

A queda do céu e o eclipse do mundo

The falling sky and the eclipse of the world

MÔNICA MACHADO CARNEIRO

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, linha de pesquisa Comunicação e Sociedade, da Universidade de Brasília (UnB). Pesquisa processos comunicacionais no âmbito das relações interétnicas presentes em estados plurinacionais e multiétnicos. Especialista em Indigenismo do quadro de servidores públicos federais da Fundação Nacional dos Povos Indígenas

VINÍCIOS KABRAL RIBEIRO

Professor da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Comunicação e Cultura, pela mesma instituição. Mestre em Cultura Visual e graduado em Comunicação Social: Publicidade e Propaganda e Relações Públicas, pela Universidade Federal de Goiás. Líder do grupo de pesquisa “Formas de Habitar o Presente”.

RESUMO

Neste trabalho buscamos estabelecer uma relação entre a obra literária e etnográfica elaborada em coautoria pelo Xamã Yanomami Davi Kopenawa e pelo antropólogo Bruce Albert, e a obra cinematográfica *El Botón de Nácar*, do cineasta chileno Patricio Guzmán. Em ambas, encontram-se presentes os elementos que relacionam a estrutura material e simbólica presente no percurso de produção da colonialidade no contexto da acumulação capitalista, com os imensos conflitos sociais, fundiários e políticos que persistem na organização dos atuais Estados latino-americanos. A partir de conceitos que cruzam as fronteiras da comunicação, dos estudos sobre o chamado “contato interétnico” e de suas políticas de tradução, buscamos situar politicamente o tema do percurso do ‘outro’ na tradição do pensamento e da experiência existencial do ocidente (Tucherman, 1999), a partir de aproximações sucessivas e dialógicas com as epistemologias indígenas que marcam as duas obras. As reflexões apontam, nesse cenário, para a dimensão positiva dos processos interacionais que, para além de denunciar a violência presente nas relações interétnicas em uma conjuntura de dominância do capital financeiro, possibilitam aberturas-tentativa capazes de avançar sobre o monolinguismo cosmológico (Castro, 2015) subjacente à tradição do pensamento moderno colonial europeu.

PALAVRAS-CHAVE: El Botón de Nácar; Davi Kopenawa; contato interétnico.

ABSTRACT

In this paper, we seek to establish a relationship between the literary and ethnographic work co-authored by Yanomami Shaman Davi Kopenawa and anthropologist Bruce Albert, and the cinematographic work El Botón de Nácar, by Chilean filmmaker Patricio Guzmán. Both contain elements that relate the material and symbolic structure present in the path of production of coloniality in the context of capitalist accumulation, with the immense social, land and political conflicts that persist in the organization of current Latin American states. Based on concepts that cross the boundaries of communication, studies on the so-called “interethnic contact” and its translation policies, we seek to politically situate the theme of the path of the ‘other’ in the tradition of Western thought and existential experience (Tucherman, 1999), based on successive and dialogical approximations with the indigenous epistemologies that mark both works. In this scenario, the reflections point to the positive dimension of the interactional processes that, in addition to denouncing the violence present in interethnic relations in a context of financial capital dominance, enable tentative openings capable of advancing over the cosmological monolingualism (Castro, 2015) underlying the tradition of modern European colonial thought.

KEYWORDS: *The Pearl Button; Davi Kopenawa; interethnic contact.*

INTRODUÇÃO: UMA BREVE REFLEXÃO SOBRE O DIÁLOGO INTERÉTNICO

No instante em que iniciamos este artigo, o movimento indígena organizado no Brasil abandona, formalmente, uma mesa de “conciliação” no Supremo Tribunal Federal, criada com o objetivo de tratar de cinco ações que discutem a constitucionalidade da Lei do Marco Temporal (Lei 14.701/2023) para a demarcação de terras indígenas. O tema tem gerado graves impasses entre os Poderes da República, e colocado em situação de grande insegurança jurídica e institucional o estatuto de reconhecimento do Estado brasileiro sobre o direito dos povos indígenas ao usufruto exclusivo de suas terras tradicionalmente ocupadas.

No mesmo período, o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE) identificou recorde de focos de incêndio em todos os biomas brasileiros, com destaque para os estados de São Paulo, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Pará e Amazonas. Segundo a plataforma suíça IQAir, em agosto de 2024 a Amazônia Ocidental, integrada pelos estados do Amazonas, Acre, Rondônia e Roraima, passou a ser a região mais poluída do planeta. Em dez de setembro de 2024, São Paulo ocupava a terceira posição no *ranking* das grandes cidades mais poluídas do mundo, atrás somente das capitais da República Democrática do Congo e de Uganda, as cidades de *Kinshasa* e de *Kampala*.

O fato é que, em uma conjuntura política e econômica que aprofunda cada vez mais a concentração de renda e a destruição do planeta, os povos indígenas têm, em situação de grande assimetria de posições no debate público, buscado identificar e explicar a relação entre o modo de produção agro extrativista predatório - em particular a relação direta entre as áreas desmatadas/queimadas e as áreas de garimpo e de fazendas particulares de produção de *commodities* agrícolas-; a ausência de políticas públicas protetivas adequadas voltadas a suas vidas e territórios; e as tentativas de desconstituição de direitos originários inscritos no ordenamento jurídico nacional e internacional.

