicidade por ele instaurada: o seu caráter reversível e a sua socialização. É nesse sentido, visto a qualidade ancestral da relação entre antigos e mais jovens, que a “história” é entendida por Davi Kopenawa:

Os dizeres de nossos ancestrais nunca foram desenhados. São muito antigos, mas continuam sempre presentes em nosso pensamento, até hoje. Continuamos a revelá-los a nossos filhos, que, depois da nossa morte, farão o mesmo com os seus. As crianças não conhecem os *xapiri*. No entanto, prestam atenção nos cantos dos xamãs que os fazem dançar em nossas casas. É desse modo que, aos poucos, as palavras dos maiores vão fazendo seu caminho nos pequenos. Depois, quando ficam adultos, tornam-se por sua vez capazes de dá-las a ouvir. *assim que transmitimos nossa história*³⁶, *sem desenhar nossas palavras*. Elas vivem no fundo de nós. Não deixamos que desapareçam. (§5, p. 457. *Grifos adicionados*)

Ou, como podemos notar nesta segunda passagem:

Nós, habitantes da floresta, nunca esquecemos os lugares distantes que visitamos em sonho. De manhã, quando acordamos, suas imagens permanecem vivas em nossa mente. Ao evocá-las, pensamos, satisfeitos: “Essa é a beleza dos *xapiri* que os antigos conheceram antes de nós! É assim que, desde o primeiro tempo, eles dão a ouvir seus cantos e dançam para se apresentar! (...) *Esse é o nosso histórico*. É a partir delas que podemos pensar com retidão. (§20, p. 466. *Grifos adicionados*).

Compartilhar as palavras e imagens vistas e ouvidas no espaço-tempo do sonho, mesmo aquelas vislumbradas ao longe, ou como a queda do céu, algo que por vezes parece estar em vias de acontecer, constitui o fazer histórico dos Yanomami para Davi Kopenawa: a fim de efetivá-los ou anulá-los. Esse é o seu trabalho cosmopolítico junto aos brancos. Não se confundindo à antecipação premonitória ou futuroológica inescapáveis, “(...) o sonho traz à luz eventos virtuais que não foram notados pela pessoa na vigília; *é uma mirada mais profunda nas condições não atualizadas do presente*” (Shiratori, 2022, p. 19. *Grifos adicionados*). É, pois, uma condição meta-histórica da historicidade yanomami.

³⁶ Kopenawa utiliza aqui, em suas entrevistas realizadas por Albert, segundo este último, a expressão em português “nosso histórico”. Ver nota 10, p. 677.

Anexos

I.



© F.-M. Le Tourneau/P. Mérienne

Terra Indígena Yanomami no Brasil
 © F.-M. Le Tourneau/Patrick Mérienne

BIBLIOGRAFIA

Corpus documental

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Bibliografia secundária

ALBERT, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In.: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. (Orgs.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. Tradução de Bruce Albert e Alcida Ramos. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. “Postscriptum: Quando eu é um outro (e vice-versa)”. in.: KOPENAWA; ALBERT. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pp. 512-549.

_____. “A floresta poliglota”. Tradução de Vinícius Alves. *Sub specie alteritatis* (online) novembro, 2018. Link de acesso (30/01/2025): <https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2018/11/05/a-floresta-poliglota-bruce-albert/>

ALMEIDA, Mauro W. B. de. “A fórmula canônica do mito”. Queiroz, Ruben C. de; Nobre, Renarde. (eds.). *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte, Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008, pp. 147-182.

ARENDDT, Hannah. “O Conceito de História antigo e moderno”. In.: *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972, pp. 69-126.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. “Conflitos ontológicos e especulações xamanísticas em *La chute du ciel*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert”. *Sala Preta*, 15:1, pp. 205-212, 2014.

CHAKRABARTY, Dipesh. “O clima da história: quatro teses”. Tradução de Denise Bottmann *et al.* *Sopro*, n. 91, pp. 4-22, 2013.

_____. *O planeta: uma categoria humanista emergente*. Dansk, Zazie, 2020.

CLASTRES, Pierre. “Do etnocídio”. In.: _____. *Arqueologia da violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004, pp. 81-92.

COSTA, Paulo Nilber; SOUZA, César M. de. “A estrada perdida: as transformações na Amazônia Setentrional provocadas pela construção inacabada da rodovia Perimetral Norte”. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 13, n. 2, jul.-dez., 2020.

DANOWSKI, Déborah e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e fins*. 2ª edição. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs*, vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto *et. al.* São Paulo: Editora 34, 1996.

