

# É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

It's time to listen to the shaman: indigenous religiosity, environment and  
cosmopolitics from *The Falling Sky* by Davi Kopenawa

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões<sup>1</sup>

Rita Suriani Lamas<sup>2</sup>

## RESUMO

---

O presente texto pretende promover uma reflexão sobre as relações entre religiosidade e ambiente a partir da interlocução com o livro *A queda do céu* (2015), do xamã Yanomami Davi Kopenawa. Neste sentido procurou-se desenvolver tal reflexão partindo de uma revisitação às próprias ideias de religiosidade e espiritualidade em relação aos povos indígenas, margeando as discussões sobre xamanismo e animismo a partir de uma perspectiva anímica. Em um segundo momento, lançando mão desta perspectiva, procurou-se trazer parte da narrativa xamânica contida em *A queda do céu* em um exercício provocativo às noções ocidentais de território, ambiente e natureza. Por fim, a partir da noção de cosmopolítica, o artigo traz uma importante provocação ao conhecimento ocidental sobre sua forma de habitar o mundo.

---

**Palavras-chave:** Ambiente; Religiosidade; Povos indígenas; *A queda do céu*.

---

## ABSTRACT

---

This text aims to promote a reflection on the relationship between religiosity and the environment based on the book *The Falling Sky* (2015), by the Yanomami shaman Davi Kopenawa. In this sense, we sought to develop this reflection by revisiting our own ideas of religiosity and spirituality in relation to indigenous peoples, bordering on discussions of shamanism and animism from an animistic perspective. Secondly, using this perspective, we tried to bring in part of the shamanic narrative contained in *The Falling Sky* as a provocative exercise in Western notions of territory, environment, and nature. Finally, based on the notion of cosmopolitics, the article brings an important provocation to Western knowledge about its way of inhabiting the world.

---

**Keywords:** Environment; Religiosity; Indigenous people; *The Falling Sky*.

---

---

<sup>1</sup> Professora do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: [ceciliarsimoes@gmail.com](mailto:ceciliarsimoes@gmail.com)

<sup>2</sup> Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2023). E-mail: [rita.suriani@ich.ufjf.br](mailto:rita.suriani@ich.ufjf.br)

## Introdução

Em referência aos povos indígenas, a categoria religião e a noção de religiosidade foram classicamente associadas ao xamanismo e ao animismo como sistemas que reproduziriam mitos, crenças, símbolos e ritos, numa tentativa de aplicar estes conceitos aos coletivos indígenas e povos originários. Interessante notar que o termo espiritualidade também é mobilizado para descrever tais sistemas, possivelmente numa tentativa de esmaecer alguma característica rígida ou institucional que a categoria religião ainda carrega. Na discussão sobre as categorias utilizadas, outras tentativas, como lançar mão de expressões como cosmovisão, e mais recentemente “cosmopercepção”, que em seu sentido etimológico genérico significam a percepção sobre a ordem do universo, de qualquer natureza que seja, trazem alguma elucidação à tona. Não obstante a essa discussão, e de certa forma paralelo a ela, o ponto de compreensão do que seriam os regimes de conhecimento, ou as cosmologias, dos mundos indígenas, segue em constante debate, e os termos ora clássicos (xamanismo e animismo) vêm passando por revisitações e produzindo implicações ao pensamento ocidental que dificilmente podem ser ignoradas. Este artigo pretende promover uma reflexão sobre as relações entre religiosidades (ou cosmovisões) indígenas, envolvendo as noções de ambiente e território a partir da interlocução com o livro *A queda do céu* (2015), do xamã Yanomami Davi Kopenawa. Procuramos desenvolver tal reflexão partindo de uma revisão das próprias ideias clássicas de animismo e xamanismo, margeando as discussões sobre religiosidade, partindo de uma perspectiva anímica. Neste sentido, noções como território e ambiente são acionadas a partir da narrativa xamânica em um exercício provocativo às noções ocidentais e não indígenas que envolvem espacialidade, natureza e, em última medida, estar e ocupar o mundo.

Ao iniciarmos nossa discussão julgamos importante retomar a clássica definição de animismo do britânico Edward Tylor (1920), que o categorizou enquanto uma crença infantil de determinados povos de que todos os seres possuiriam uma alma/fantasma, na busca por uma definição mínima/original da religião que se aplicasse desde os povos ditos selvagens até as civilizações modernas (Tylor, 1920, p. 418). O animismo, no entanto, tem sido revisitado na antropologia contemporânea em sua procura por uma compreensão mais aprofundada sobre os regimes de conhecimento destes mundos outros, em um exercício de procurar superar o evolucionismo contido na teoria original<sup>3</sup>. A premissa que guia o “novo animismo”, contudo, permanece a mesma de Tylor: a condição de ser gente (humanidade/subjetividade), no pensamento anímico, é compartilhada por todos os seres, superando a dicotomia natureza/cultura ou natureza/humanidade proclamada pelos modernos e base de boa parte do que compreendemos enquanto ciência moderna:

---

<sup>3</sup> Tal revisitação é inaugurada por Phillipe Descola (1986) e ganha proporção, sobretudo na escola francesa, sendo mais recentemente ampliada também para a percepção do animismo no mundo ocidental/científico, como podemos ver em Isabelle Stengers (2018).