Ao mesmo tempo, uma ampla estratégia jurídica e comunicativa de setores ruralistas organizados no Congresso Nacional parece alcançar algum efeito. Desde meados de 2009, ano da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, esses segmentos têm buscado reverter a tradição de reconhecimento formal dos direitos territoriais indígenas adotada no País. A transformação em lei da tese ruralista do chamado “marco temporal”, ao final do ano de 2023, complexificou o processo de disputa em torno do tema. Segundo a criação dos ruralistas instituída pela lei 14.701/2023, o reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas passa a ser vinculado à habitação e utilização das áreas reclamadas na data da promulgação da Constituição Federal da República, 5 de outubro de 1988. A única exceção, segundo a norma, se aplica aos casos em que exista comprovado renitente esbulho, caracterizado como “o efetivo conflito possessório, iniciado no passado e persistente até o marco demarcatório

temporal da data de promulgação da Constituição Federal, materializado por circunstâncias de fato ou por controvérsia possessória judicializada” (BRASIL, 2023). Em setembro de 2023, entretanto, o próprio STF definiu tese de repercussão geral em recurso que rejeitou o marco temporal para a demarcação de terras indígenas, ou seja, fixou entendimento sobre a inconstitucionalidade de sua aplicação.

A tese de repercussão geral fixada no Tema 1.031 estabeleceu, entre outros pontos, que:

I - A demarcação consiste em **procedimento declaratório** do direito originário territorial à posse das terras ocupadas tradicionalmente por comunidade indígena;

II - A posse tradicional indígena é distinta da posse civil, consistindo na ocupação das terras habitadas em caráter permanente pelos indígenas, das utilizadas para suas atividades produtivas, das imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e das necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, nos termos do §1º do artigo 231 do texto constitucional;

III - A proteção constitucional aos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam **independe da existência de um marco temporal em 5 de outubro de 1988 ou da configuração do renitente esbulho**, como conflito físico ou controvérsia judicial persistente à data da promulgação da Constituição.

(STF, 2023, grifos nossos)

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) considerou, nesse contexto, inviável dar sequência à participação em um processo de diálogo que possui como centro questões sobre a aplicação de uma lei flagrantemente inconstitucional junto aos Poderes da República, alegando ainda uma condição de profunda desigualdade de poder decisório no curso da negociação. A saída das organizações indígenas ocorreu durante a segunda reunião da Câmara de Conciliação, e na sequência do não atendimento, pelo Supremo, das condições de participação estabelecidas pelo movimento indígena, em particular a exigência de suspensão da aplicação da Lei 14.701/2023 durante o processo de concertação institucional e social.

Essa situação de diálogo interétnico conflitivo é apenas um dos muitos exemplos em que lideranças, organizações e intelectuais indígenas se mobilizam, por distintas formas, desde a resistência direta às guerras de conquista a sistemas de alianças com grupos populacionais e organizações mais ou menos institucionalizadas, para sobreviver e resistir às estruturas materiais e simbólicas construídas em torno da apropriação de suas terras, ciências e trabalho. Essas estruturas também se serviram, historicamente, da construção de imagens genéricas sobre as organizações socioculturais e políticas desses povos, construídas nos circuitos da colonialidade.

Em um dos seus romances, a premiada escritora Nadine Gordimer conta a história de distintos personagens que, durante o período de transição do pós-*apartheid* sul-africano, atuavam para reverter os estragos causados pela Lei de Terras Nativas (1913), que promoveu uma série de

remoções forçadas no país. Como no Brasil, o fato de as leis finalmente reconhecerem os direitos da maioria negra sul-africana não parecia suficiente para garantir sua aplicação: os brancos ainda precisavam, em uma situação de intensa assimetria, ser abordados e convencidos de que as vítimas de um sistema de segregação racial tinham o direito de tomar posse daquilo que a própria lei agora lhes garantia. Em uma democracia burguesa, o reconhecimento formal de direitos coletivos não garante sua execução imediata. É preciso argumentar e convencer; construir furos discursivos, políticos e econômicos nos meios de manutenção das velhas lógicas que sobrevivem mesmo diante do colapso de sua sustentação formal.

Há pouco mais de um ano, após a ampla repercussão sobre a emergência em saúde vivenciada no território Yanomami e Ye'kwana invadido por mais de 30 mil garimpeiros, a comunidade Parima sofreu mais um ataque violento. Desta vez, uma criança foi morta a tiros e outros cinco indígenas ficaram feridos, em uma região marcada pela forte presença do garimpo ilegal e do crime organizado. As lideranças indígenas há muito buscam meios de diálogo. Davi Kopenawa, xamã Yanomami, tornou-se funcionário público, escritor, antropólogo e diplomata de seu povo em um esforço contínuo, ao longo de mais de 40 anos, para alertar sobre o avanço da destruição da floresta por atividades predatórias de invasores. Sua mensagem denuncia não apenas os danos à organização sociocultural, política e econômica do povo Yanomami, mas também os riscos à continuidade da vida no planeta.