GHOSH, Amitav. *O grande desatino: mudanças climáticas e o impensável*. Tradução de Renato Prelorenzou. São Paulo: Editora Quina, 2022.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: Presentismo e experiências do tempo*. Tradução de Andréa Souza de Menezes et al. 1 ed. 4º reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

JASMIN, Marcelo. “As armadilhas da história universal”. In.: Aduino Novaes (ed.), *Mutações: a invenção das crenças*. São Paulo: Edições SESC SP, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Bôas. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

_____. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto Editora: Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

_____. “Progresso e declínio: um adendo à história de dois conceitos”. In.: *Histórias de Conceitos*. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

KRENAK, Ailton. “O eterno retorno do encontro”. In.: NOVAES, Aduino (Org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 23-31.

KUSSUMI, Mirian Monteiro. *Antinomia ideal: estudo comparativo entre Schelling e Hegel*. Tese de doutorado – Departamento de Filosofia. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2020.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 4ª ed. 2019.

_____. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Tradução de Maryalua Meyer. São Paulo, Rio de Janeiro: Ubu Editora, Ateliê de Humanidades, 2020a.

_____. “Por que a crítica perdeu a força? De questões de fato a questões de interesse”. Tradução de Déborah Danowski et al. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 46, pp. 173-204, jan.-jun, 2020b.

LATOUR, Bruno; CHAKRABARTY, Dipesh. “Conflicts of planetary proportions – a conversation”. *Journal of the Philosophy of History*, 14:3, 2020.

LANDWEHR, Achim; WINNERLING, Tobias. “Chronisms: on the past and future of the relation of times”. *Rethinking History*, vol. 23, n. 4, pp. 435-455, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. 12º ed. Campinas: Papirus, 2012.

_____. “Abertura”. In.: *O cru e o cozido: mitológicas I*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Zahar, 2021, 25-66.

LIMA, Tânia Stolze. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, 2 (2), pp. 21-47, 1996.

_____. “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, nº40, pp. 43-52, junho, 1999.

LIMULJA, Hanna. *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

LORIMER, Jamie. “The Anthro-Scene: A Guide for the Perplexed”. *Social Studies of Science*, vol. 47, no 1, pp. 117–42, 2017.

MANIGLIER, Patrice. “Quantas Terras? A virada geológica na antropologia”. In.: DANOWSKI, Déborah, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SALDANHA, Rafael. (org). *Os mil nomes de Gaia* (vol. 2). Rio de Janeiro: Machado Editora, 2023, pp. 76-97.

RODRIGUES, Thamara. “Outros modos de pensar e sonhar: A experiência onírica em Reinhart Koselleck, Ailton Krenak e Davi Kopenawa”. *Revista de Teoria da História*, v. 22, n., pp. 152-177, 2019.

ROSSI, Paolo. *Os Sinais do Tempo: história da Terra e história das nações de Hooke a Vico*. Tradução de Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SALOMON, Marlon. Apresentação. In: Salomon (org.). *Heterocronias: estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos*. Goiânia: Ricochete, 2018, pp. 9-29.

SEIXLACK, Alessandra G. C. “Um fazer histórico xamânico: o potencial cosmo-histórico de reconectar territórios no Antropoceno”. *Topoi (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 54, p. 725-746, set./dez. 2023.

SHIRATORI, Karen. “Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico”. *Revista de antropologia (online)*, São Paulo, v. 65, n. 3, 2022.

SIMON, Zoltan; TAMM, Marek; DOMAŃSKA, Ewa. Anthropocenic historical knowledge: promises and pitfalls. *Rethinking History*, 25:4, pp. 406-439, 2021.

STENGERS, Isabelle. “A proposição cosmopolítica”. Tradução de Raquel Camargo e Stelio Marras. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, 2018.

TURIN, Rodrigo. “A “catástrofe cósmica” do presente: alguns desafios do antropoceno para a consciência histórica contemporânea”. In: MÜLLER, Angela, IEGELSKI, (Org). *História do tempo presente: mutações e reflexões*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022, pp. 143-165.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.

_____. “Sobre os modos de existencia dos coletivos extra-modernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias”. Projeto de Pesquisa. *Academia*, [s.l.], [s.d.]. Disponível em: https://www.academia.edu/21559561/Sobre_o_modo_de_existencia_dos_coletivos_extramodernos.

_____. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 1ºed., 2015a.

_____. “Prefácio: O recado da mata”. In.: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015b, pp. 11-43.

_____. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

_____. “A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada”. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *ACENO, Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v.5, n.10, pp. 247-264, agosto-dezembro, 2018.

_____. “On Models and Examples: Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene”. *Current Anthropology*, v. 60, s. 20, pp. S296-S308, agosto, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Déborah. “The Past Is Yet to Come”. *E-flux journal*, 114, dezembro, 2020.

WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin (Orgs.). *Folk Literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles: Ucla Latin American Center Publications, 1990.

WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: De Aristóteles às neurociências*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

Fonte adicional

Folha de Boa Vista (Boa Vista-RR), 15 de março de 1985. Acesso: Instituto Socioambiental.