Hoje, o animismo é de novo imputado aos selvagens, mas desta vez ele é largamente proclamado como reconhecimento da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos, a que nós modernos sempre estivemos cegos, por conta de nosso hábito tolo, para não dizer perverso, de pensar por dicotomias. Da húbriis moderna, salvem-nos os híbridos primitivos e pós-modernos. (Castro, 2002, p. 235)

Já o termo xamanismo nos remete ao romeno Mircea Eliade (1998) que classicamente criou e definiu a categoria, por meio de estudos históricos do fenômeno por ele assim denominado e da sistematização dos relatos e fontes que o descreviam. Definido enquanto “técnica arcaica de êxtase” (Eliade, 1998), o xamanismo tem figurado, desde então, nos grandes manuais de História das Religiões e de Religião Comparada, como um sistema religioso relacionado aos povos autóctones. De acordo com Eliade o xamanismo opera como técnica de êxtase a partir de uma ruptura no equilíbrio psíquico no xamã que passa então a exercer o papel de mago, sacerdote, curandeiro, entre outros. O xamã descrito por Eliade possui um importante papel político e social junto ao seu grupo, pois direciona as caças e as guerras e protege todo o grupo dos ataques malignos de doenças e inimigos visíveis e invisíveis. No entanto, ele se destaca sobretudo por sua capacidade de lidar com o sobrenatural: “os xamãs são especialistas do sagrado, homens capazes de ver os espíritos, de subir aos céus e encontrar-se com deuses, de descer ao mundo inferior e lutar contra demônios, doenças e contra a morte” (Eliade, 1998, p. 509).

Embora a origem da palavra siberiana *saman*, raiz do termo xamanismo, seja controversa, há consenso de que seu sentido etimológico se remeta à noção de conhecimento: “O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento” (Castro, 2015, p. 31). Em busca deste mundo que se conhece e principalmente da forma como se conhece, a etnologia no Brasil das últimas décadas tem se debruçado sobre o tema do xamanismo amazônico, procurando sistematizar o pensamento que perpassa as práticas e vivências nos mundos xamânicos. Desta forma o xamanismo ameríndio passa a ser definido como uma “habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades estrangeiras, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” (Castro, 2015, p. 31). Mais do que curandeiros, sacerdotes ou feiticeiros, os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo entre as diferentes espécies. Embora o trânsito entre as espécies possa ser acessado por todos, ele é feito de forma perigosa e indesejada; pois o xamã é quem, por excelência, possui a habilidade de transitar. Como uma espécie de diplomata, o xamã, adquirindo o conhecimento sobre a trama de relações entre os mundos, consegue transitar através dos diferentes olhares (pontos de vista) sobre o mundo. Isto quer dizer que, justamente por reconhecer a ambiguidade de seu status ontológico - o duplo - o xamã, enquanto homem/porco, o homem/espírito, o homem/onça, e vice-versa, detém “a capacidade de mudar de olhos, ouvidos e palavras para ver, ouvir e falar com os donos das outras gentes, ou ainda, a capacidade de perspectivar a si mesmo” (Valentim, 2018, p. 196). O xamã consegue transitar pelas corporeidades que estruturam o mundo. O mundo que o xamã conhece, no entanto, não é o mundo natural e organicista promovido pelo conhecimento moderno e científico, mas um mundo literalmente animado, construído com base em elucubrações metafísicas tanto quanto o mundo ocidental.

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

A partir de uma perspectiva anímica se pode afirmar que o ideal de conhecimento dos mundos ameríndios é prestar subjetividade ao que para o pensamento ocidental está o âmbito do objeto. O animismo postula o caráter social das relações humanas e não-humanas; isto é, o intervalo entre a natureza e a cultura. É neste intervalo, essencialmente social, que se torna possível afirmar que, para os ameríndios são também sujeitos, o que para nós são chamados de objetos: desde os animais, passando pelos recursos naturais, até o mundo mineral, os astros e estrelas, os fenômenos meteorológicos e tudo quanto mais podemos alocar na nossa ideia de natureza.

Nos mundos anímicos, toda forma que existe possui uma dimensão de sujeito, antropomorfa, uma dimensão humana. Em “A vida não é útil”, Ailton Krenak (2020) analisa como a noção limitada acerca do conceito de humanidade reflete diretamente na forma sobre a qual os não indígenas lidam com o ambiente, o espaço e, em última medida, o planeta. Para Krenak, tudo o que existe no mundo deve ser compreendido como humanidade: os rios, as pedras, as plantas e os animais. Ampliando este debate, ele se preocupa com a classe de humanos que estão inseridos na declaração universal dos direitos humanos, classe esta que se percebe como uma casta superior de humanidade, relegando aos demais seres uma categoria de sub-humanidade que se torna perfeitamente aceitável de ser devastada (Krenak, 2020, p. 10). Indo em direção contrária a essa ideia limitada acerca da humanidade, o povo Krenak, tal como o autor discorre, reconhece o valor da vida em tudo o que habita o mundo. É o caso da história de existência do Rio Doce, conhecido por eles como *Watu*, seu avô. Um sujeito. Gente. Que vive, intenciona e interage com os demais seres. Que pode adoecer, entrar em coma, morrer<sup>4</sup>. Assim são também as existências das montanhas que cercam as suas aldeias e de todos os elementos de seu ambiente que seriam definidos por um pensamento ocidental com naturais: “Os Krenak desconfiam desse destino humano, por isso que a gente se filia ao rio, à pedra, às plantas e a outros seres com quem temos afinidade. É importante saber com quem podemos nos associar, em uma perspectiva existencial mesmo, em vez de ficarmos convencidos de que estamos com a bola toda” (Krenak, 2020, p. 42).