Como sustenta Octavio Paz, tanto no campo da psicologia quanto no da política, o método mais seguro para se resolver os conflitos, ainda que também o mais lento, é o diálogo. Ao falarmos com nosso adversário, afirma, nós o convertemos em nosso interlocutor (1996, p. 128). Não é à toa que, nos mais adversos contextos, os povos indígenas no Brasil declararam ter “pacificado os brancos”, arrogando para si a posição de sujeitos, e não de vítimas:

“Pacificar os brancos” significa várias coisas: situá-los, aos brancos e aos seus objetos, numa visão de mundo, esvaziá-los de sua agressividade, de sua malignidade, de sua letalidade, domesticá-los, em suma; mas também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles, recrutá-los em suma para sua própria continuidade” (Cunha, 2002, p. 2)

Nesse sentido é que a análise e a busca por soluções aos imensos conflitos fundiários, jurídicos, econômicos e políticos vivenciados pelos povos indígenas no Brasil a partir das perspectivas trazidas pela comunicação deve levar em conta a agência política e o emprego de estratégias interacionais por povos e organizações indígenas nos processos de mediação com os demais segmentos nacionais e sistemas de autoridade.

Isso importa reconhecer que, no contexto da mediação interétnica, as identidades e os direitos étnicos e sociais são potencialmente valorizados, legitimados ou silenciados, a depender dos conjuntos de padrões de entendimento construídos pelos episódios de interação,

profundamente desiguais em sua origem e desenvolvimento. Contudo, esses padrões advêm de arranjos comunicativos cuja formação, política e histórica, também permite certas acomodações de acordo com as relações de força e reordenações encontradas nos territórios (Braga, 2006).

Foi nesse contexto que o antropólogo David Graeber e o arqueólogo David Wengrow fizeram, recentemente, descobertas significativas que demonstraram que grande parte das fontes do iluminismo europeu, sobretudo a conexão entre o debate racional, as liberdades pessoais e a recusa do poder arbitrário vieram, na realidade, das categorias analíticas desenvolvidas por grupos *wendats*, *iroqueses*, *huronianos* e demais populações da chamada “Nova França”. Por meio de fontes diversificadas, os autores buscaram comprovar que o assentamento das ideias evolucionistas que forjou o pensamento social majoritário foi elaborado, portanto, em um contexto de forte reação à crítica indígena à sociedade e à religião europeias, como um sistema de defesa.

Nesse sentido, a pesquisa dos autores levou a destacar a enorme diversidade da socialidade humana, que jamais se resumiu a um quadro homogêneo de bandos igualitários aguardando a chegada da civilização e do cultivo agrícola:

O mundo dos caçadores-coletores, antes da chegada da agricultura, era repleto de experiências sociais arrojadas, parecendo muito mais um variado desfile carnavalesco de formas políticas do que as insípidas abstrações da teoria evolucionária. A agricultura, por outro lado, não determinou o aparecimento da propriedade privada, nem marcou um avanço irreversível rumo à desigualdade. Na verdade, muitas das primeiras comunidades agrícolas eram relativamente isentas de níveis e hierarquias. E, longe de estabelecer sólidas diferenças de classe, um número surpreendente das primeiras cidades do mundo se organizava segundo linhas de claro teor igualitário, que dispensavam governantes autoritários, políticos-guerreiros ambiciosos ou mesmo administradores opressores (2022, p. 18).

É nesse contexto que, seguindo a linha interposta pelos autores, nunca é demais demarcar as necessárias revisitas às críticas indígenas como importante exercício dialógico voltado à autorreflexividade da condição humana. Isso requer levar a sério as contribuições ao pensamento social que vieram de fora do cânone europeu e, em particular, “dos povos indígenas aos quais os filósofos ocidentais tendem a atribuir o papel de anjos ou de demônios da história” (p. 19), relegados ao papel de meros critérios de comparação e presos, portanto, a uma narrativa linear da história da humanidade que inferioriza e infantiliza ciências, modos de vida e reifica identidades históricas calcadas nas ideias de raça e de passado.

As duas posições, sejam elas marcadas pelo racismo e pela imposição de necessidades de desenvolvimento, ou pela simples romantização, advertem os autores, impedem igualmente qualquer possibilidade concreta de troca intelectual e de diálogo simétrico: “debater com alguém tido como diabólico é tão difícil quanto debater com alguém tido como divino, pois quase tudo o que se pensa ou diga será considerado ou descabido ou extremamente profundo” (p.19).

Kopenawa, nesse quadro, ainda aposta no diálogo com os brancos:

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

Como dispôs Oliveira (2014), as teorias mais recentes sobre políticas de Estado e democracia também têm sustentado que os povos indígenas estão historicamente corretos em relação a inúmeras questões sobre as quais nunca foram ouvidos. Detentores de conhecimentos fundamentais que gradativamente ocupam as agendas mundiais sobre temas como a proteção do planeta e a emergência climática, a soberania alimentar, diálogos políticos simétricos e justos, metodologias educativas contextuais e libertadoras, democracia deliberativa e consulta prévia, justiça comunitária, parto humanizado, saúde integral, economia solidária, bem viver, em suma, outros modos de ser e estar no mundo, é possível afirmar que “o pensamento crítico aproxima cada vez mais o pensamento moderno do pensamento indígena” (Oliveira, 2014, p.26).