É categórico afirmar que a maneira como os povos indígenas lidam com o ambiente, incluindo aí espaço e território, difere radicalmente da forma como os ocidentais lidam com ele. Ultrapassando em muito as barreiras da funcionalidade, a relação dos povos indígenas com seus territórios está atrelada às suas cosmovisões - aquilo que em um pensamento moderno poderia ser desdenhado ou menosprezado por ser parte de uma lógica “religiosa/espiritualizada”. Sendo assim, podemos perceber que, indo em direção contrária à lógica moderna/ocidental/capitalista, os povos indígenas não compreendem o território como recurso a ser explorado: o território deve ser cuidado da mesma forma como os demais seres que habitam o mundo, com o mesmo respeito e no mesmo nível de relação que se deve a um avô. O que no mundo dos modernos poderia ser - e é - considerado como alegoria, crendice, ou mesmo infantilidade, quer seja: pensar que um rio, uma montanha, um pássaro ou uma onça possam ser parentes, e, mais do que isso, sujeitos de intencionalidade e de relações interpessoais; os mundos anímicos possuem um caráter ontológico: define o mundo.

---

<sup>4</sup> Em novembro de 2015, o crime provocado pela mineradora Samarco, que resultou na Barragem do Fundão, em Mariana, Minas Gerais, contaminou Watu, o Rio Doce, e a dinâmica e as condições de vida do povo Krenak foram diretamente e profundamente afetadas.

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

Com base na noção anímica que ampara a relação dos povos indígenas com seu ambiente e território, contrapondo-a à noção utilitarista e ocidental, nos propomos aqui a apresentar uma reflexão que extrapole a ideia de certo ambientalismo romântico – e um tanto ingênuo –, parte do pensamento ocidental – que coloca o ser humano em uma posição ética em relação ao seu mundo e à natureza, mantendo-o, contudo, à parte e fora do mesmo, permanecendo em seu lugar de destaque, de excepcionalidade ou de “humanidade” em relação aos outros seres. Em outra perspectiva, busca-se provocar o pensamento ocidental, a partir das percepções do mundo anímico e da sabedoria xamânica, a considerar noções outras de conhecimento acerca do mundo, como ambiente e como território. Como nos provoca o título deste artigo, é hora de ouvir o xamã.

## 1. O manifesto xamânico: uma profecia sobre o céu

Ao tentar descrever o significado da floresta para os Yanomami, Bruce Albert (2023) explica que a delimitação política da chamada “Terra Indígena Yanomami” não condiz com o que os indígenas compreendem como seu território. Os quase 97 mil quilômetros de terra demarcada até a fronteira do Brasil com a Venezuela são apenas uma parcela do que os Yanomami entendem como sendo a sua terra-floresta. Mais do que a dimensão espacial, a utilização do termo terra-floresta para nomear o território Yanomami é um importante marcador da diferença de perspectiva sobre a questão territorial entre indígenas e não indígenas. Indo além das fronteiras e da demarcação definida por limitadores geopolíticos, a terra-floresta é um território vivo, dividido em porções, cada uma com sua devida funcionalidade, tal qual os órgãos de um corpo humano. A chamada terra-floresta, conforme contam os xamãs yanomami, é composta por camadas constituídas por diferentes elementos que possuem diferentes funções. A parte terrestre da terra-floresta possui quatro níveis verticais que estão rodeados por um espaço vazio, sem vegetação, denominado *wawëwawë*. O primeiro nível é o “velho-céu”, composto pelo que sobrou do primeiro céu que caiu. O segundo nível é o disco terrestre, onde temos uma floresta repleta de caça e árvores frutíferas, promovendo o “valor de fertilidade” aos seres vivos que carecem dele. O terceiro nível é chamado de a nascente do céu, contendo a grande árvore da chuva. O quarto e último nível é o céu embrionário, onde habitam espectros humanos transformados pela morte em outros tipos de seres (Albert, 2023, p. 42). A terra-floresta, portanto, não se trata de um território inerte, um espaço demarcado por fronteiras políticas, ela faz parte das interações sociais entre os sujeitos, é uma entidade viva:

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

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

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

pela floresta. Na mitologia Yanomami já houve um episódio em que o céu desabou sobre os seres da Terra, devastando tudo o que existia até então. Em seguida, *Omama* criou um novo mundo, dessa vez mais resistente, e muitas das coisas que habitavam a superfície da terra antes desse novo mundo permanecem soterradas no centro do universo, em uma das camadas da terra. As estacas de metal introduzidas em todo o céu e os resquícios do antigo céu que caiu compõem os metais que estão enterrados sob a terra, metais esses buscados pelos garimpeiros a serviço das mineradoras. Davi Kopenawa descreve durante vários momentos do livro que esses metais que estão localizados no fundo da terra não devem ser escavados, pois são restos do que sobrou da primeira queda do céu, sendo capazes de causar, novamente, a queda desse novo céu que paira sobre as nossas cabeças.

De acordo com seu índice temático, *A queda do céu* conta com mais de cinquenta narrativas mitológicas sobre temas diversos: o surgimento do mundo, da morte, do sol, do metal, dos xamãs, dentre outros assuntos. Logo de início, após narrar o mito que deu origem ao seu nome, Kopenawa discorre sobre a primeira queda do céu e a criação do mundo em que vivemos hoje. De acordo com o xamã, o mundo que existia anteriormente era muito fraco e vivia se transformando. Até que o céu veio a cair sobre ele, dando a *Omama* a possibilidade de criar um novo mundo, desta vez mais resistente. Seguindo as palavras de Kopenawa, o objetivo de *Omama* ao criar o mundo era de que os seres fossem imortais e trocassem de pele quando a atual envelhecesse. Entretanto, junto com *Omama*, o mundo era habitado por seu irmão e antagonista, *Yoasi*. Enquanto *Omama* criou a eternidade, *Yoasi* criou a morte, introduzindo-a em nosso sopro de vida. Como consequência, *Omama* deu vida aos *xapiri*, que, em uma tradução para a linguagem dos que ele chama de brancos, seriam os espíritos da floresta. Os *xapiri* têm, entre outros poderes, o poder de livrar os indígenas de doenças que poderiam levá-los à morte.

Do mito de criação narrado por Davi Kopenawa, desencadeiam uma série de narrativas mitológicas que dão conta de explicar a origem e o motivo da existência de tudo o que existe nele, incluindo a profecia sobre uma possível nova queda do céu. As conexões entre os mitos apresentados no livro são notáveis, e a curta história citada anteriormente é capaz de ilustrar essa afirmação: A atitude ruim de *Yoasi* teve como consequência a criação dos *xapiri* que, posteriormente, culminou na criação dos xamãs e assim sucessivamente (Kopenawa; Albert, 2015, p. 84). Ao longo das narrativas de Kopenawa fica claro que para entender o funcionamento da sociedade Yanomami se faz fundamental a compreensão de seus mitos. Um bom exemplo para essa afirmação está na forma como eles se referem aos brancos, ou não indígenas: Kopenawa conta que assim como *Yoasi* trouxe a morte ao mundo, os brancos levaram a morte às aldeias, portanto os Yanomami se referem a eles como “gente de *Yoasi*?” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 83). Da mesma forma, a maneira como o povo Yanomami se relaciona com a terra-floresta, sua morada e seu ambiente, também está fundamentada em seus mitos. O xamã explica que quando *Omama* criou essa nova floresta, ele a fez mais resistente que a floresta anterior e para isso ele fincou barras de metais no fundo da terra a fim de sustentar o céu e impedi-lo de cair novamente. Entretanto, como dito, a ação de mineradoras que escavam o solo em busca de metais preciosos está enfraquecendo as estacas que seguram o céu (Kopenawa; Albert, 2015, p. 493). Caso os não indígenas continuem explorando a floresta como um recurso, em busca de lucro, o céu cairá novamente sobre todos, dando fim às vidas que habitam o mundo. O minério foi colocado por *Omama* sob o chão da floresta por se tratar de algo perigoso. Em diversas passagens de seu livro, o xamã yanomami destaca a fumaça de epidemia causada pela escavação desse minério, que contamina todo o ambiente e as pessoas ao seu redor

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

(Kopenawa; Albert, 2015, p. 357). Os garimpeiros, apontados por Kopenawa como sendo “filhos e genros de *Yoasi*” estão intimamente ligados com o poder destruidor dos metais nocivos. Enquanto *Omama* tentou esconder o chamado ouro canibal para que seu irmão não o encontrasse, *Yoasi* ainda assim o encontrou e facilitou o acesso aos brancos, dando origem a toda destruição causada pelo garimpo.

O xamã ainda explica que existem diferentes classes de minério: aquelas que estão de fácil acesso, na superfície da terra, foram deixadas por *Omama* para que os seres pudessem utilizá-las, criando ferramentas. Trata-se de substâncias mais maleáveis e menos nocivas, ideais para o uso. Entretanto, Davi Kopenawa denuncia que os garimpeiros não se dão por satisfeitos com o minério encontrado na superfície: eles querem o minério que se encontra enterrado sob o chão da floresta. Esse minério, compreendido como o resquício do último céu, teve o seu acesso dificultado por *Omama* justamente por conta de seu caráter nocivo aos seres que habitam a terra (Kopenawa; Albert, 2015, p. 359). A fumaça de epidemia, apontada pelo autor, inunda o ambiente quando os garimpeiros entram em ação, e a morte é uma das principais consequências desse ato irresponsável. Os não indígenas, no entanto, são incapazes de enxergar essa fumaça, e espalham a doença por todo lugar em que passam. É a falta de conhecimento sobre esse mundo habitado por agentes de intenção que leva os brancos a escavarem a terra, entrando em contato e contaminando a todos com a fumaça de epidemia que provém do minério. Não por acaso a principal causa de morte de indígenas desde o contato são as epidemias trazidas pelo colonizador. Também nessa mesma lógica o conflito é perpetuado por meio de episódios de violência contra os indígenas, por parte de garimpeiros, madeireiros e tantas outras categorias de exploradores dos chamados “recursos naturais”.

Ao fazer o esforço de transcrever seus conhecimentos para a língua dos não indígenas e colocá-los em papel, Davi Kopenawa faz um alerta para que eles mudem a forma como estão lidando com o mundo, caso contrário a proliferação de doenças e a destruição permanente da Terra será apenas uma consequência. A forma avarenta e utilitarista que os não indígenas possuem de lidar com a floresta gera consequências instantâneas nas vidas dos povos indígenas, estando ou não em contato, uma vez que o ambiente é todo modificado por esta lógica. É sobretudo neste ponto que o manifesto do xamã Yanomami é também compreendido enquanto um manifesto político-xamânico, uma vez que implica diretamente nas maneiras de conhecer e habitar o mundo, tanto de indígenas quanto, principalmente, de não indígenas. Quando Davi Kopenawa reflete acerca do comportamento dos brancos, o xamã nos mostra que o que estes oferecem aos indígenas é uma grande porção de destruição: poluem seus rios, desmatam suas florestas e espalham doenças, ou seja, o contato entre indígenas e não indígenas é sempre muito danoso para a primeira parte da relação.