O diálogo entre a obra de Kopenawa e a de Patricio Guzmán busca, nesse cenário, trazer subsídios para a análise do difícil problema da mediação interétnica em sociedades culturalmente diversas e de base multicivilizatória (Linares, 2004), marcadas por um desenvolvimento histórico ancorado em formas sofisticadas de relação entre a apropriação do trabalho e das riquezas dos povos colonizados e a ideia de raça. Esse processo, gestado durante o período das invasões e regimes coloniais dos séculos passados, sobreviveu na governamentalidade e nas práticas políticas das elites econômicas que os sucederam.

■ QUEDA DO CÉU E ECLIPSE DO MUNDO

Somos todos riachos da mesma água, afirma o poeta chileno Raúl Zurita na abertura da obra cinematográfica *El Botón de Nácar*, do cineasta chileno Patricio Guzmán. As águas da costa chilena, território tradicional dos indígenas navegantes da Patagônia, testemunham, no desenrolar da trama, duas histórias de extermínio e impunidade: o genocídio dos povos indígenas *Kawésqar*, *Aoniken*, *Selk’Nam*, *Hausch* e *Yamana*, iniciado com a chegada dos colonos chilenos no século XIX, e a ditadura militar chilena, iniciada com o golpe militar de 1973. Pelo testemunho da água, local de vida, de morte, mas também de comunicação e de memória, as duas histórias são interligadas e narradas.

O céu, segurado pelos xamãs Yanomami numa luta incessante contra a irracionalidade ecológica de uma cultura que possui, no extermínio, a condição de possibilidade de sua epistemologia, é também vasculhado em Guzmán, seja pelas imensas sondas que buscam uma familiaridade perdida no rompimento com a ancestralidade a partir da técnica, seja pela narrativa dos *patagones* e sua impressionante estética simbolizada na relação entre céu, estrelas, águas e pinturas corporais.



FIGURA 1: El botón de nácar. Patricio Guzmán. Atacama Productions, 2015.

Aqui e lá, a violência colonial se reatualiza em práticas materiais e estratégias simbólicas instituídas nas ditaduras militares e sistemas econômicos neoliberais. À parte de tudo isso, como demonstrado em Kopenawa, os indígenas e seus *xapiris*, em suas expressões cosmopolíticas em permanente potência decolonizadora, seguem guardando as águas e segurando o céu.

O filme se situa entre o lugar mais seco do planeta terra, o deserto do Atacama, e a Cordilheira dos Andes, também conhecida como Cordilheira das chuvas, na Patagônia. As duas paisagens contêm a representação de mundos que parecem colidir em suas estratégias de comunicação com o cosmos, mas que, em distintas linguagens, buscam semelhantes familiaridades: no deserto do Atacama, imagens de imensas sondas espaciais e telescópios vasculham o céu em busca de água e explicação para a existência de outras formas de vida. Na Patagônia, as imagens das pinturas corporais indígenas evidenciam as impressionantes constelações que representam, ao mesmo tempo, os espíritos ancestrais e a vida além da morte.

Em interlocução recorrente com a poesia de Zurita, o espectador é levado à compreensão de que, na mesma lógica das sondas espaciais que vasculham o céu, os desenhos das constelações nos corpos humanos, consubstanciando o passado e o futuro das próprias existências no presente, também representam o desejo comum de tornar o universo algo familiar.



FIGURA 2: El botón de nácar. Patricio Guzmán. Atacama Productions, 2015.

Intercalando a narração em primeira pessoa e os depoimentos de historiadores, antropólogos, escritores e poetas, nesses espaços sem tempo, Guzmán apresenta a representação do mundo como um *continuum* comunicacional a partir da água que liga tudo o que existe e é o próprio universo. Planetas, pedras, corpos, ossos são representados como leves fragmentos sólidos no todo uníssono do cosmos, feito de água, que supõe uma revisão da temporalidade binária entre passado e presente, nós mesmos e a ancestralidade.

A partir de uma revisão que, como aponta Bhabha (2019, p. 403), vai além de uma mudança narrativa, mas avança sobre uma nova noção do que significa viver, do que significa ser, em outros tempos e espaços diferentes, tanto humano como históricos, Guzmán nos apresenta a relação entre as estrelas e a água, entre nosso corpo - dois terços de água -, o planeta Terra - três quartos de água, e o cosmos, também água. É o fio condutor da água que irá representar a comunicação interespecífica e transgeracional entre todas as coisas que existem e permitir relacionar a cosmologia dos povos indígenas da Patagônia, seu genocídio, as coincidências das condições espaciais de concentração pela violência colonial e sua reatualização na sangrenta ditadura chilena que durou dezesseis anos e assolou o país novamente.

Quase quatro séculos antes, exploradores espanhóis haviam enxergado monstros na Cordilheira dos Andes. Selvagens das patas gigantes, os Patagones nomearam o lugar que viria a ser, mais tarde, invadido pelos colonos chilenos.