Muitos já escreveram sobre a importância e o potencial revolucionário do livro *A queda do céu* tanto para a compreensão do pensamento e manifesto Yanomami quanto também por inaugurar, como citou Viveiros de Castro (2015) uma maneira simétrica de se fazer antropologia, acompanhando a noção latouriana de uma antropologia que fala simetricamente de nós e dos outros e que abarca as porosidades da relação natureza-cultura nos universos analisados. Visto que quase toda a narrativa sobre os povos indígenas, até então, era majoritariamente escrita por não indígenas *A queda do céu* aparece como um texto inovador e quase único em seu gênero, culminando naquilo que Albert chamaria de “crítica xamânica da economia política da natureza” (Castro, 2015, p. 27). A relação entre a política e o xamanismo está presente durante toda a

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

extensão de *A queda do céu*, onde as ditas “palavras de um xamã” aparecem como uma “performance xamânico-política” (Castro 2015, p. 39). Aqui sublinhamos que, se o sentido de cosmopolítica proposto por Isabelle Stengers (2018) diz respeito a uma ideia da relação entre o mundo extra-humano e as questões político-sociais; e a cosmopolítica presente em *A queda do céu* diz respeito não somente às relações entre o mundo indígena e o mundo não indígena, mas entre humanos e não-humanos, conforme nos aponto o xamã: “Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390).

Isabelle Stengers (2018), ao levantar uma proposição cosmopolítica, nos fornece diversas reflexões acerca de novas formas de percepção do mundo em que vivemos e das relações que nos entrelaçam. Neste sentido o político ultrapassaria as fronteiras da humanidade estabelecida pelos ideais ocidentais, alargando os limites do conhecimento para além das fronteiras da ciência moderna, ancorando-se na pluralidade e na legitimidade de formas outras de se relacionar e de perceber a vida (Stengers, 2018). É precisamente aqui que reside sua crítica ao pretensão caráter universalista e neutro presente nos saberes ocidentais e que, destacando a centralidade da política, aponta para a necessidade de uma reflexão que leve em consideração questões eco políticas na relação do ser humano com o mundo. A noção de uma unidade envolvendo a crença em um único cosmos e um mundo comum, formativa do pensamento ocidental, acaba desconsiderando a multiplicidade existente, sempre colocando os parâmetros dominantes na posição de englobantes e suficientes. Nesta mesma direção, o pensamento de Ailton Krenak (2020) também interpela uma pretensa universalidade que tenta, a todo momento, alocar ideias aparentemente similares em lugares de proximidade, desconsiderando suas diferenças. Enquanto os povos indígenas ressaltam as diferenças e moldam seus mundos de forma a respeitá-las, o pensamento ocidental dominante tende a eliminá-las em prol de uma ideia de igualdade que tenta homogeneizar os sujeitos numa espécie de “abstração civilizatória”. É neste sentido que o animismo aparece como crítica cosmopolítica. Para o pensador indígena, reduzir a humanidade apenas ao *homo sapiens* retira os direitos de sobrevivências dos demais seres, tornando legítima a sua destruição, afinal, enxergando através deste ponto de vista, eles estão ali apenas para servir de recursos à casta superior de humanidade, aqueles que estão incluídos na cartilha dos direitos humanos (Krenak, 2020, p. 10). É partindo dessa ideia de uma humanidade superior, onde os rios, as florestas e os demais seres fazem parte de uma camada sub-humana, que a poluição dos rios e o desmatamento das florestas se torna aceitável. Krenak também sublinha o aspecto de *A queda do céu*, de apresentar outra forma de vida, uma forma onde os sujeitos estão em uma relação de respeito, horizontalizada e demarcada pelas subjetividades e pelas diferenças, assim respeitadas. (Krenak, 2019, p. 25).

O xamã yanomami alerta: é preciso saber coexistir com a floresta! É isso o que os seus ancestrais sempre fizeram e é isso o que os indígenas seguem fazendo, por enxergarem sua relação com o ambiente como uma relação social acima de tudo, pautada por intenções e agenciamentos dos diversos sujeitos humanos, não humanos e mais-que-humanos que formam esse ambiente. Entretanto, os não indígenas não conseguem enxergar a vida da floresta. Ao objetificar a natureza como objeto e não como ente, a floresta, o ambiente, o mundo, tendem a ser vistos como passivos à atuação do ser humano, como se não houvesse entre os demais seres ação, intenção e interação.