Ieda Tucherman (1999), ao desenhar parte do percurso do 'outro' na tradição do pensamento e da experiência existencial do ocidente, demonstra como o corpo e as distintas formas de se

concebê-lo pertence ao conjunto de categorias mais persistentes nessa tradição. É a função espelho, diz, que cria a categoria desse corpo, mediante a possibilidade momentânea de congelar o tempo e definir o espaço para que nele se conquiste uma forma. Tanto a tradição grega como a judaico-cristã são construtoras de espelhos e imagens legisladoras de princípios binários de inclusão e exclusão, natureza e cultura, mesmo e outro.

É essa metáfora do espelho que é recorrentemente utilizada nas narrativas eurocêntricas sobre o contato colonial: junto com o espelho o colonizador traz o corpo em dualidade ao sujeito colonizado, em oposição ao corpo uno, cósmico ou comunitário. Corpo passa a significar, portanto, imagem de corpo próprio, inaugurando a diferença entre si e os elementos da “natureza” e, por conseguinte, trazendo a ideia de centralidade do “humano” e, com ela, a historicidade linear, o mito do progresso, a razão e a civilização.

Ao corpo das culturas tradicionais e não ocidentais Tucherman corresponde a noção de corpo comunitário, representado nas distintas formas de comunicação interespecíficas, transgeracionais e ancestrais possibilitadas pelo xamanismo, profundamente dicotomizado pela gestação do pensamento moderno, que irá aprofundar a criação da alteridade com o mundo não europeu.

Categorias de raças imaginárias, como a dos selvagens gigantes Patagones, serão criadas, monstros imaginários ou “verdadeiros” serão gestados e, apoiada nos relatos dos viajantes dos séculos XV e XVI, a mitologia das raças como categoria persistente da alteridade do homem branco e da diferença/violência colonial será solidificada.

Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa apresenta sua conclusão sobre a iminência de destruição do planeta por dois fios expositivos: a explicação do mundo segundo a cosmologia Yanomami e os poderes xamânicos de impedir que a floresta retorne ao caos; e uma caracterização dos brancos segundo a descrição de sua obsessiva relação consigo mesmos e com suas mercadorias. Nesse sentido, decide desenhar suas palavras sobre as “peles de papel”^[1] dos brancos como parte de uma estratégia cosmopolítica comunicativa de diálogo com os movimentos socioambientais:

Quero alertar os brancos antes que acabem arrancando do solo até as raízes do céu (...). Se pudessem me compreender, eu lhes diria em yaimuu: “Parem de fingir que são grandes homens, vocês dão dó de ver! Farei calar suas más palavras! Se o seu pensamento não estivesse tão fechado, vocês expulsariam os comedores de terra de nossa floresta! Vocês alardeiam que queremos recortar uma parte do Brasil só para nós. São mentiras para roubar nossa terra e nos prender em cercados, como galinhas! Vocês nada sabem da floresta. Só sabem derrubar e queimar suas árvores, cavar buracos e sujar seus rios. Porém, ela não lhes pertence e nenhum de vocês a criou!” (...) Sei que seus chefes não aceitarão com facilidade o que digo, pois seu pensamento ficou cravado nos minérios e nas mercadorias por tempo demais. No entanto, os que nasceram depois deles e irão substituí-los talvez me compreendam um dia. Ouvirão minhas palavras ou verão o desenho delas enquanto ainda forem jovens. Elas vão penetrar em suas mentes e eles assim terão muito mais amizade pela floresta. Eis por que eu quero falar aos brancos (Kopenawa, 2015, pgs. 392 e 393).

Kopenawa também descreve como age a força do pó de *yãkoana*^[2], elo de ligação entre os corpos dos xamãs e os espíritos da mata (*urihinari*), das águas (*mãu unari*) e dos ancestrais animais (*yarori*). Tal dimensão comunicativa é impossível no contexto de uma cultura narcisista obcecada por seus próprios rastros e, por isso, incapaz de ouvir outras linguagens e dizeres de outras gentes e lugares, como os espíritos *xapiri*:

Os brancos não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos (...) Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares. Se tentassem escutar de vez em quando as palavras dos *xapiri*, seu pensamento talvez fosse menos tacanho e obscuro. Não se empenhariam tanto em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenham sobre peles de árvores derrubadas! (Kopenawa, 2015, p. 455).

Enquanto os Yanomami seguem enfrentando cosmopoliticamente as fumaças de epidemia *xawara*^[3] trazidas pelos brancos “comedores de floresta”, na Patagônia chilena, após conviverem por séculos com a água e com as estrelas, os indígenas sofreram o eclipse do seu mundo.



FIGURA 3: El botón de nácar. Patricio Guzmán. Atacama Productions, 2015.

Anibal Quijano (2005) aponta que foi a América o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial inaugurado com a invasão europeia, em 1492, marca constitutiva do início da formação do sistema mundo moderno colonial capitalista. Dois processos históricos convergiram na produção e estabelecimento desse novo padrão: “por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça”, o principal elemento das relações de dominação que a conquista exigia. Em consequência e por outro lado, “a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial”, que instituiriam a Europa como o centro do sistema mundo capitalista (p. 117).