É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

Considerando as maneiras radicalmente distintas de conceber o mundo entre indígenas e não indígenas, podemos compreender as tentativas de diálogo entre as duas partes como uma ação diplomática. Como dito, Eduardo Viveiros de Castro (2015), destaca a performance cosmopolítica ou cosmodiplomática presente em *A queda do céu*. Durante toda a extensão da obra ficam nítidas as distinções entre as formas indígenas e não indígenas de se viver, fato que nos possibilita arriscar a construção de uma análise que posicione essas duas categorias enquanto, grosso modo, espécies diferentes. As prioridades, as preocupações e as formas de lidar com o outro são pontos radicalmente distantes quando comparamos as vivências indígenas e não indígenas. Sendo assim, em um primeiro momento, quando pensamos nas práticas xamânicas de contato entre seres de diferentes espécies e na relação diplomática envolvida nesse contato, podemos aproximar a ideia do xamanismo à proposta cosmopolítica, no sentido da existência, do contato e das relações entre diferentes camadas de mundos. *A queda do céu* pode ser, com efeito, percebida enquanto uma performance xamânica se destacarmos os distanciamentos existentes entre os indígenas e os não indígenas. A ideia de Davi Kopenawa de passar os seus conhecimentos para a linguagem dos brancos a fim de que os não indígenas compreendam seus saberes e suas vivências, portanto, é um ato extremamente político e diplomático. A questão da morte, e de como evitá-la, é sempre percebida enquanto um ponto de grande importância nas relações xamânicas entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Davi Kopenawa ao falar sobre a criação do primeiro xamã nos mostra que a necessidade da sua existência está diretamente relacionada ao surgimento da morte, introduzida no mundo por *Yoasi*. Antes da morte ser inserida no sopro de vida, não existiam os *xapiri*, espíritos protetores, tampouco os xamãs. Ao realizar os procedimentos de cura e ao interagir com outras espécies, os xamãs estão, acima de tudo, evitando a morte e cumprindo o seu papel no mundo. A disponibilidade de Davi Kopenawa, um xamã yanomami, para narrar as histórias contidas no livro é uma performance xamânica. Ao colocar as suas palavras em forma de livro, através da mediação de um tradutor branco, o autor buscou se comunicar com sujeitos que trabalham com um ponto de vista distinto do seu, considerando que, a partir deste agenciamento diplomático, poderia ser ouvido pelos brancos. Acostumado a ouvir as palavras dos espíritos e a conversar com seres de outras espécies, compreendeu que para acessar a espécie não indígena seria necessário desenhar as suas palavras em pele de papel. A tradição ocidental, extremamente conectada à escrita, tende a valorizar apenas o que foi transformado em texto, e assim o xamã nos entregou sua mensagem. Cumprindo com seu papel de xamã, é sobretudo para evitar a morte que Davi Kopenawa nos alerta sobre a queda do céu.

## 2. O manifesto cosmopolítico: ouvir a terra-floresta

Como dito, o impacto de *A queda do céu* aparece como um momento único e sem precedentes em se considerar as relações entre pensamento ocidental e mundos indígenas. Isso explica-se de certa forma ainda pelo utilitarismo de parte do pensamento ocidental, pois as cosmovisões indígenas começaram a tomar espaço nas discussões científicas principalmente a partir da ideia de ecologia e da constatação do ponto de não retorno do que diz respeito à crise ambiental e às emergências climáticas. A partir daí uma nova forma de produzir ciência torna-se necessária. Diante da crise, autores como Isabelle Stengers (2018) e Bruno Latour (2004), ao falarem sobre cosmopolítica, sugerem a construção de uma teoria que parta de outra concepção acerca do dualismo natureza e política, que poderia partir da proposta de uma ontologia anímica.

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

Para Latour (2004), somente a concepção de que todos os sujeitos têm algo em comum, o fator humanidade, tornaria capaz a construção de coletivos que levassem em consideração a existência e a essência de todos os sujeitos, conferindo-lhes o status de uma dignidade ontológica. É certamente nesse sentido que Davi Kopenawa nos mostra que o Ocidente chama de ecologia sempre fez parte do discurso indígena. O modo de viver dos povos indígenas em geral faz com que o que chamamos de uma maneira ecológica de habitar o mundo, seja a única maneira possível. Se nós, na condição de não indígenas, precisamos fazer um esforço a fim de não esgotar a terra, a experiência de povos indígenas no mundo sempre esteve pautada em outra forma de habitar. No entanto, é preciso ressaltar que esta forma é muito distante daquela ideia romântica do bom-selvagem, que habita uma floresta virgem e intocada, ou “preservada”. Ao contrário, tal forma de habitar é completamente envolta na ideia de que a terra-floresta é também agente, interpela e é interpelada a todo o tempo e desde todos os tempos, pela presença humana e não humana. Neste sentido, a interação com os demais habitantes é constante e necessária, envolta em habilidades de convívio que não exclui conflito, nem tampouco diferença ou outridade, mas os enlaçam em uma compreensão fundada na relacionalidade. Desde o objetivo da edição e publicação do livro, até as últimas palavras, *A queda do céu* nos fala sobre a necessidade de mudarmos a forma como nós, não indígenas, lidamos com o universo e com os seres que nele habitam. Se o pensamento que forjou o ideal de conhecimento ocidental se atentou para os problemas ambientais apenas nas décadas finais do século XX, o pensamento anímico já contém em si o conhecimento sobre o potencial destruidor de um habitar a terra não pautado pela convivência e relação horizontal de todos os seres, incluindo aí os humanos. *A queda do céu* nos mostra que existe outra maneira de nos organizarmos para vivermos de forma confortável e sem destruir o planeta. Como dito, as palavras do xamã caminham em direção a evitar a morte do mundo.

Emanuele Coccia levanta uma interessante reflexão sobre as formas de habitar o mundo, a partir da relação entre ecologia e etnografia, uma vez que as palavras de Davi Kopenawa sobre a ecologia trazem a perspectiva de que o ensinamento ecológico ultrapassa as fronteiras dos seres que habitam o mundo, sendo algo que nos foi ensinado não pelos humanos, ou pelos animais, mas pelos espíritos. A ecologia proposta pelo xamã Yanomami não é algo exclusivo da cultura Yanomami, mas está potencialmente presente em todos os seres que habitam o cosmos, o que muda é a atenção que cada parcela da população dá a esse assunto. É nesse sentido que Coccia apelida *A queda do céu* como a “nova Bíblia dos movimentos ecológicos emergentes no mundo inteiro” (Coccia, 2023, p. 16). Isso porque ecologistas do mundo inteiro buscam desesperadamente a resolução da crise ambiental, e não raramente, tem realizado essa busca através do contato com outras parcelas da sociedade que, a princípio, eram constantemente ignoradas: os povos indígenas e as demais espécies vivas. É nessa busca incessante por respostas que a modernidade não foi capaz de fornecer, que palavras como as do xamã Yanomami foram colocadas pelos não indígenas em uma posição de destaque e foram, enfim, percebidas com o devido reconhecimento que sempre mereceu. É urgente ouvi-las.

Para Davi Kopenawa, os brancos não refletem acerca do valor vital da floresta, chegando a pensar que mesmo com toda a sua pequenez, seriam capazes de refazê-la. Guiados por pensamentos desse tipo, legitimam a destruição das florestas e a poluição dos rios. Já os indígenas se recusam a desmatar a floresta sem medida, pois reconhecem seu valor de fertilidade. De acordo com o xamã, *Uribinari* é o espírito da floresta, o responsável por mantê-la viva e fértil. É tendo consciência e respeito pelo espírito da floresta que os yanomami plantam apenas

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

na superfície do solo, pois é lá que se encontra o valor de fertilidade. Ao plantar somente o necessário e estando em contato com os espíritos, colhem seus frutos sem destruir o território e mantendo os espíritos que lhes dão abundância. Além de plantar apenas na superfície, Davi Kopenawa relata que é prática também variar o espaço de plantio, a fim de permitir que o espaço utilizado possa se recuperar e voltar a dar frutos, evitando que a terra fique infértil (Kopenawa; Albert, 2015, p. 470). A relação entre os Yanomami e a floresta é interligada pelos espíritos que habitam a terra-floresta, sejam eles espíritos bons ou espíritos maus. *Omama* é o dono da floresta, foi ele quem a criou e, por conta disso, o sopro de vida da floresta é bastante longo. Conforme a mitologia Yanomami, *wahari* é o sopro de vida úmido que fornece o valor de fertilidade da floresta. Ele está contido apenas na superfície pois, como já vimos, quanto mais profunda a terra, mais nocivo é o material que ali está contido, uma vez que *Omama* enterrou os fragmentos que sobraram da última queda do céu. O sopro de vida, por sua vez, é formado pelo grande rio *Motu uri u*, que fica abaixo da superfície, e pelo ser do caos *Xiwãripo*. *Wahari* é preservado pelas folhas e protegido pelas árvores que atuam como sendo a pele da floresta. Nessa relação entre ecologia e mitologia, tal como elabora Coccia, a falta de consciência ocidental sobre os espíritos que são os responsáveis pela boa manutenção da existência de tudo o que existe na terra-floresta faz com que eles se sintam autorizados a destruir o planeta em nome da produção, do acúmulo e do consumo.

De forma semelhante à Davi Kopenawa, Ailton Krenak também colocou as suas palavras em formato de livros para que o seu apelo em defesa da floresta se tornasse audível. As vozes dos povos da floresta começaram a ser ouvidas nos últimos anos e, dentre as diversas razões, a de mais destaque é sem dúvida o colapso do sistema de organização político-econômico predominante na sociedade ocidental. O final do século XX e início do século XXI foi marcado pelas atenções dadas às questões climáticas-ambientais e às graves consequências que as interferências humanas têm causado no planeta. As ações humanas e seus resultados nos limites planetários levaram a comunidade científica à compreensão do Antropoceno<sup>5</sup> como nova era geológica, com atuação e impacto direto do homem nas condições climáticas e geológicas do planeta. O fim da estabilidade climática, acelerado pela Revolução Industrial, principalmente durante a sua terceira fase, com o uso dos combustíveis fósseis, foi intenso o suficiente para pensarmos sobre a inauguração de uma nova era geológica, no caso, o Antropoceno (Crutzen; Stoemer, 2000). As ações dos seres humanos levaram o Planeta Terra ao seu limite. O uso indiscriminado de combustíveis fósseis que foram gerados durante centenas de milhões de anos, a emissão de gases tóxicos, a poluição das águas e o desmatamento das florestas, tem direcionado o planeta para o caminho de mais uma extinção em massa da espécie humana (Crutzen; Stoermer, 2000, p. 17). Para Bruno Latour (2004) a ideia do Antropoceno carrega uma bagagem diversa, sendo uma mistura de elementos filosóficos, teológicos, geológicos e das ciências sociais e, portanto, a ideia de que vivemos no Antropoceno ainda é nebulosa e segue em discussão devido a uma falsa noção de que existem dois lados no discurso sobre as questões climáticas: o da ciência e o da política. O discurso de que a ciência é responsável pelos elementos incontrolláveis, aqueles tradicionalmente posicionados enquanto naturais, e que a política deve se ater aos elementos construídos, consequentemente a cultura, coloca em discussão a existência ou não da crise climática e ambiental. A ideia de que existem discursos opostos e narrativas

---

<sup>5</sup> O Antropoceno foi assim nomeado pela primeira vez nos anos 2000 pelo químico holandês e ganhador do Prêmio Nobel de química, Paul Crutzen, e pelo biólogo estadunidense, Eugene Stoermer. (Crutzen; Stoermer 2000).