No ano de 1883, chegaram na Patagônia os colonos chilenos, também em busca de ouro, e depois os boiadeiros, os militares e os missionários católicos. Na emergência da modernidade encontra-se a ideologia do começo, aponta Bhabha (2019), o molde do espaço colonial se torna o não-lugar. O espaço colonial é, então, “terra incógnita ou terra nula”, terra vazia ou deserta cuja história tem que ser começada, cujos arquivos devem ser preenchidos.

Após a intensificação da invasão, esbulho e fratura de seus territórios, muitos dos povos da Patagônia tiveram de buscar refúgio, para sobreviver, na missão católica estabelecida na Ilha de Dawson. Ali, o empreendimento epistemicida buscava tirar suas crenças, sua língua e suas canoas. Mais do que isso, vestir seus corpos, tapar suas constelações, eclodir seu *continuum* com o universo, implodir seu mundo cindindo uma epistemologia binária e dualista simplificadora de suas existências. Também ali não puderam resistir, e o epistemicídio de suas crenças levou, rapidamente, ao genocídio de seus corpos. Vestidos com roupas contaminadas com os micróbios da civilização, as *xawara* das epidemias tão bem descritas por Kopenawa, a maioria morreu em menos de cinquenta anos. Hoje restam menos de 20 descendentes diretos.

A Ilha de Dawson, o campo de concentração indígena do século XIX, foi novamente transformada na ilha do terror. Para lá foram os ministros de Allende e mais de setecentos de seus seguidores que habitavam a região de Punta Arenas, capital da Patagônia. Quando o corpo de Marta Ugarte, vítima dos anos de regime militar no país, irrompeu na praia, os chilenos souberam que o mar, local sagrado dos indígenas, também tinha se convertido em cemitério. Além de Marta, cerca de 1200 a 1400 pessoas foram lançadas ao mar com a ajuda de muitos civis.

Kopenawa nos diz que a verdadeira natureza é tanto a floresta quanto as multidões de *xapiri*, seus habitantes, que a protege e sustenta. “Mas os brancos derrubam e queimam todas as árvores da mata para alimentar seu gado”, acrescenta. Ainda não satisfeitos, “estragam o leito dos rios e escavam os morros para procurar ouro, explodem as grandes pedras que ficam no caminho de suas estradas” (p. 476).

No entanto, aduz, colinas e serras não estão apenas colocadas no solo, são moradas de espíritos que trazem palavras que os brancos não compreendem.

Pensam que a floresta está morta e vazia, que a natureza está aí sem motivo e que é muda. Então dizem para si mesmos que podem se apoderar dela para saquear as casas, os caminhos e o alimento dos *xapiri* como bem quiserem! Não querem ouvir nossas palavras nem as dos espíritos. Preferem permanecer surdos (Kopenawa, 2015, p. 476).

A queda do céu não poderá ser evitada se a floresta continuar a ser rasgada pelas grandes cheias ou queimada pelas chamas do tempo seco (p. 509). Se os xamãs continuarem a morrer pelas epidemias causadas pelo desmatamento e pela mineração, conclui Kopenawa, o céu retornará ao caos. É por isso que seus esforços de comunicação são direcionados aos brancos

como palavras de alerta, para que possam “sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta” (p. 498).

VIAGENS DE IDA E DE VOLTA

As relações interétnicas presentes nas sociedades que estiveram sujeitas ao colonialismo histórico europeu guardam como particularidade a manutenção das assimetrias construídas nas relações de tipo colonial. Isso quer dizer que a emancipação política das antigas colônias não foi capaz de extinguir o aparato de poder gestado no período, que articulou e articula dimensões como a divisão do trabalho, a produção de conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas ao mercado capitalista mundial, à ideia de raça e ao sistema de sexo- gênero (Maldonado, 2007, pp. 127-169).

Como resultado desse processo, a constituição dos Estados independentes da América Latina se viu imersa na manutenção dessas mesmas estruturas, manifestada em dimensões simbólicas, epistêmicas, subjetivas, econômicas e políticas mediante a apropriação do poder, das relações de dominação e das terras usurpadas pelos antigos colonizadores, pelas elites internas que os sucederam.

O indigenismo desponta, nesse cenário, como “a tradição latino-americana de pensamento social sobre as relações interétnicas” (Ramos, 2011, pp. 27 e 28), que vai além das relações oficiais elaboradas pelas agências do Estado em seus esforços de incorporação, e inclui todo o território de elaborações e imagens, populares e eruditas, sobre a designação do indígena. Trata-se, portanto, de “um fenômeno político no sentido mais abrangente do termo”, que inclui também “os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas de direitos humanos, as análises antropológicas e as posições dos próprios ‘índios’” (p. 28).

Valendo-se das elaborações de Said (2007) na definição do “Oriente como invenção do Ocidente”, Alcida Rita Ramos trata a construção do indigenismo como a anti-imagem do “civilizado” latino-americano, que conforma uma elaborada construção ideológica, sobre as quais os indígenas também atuam, entre alteridade e mesmidade nos distintos contextos nacionais do continente

Para além de denunciar a permanência das assimetrias e relações de subordinação presentes nas violentas relações interétnicas existentes nos estados unitários em que os povos indígenas formam parte, cujo suporte encontra-se estruturalmente calcado nas perspectivas de apropriação

de seus territórios, transformados em “recursos” ambientais, buscamos ressaltar também a estreita relação entre mediação e etnicidade, dando prevalência às categorias analíticas que sugerem o abandono dos sistemas fechados e a ênfase nos processos de interação por onde circulam significados, focalizando o conteúdo não estrutural e dinâmico da cultura.

É nesse sentido que as teorias cíclicas da narrativa humana, representadas tanto pelo fluxo das águas das cordilheiras chilenas quanto pela continuidade dos fragmentos celestes dos múltiplos céus dos Yanomami surgem em oposição ao desamparo do historicismo linear, este calcado na ideia equivocada de progresso. Ao contrário, este artigo pontua, com o aporte das elaborações de Kopenawa e Guzmán, que o que foi feito (ainda) pode ser desfeito.

Davi Kopenawa, com ao vigor de suas palavras, devolvidas à língua dos brancos, nos recorda que o céu e a terra são os pilares que sustentam um universo comum. Como os rios de Raúl Zurita em *El Botón de Nácar*, eles se somam a correntes de uma mesma água, movendo corpos, histórias e sonhos. Na floresta amazônica ou na Patagônia, a vida reivindica à mesma busca por familiaridade: o ritmo das constelações e as águas celestes amanhã destinos e esculpem na noite os itinerários daqueles que, em todas as latitudes, guardam os céus e as águas.

Ao final, é com a água que somos e com o céu que sonhamos que apostamos na vida. É este líquido que espelha o cosmos e que traduz, em sua superfície, os fluxos que engendram os saberes e acalenta os corações. Assim como as águas da Patagônia testemunham as tragédias e a altivez dos povos da América Latina, os povos indígenas no Brasil mantêm acesa a chama de saberes cosmopolíticos que se desviam da narrativa histórica positivista e permanecem, inquebrantáveis, para segurar o céu.

Ao nos despedirmos neste artigo, não é redundante reiterar que as tensões em torno dos direitos territoriais dos povos indígenas no Brasil ultrapassam os limites de uma disputa legal, envolvendo questões fundamentais de reconhecimento, justiça e projetos de vida no presente e em suas futuridades, em um planeta cada vez mais ameaçado pela empresa colonial da catástrofe. A tentativa de imposição de um “marco temporal” que desconsidera o caráter histórico e espiritual das terras indígenas representa não só um desafio jurídico, mas também uma ameaça concreta à imaginação política de modos de vida que oferecem alternativas sustentáveis e críticas profundas à racionalidade extrativista.

Na medida em que os povos indígenas buscam o respeito à sua agência e ao mesmo tempo engajam-se em diálogos assimétricos com o Estado e a sociedade brasileira, eles articulam a autonomia política e comunicacional. Mesmo diante das adversidades impostas pela desigualdade estrutural e pela violência ambiental, líderes indígenas como Davi Kopenawa não abandonam o esforço de diálogo e a busca por um tecido comum de entendimento e conversação. O exemplo de Kopenawa — que transita entre múltiplas esferas culturais e discursivas para que suas palavras

sejam compreendidas — nos lembra do valor do diálogo como ferramenta de transformação e conhecimento, tal como advogava Octavio Paz.

Em um cenário global, onde as multiplicidades de vozes indígenas e posicionalidades originárias são incontornáveis nos debates sobre a crise climática e o futuro da humanidade, nos somamos a esta defesa e nos colocamos em posição de aliados e aprendizes dos saberes e das epistemologias indígenas. As cosmologias indígenas não são apenas resquícios de um passado a ser preservado, mas sim práticas e teorias vivas para a possibilidade de futuros habitáveis e justos.

Ao colocarmos lado a lado a obras de Guzmán e Kopenawa e olharmos para estas constelações gnosiológicas indígenas, vislumbramos que elas não apenas habitam e preservam o território físico, mas também sustentam um vasto território simbólico e cosmológico que geram, envolvem e questionam os próprios pilares da dita racionalidade moderna. Abraçar as águas e segurar o céu, como fazem os xamãs Yanomami, é um afeto-ação que suplanta o solo e interpela a todos nós, evocando que eludir a Terra é, antes de tudo, a possibilidade de imaginar e materializar mundos outros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce, RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco*. Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2002.

Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. *Povos Indígenas afirmam que não irão negociar seus direitos e deixam Câmara de Conciliação do STF*. 28 ago. 2024. <https://apiboficial.org/2024/08/28/povos-indigenas-afirmam-que-nao-irao-negociar-seus-direitos-e-deixam-camara-de-conciliacao-do-stf/>. Acesso em 10 set. 2024.

Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. *Agro é fogo: o negócio por trás das queimadas e a instituição do marco temporal*. 06 set. 2024. <https://apiboficial.org/2024/09/06/agro-e-fogo-o-negocio-por-tras-das-queimadas-e-a-instituicao-do-marco-temporal/>. Acesso em: 10 set. 2024.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

BRAGA, J.L., RABELO, L., MACHADO, M., ZUCOLO, R., BENEVIDES, P., XAVIER, M.P., CALAZANS, R., CASALI, C., MELO, P.R., MEDEIROS, A.L., KLEIN, E., and PARES, A.D. *Matrizes interacionais: a comunicação constrói a sociedade* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2017, 449 p. Paradigmas da Comunicação collection.

BRASIL. **LEI Nº 14.701, DE 20 DE OUTUBRO DE 2023**. *Regulamenta o art. 231 da Constituição Federal, para dispor sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas; e altera as Leis nºs 11.460, de 21 de março de 2007, 4.132,*

de 10 de setembro de 1962, e 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Brasília, DF: D.O.U de 20/10/2023, pág. nº 1.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O recado da mata”. In: D. Kopenawa & B. Albert, A queda docéu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (2007). “Prólogo. Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico”, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução: Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização, introdução e revisão técnica: Roberto Machado. 4ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

G1. *Criança é morta e outros cinco indígenas ficam feridos em ataque a tiros na Terra Yanomami*. 04 jul. 2023 <https://g1.globo.com/rr/roaima/noticia/2023/07/04/crianca-morre-e-outras-cinco-pessoas-ficam-feridas-em-ataque-a-tiros-na-terra-yanomami.ghtml>. Acesso em: 10 set. 2024.

GORDIMER, Nadine. *Ninguém para me acompanhar*. Companhia das Letras, 1996.

GRAEBER, David; WENGROW, David. *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

GUZMÁN, Patricio. *El botón de nácar*. Atacama Productions, 2015.

Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais. Programa Queimadas. *Comparação do total de focos ativos detectados pelo satélite de referência em cada mês, no período de 1998 até 10/Set*. https://terrabrasilis.dpi.inpe.br/queimadas/situacao-atual/estatisticas/estatisticas_estados/. Acesso em: 10 set. 2024.

IQAir. *World AQI Ranking*. <https://www.iqair.com/earth?nav=>. Acesso em: 10 set 2024.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LINERA, Álvaro Garcia. *Indianismo e Marxismo: O desencontro de duas razões revolucionárias*. Cadernos da América Latina II. Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais – CLACSO, 2004.

MALDONADO-Torres, Nelson. *Sobre la conolialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (coords). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidade epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre, 2007.

OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. *Mídia Índio (s) comunidades indígenas e novas tecnologias da comunicação*. Rio de Janeiro: Contracapa; LACED, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia*. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org). *Desafios da Antropologia Brasileira*. Brasília: ABA, 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados”?* Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Rio de Janeiro, *Mana* v.4 n.1. Abr. 1998.

PAZ, Octavio. *Vislumbres da Índia: Um diálogo com a condição humana*. São Paulo: Mandarim, 1996.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. *Perú Indígena* 13, 1992.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RAMOS, Alcida Rita. *Indigenismo: um orientalismo americano*. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 2011, n. 1, p. 27-48, jul. 2012. Disponível em: . Acesso em: 12 jan. 2021.

RAMOS, Alcida Rita. *O índio hiper-real*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 28 (10):5-14.

SAID, Edward W. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Supremo Tribunal Federal. *STF define tese de repercussão geral em recurso que rejeitou marco temporal indígena*. 27 set. 2023. <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=514834&ori=1>. Acesso em: 10 set. 2024.

TUCHERMAN, Ieda. *Breve história do corpo e de seus monstros*. Lisboa: Vega,1999.

-
- [1] Kopenawa conceitua *papeo siki*, pele de papel, *utupa siki*, pele de imagens, ou *uribi siki*, pele de floresta, como os produtos feitos da pele das árvores trituradas pelos brancos, o papel e o dinheiro. Segundo o Xamã, são peles de árvores destruídas sob a negligência de uma cultura que despreza o alimento dos espíritos das abelhas e de todos os animais com asa, fabricados com o único propósito de construir palavras de mentiras para enganar por meio das quais enganam uns aos outros.
- [2] Um tipo de rapé, extraído de uma árvore de mesmo nome da Amazônia, que proporciona um processo catártico de comunicação com os espíritos
- [3] É também o nome do que os Yanomami intitulam booshikë, a substância do metal, análoga ao “minério”: “Quando o ouro fica no frio das profundezas da terra, aí tudo está bem. Tudo está realmente bem. Ele não é perigoso. Quando os brancos tiram o ouro da terra, eles o queimam, mexem com ele em cima do fogo como se fosse farinha. Isto faz sair fumaça dele. Assim se cria a xawara, que é esta fumaça do ouro. Depois, esta xawara wakëxi, esta “epidemia-fumaça”, vai-se alastrando na floresta, lá onde moram os Yanomami, mas também na terra dos brancos, em todo lugar. É por isso que estamos morrendo. Por causa desta fumaça. Ela se torna fumaça de sarampo. Ela se torna agressiva e quando isso acontece ela acaba com os Yanomami...”. Ver mais em: Xawara – O ouro canibal e a queda do céu (https://www.pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/yanomami/xawara.pdf).