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmológica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

irreconciliáveis não é exclusividade da discussão entre ciência e política enquanto esferas distintas.

Cosmovisões dos povos originários e a cosmovisão ocidental aparecem em espectros de ideais de conhecimento que podem ser colocados em análise diametralmente opostas, sobretudo a partir da relação natureza e cultura, que juntas dão o desenho de um dos binômios formadores da ciência moderna. A forma anímica, multinaturalista, que predomina no pensamento indígena, direciona o olhar para um mundo onde tudo que o habita são dotados da mesma capacidade humana. Nesse sentido, Descola (2016) pondera que, enquanto os ocidentais multiculturalistas estão sofrendo com uma crise climática-ambiental gerada pelo colapso do sistema político-econômico predominante nesses espaços, os povos indígenas, comumente posicionados enquanto primitivos, foram capazes de fazer sobreviver um sistema de crenças que amenizou os impactos de destruição do modo de vida ocidental, preservando em suas terras elementos que foram extintos dos territórios não indígenas. Já Krenak (2019) aponta para modos inconciliáveis de estar no mundo, dado que a diferença de habitar o mundo entre os povos indígenas e os colonizadores europeus culminou em uma disputa onde, infelizmente, os povos indígenas levaram a pior, sendo massacrados e reduzidos a uma pequena parcela da população. Há mais de quinhentos anos, os indígenas lutam pelo simples direito de sobreviver à sua maneira. O pensador e ativista indígena denuncia que, desde o século XVI até os dias atuais, o esforço dos governantes, de maneira geral, nunca esteve em reconhecer as formas de viver indígena, mas em destruí-las em prol de uma integração a uma forma de se viver que leva a natureza à exaustão (Krenak 2019). Desde então, os indígenas resistem. O voltar das atenções para as questões ecológicas resultou em algum destaque para os discursos alternativos aos da sociedade dominante. É neste momento que a narrativa dos colonizadores sobre os colonizados sofre uma alteração. No caso específico dos povos indígenas, o teor do discurso majoritário é transferido da ideia de preguiçosos para a de salvadores. Em todos os casos, há uma romantização do ideal gerado sobre os povos indígenas, romantização essa que impede os não indígenas de ouvir, de fato, o que os indígenas estão dizendo. É preciso levá-los a sério.

Embora ainda muitas vezes negado, o colapso da forma de habitar o mundo gerada pelo pensamento ocidental é uma realidade. Apesar de relutância de adesão e das controvérsias envolvidas, há pelo menos cinco décadas, a Conferência de Estocolmo em 1972 já demarcava e sinalizava a consciência sobre o problema ambiental e a necessidade de ação, naquele momento já urgentes. No entanto, somente em 1983, com a criação da Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD), que deu origem ao Relatório Brundtland, foram publicados, pela primeira vez, princípios de desenvolvimento sustentável, pensando nas dimensões econômicas e ecológicas enquanto esferas interligadas. Em direção a esse sentido, podemos perceber um movimento ecológico que tem tomado força em parte dos países desenvolvidos nos últimos anos. A busca pelo desenvolvimento sustentável, a utilização das chamadas fontes limpas de energia, bem como as tentativas de salvar as florestas que ainda restam ao redor do mundo têm sido pautas de encontros internacionais que discutem as mudanças climáticas e os impactos do ser humano no meio ambiente. Tudo isso se resume a uma tentativa de adiar o fim do mundo, em referência às palavras de Ailton Krenak. No entanto, o sistema de produção e consumo capitalista chegou a um nível de colapso onde a única forma de uma possível resolução do problema é a alteração das formas de produzir e de consumir que predominam no mundo. Não há “capitalismo verde” que dê conta do colapso.

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

Chegamos a um ponto em que as grandes associações internacionais começaram a perceber e admitir a crise que a humanidade está causando no planeta. Há um crescente movimento de busca por formas de vida alternativas às formas que foram predominantes nos últimos séculos, e essa busca está sendo realizada nas sociedades que sempre foram colocadas às margens e posicionadas enquanto primitivas e pouco desenvolvidas frente ao modo de vida ocidental. Entretanto, apesar desta crescente em prol da conservação do planeta, há uma parcela considerável de pessoas que fazem o movimento contrário e lutam bravamente para acelerar a destruição do planeta e de todas as formas alternativas aos princípios capitalistas. No Brasil, tivemos um exemplo desse movimento nos últimos anos, onde órgãos do governo se esforçaram para ampliar o acesso ao desmatamento, à mineração, aos grandes latifúndios e à criação de gado que, como consequência, resultou no genocídio de populações indígenas, como foi o caso dos Yanomami. Ainda há um longo caminho a ser percorrido para que os povos indígenas no Brasil sejam reconhecidos enquanto parcela atuante na população brasileira, e que suas formas de conhecimento sejam respeitadas e legitimadas. Todavia, não podemos ignorar as vitórias conquistadas por esses povos nos últimos anos através de uma luta incansável travada pelos indígenas frente, principalmente, a órgãos do governo que detém o poder de auxiliá-los. O retorno das demarcações de terras indígenas, o aumento da representação indígena em órgãos do legislativo e do executivo, o número crescente de indígenas no ensino superior no Brasil, e tantas outras conquistas podem ser apenas o início de um novo capítulo na história do país, um capítulo onde quem sabe poderemos contar que fomos capazes de ouvir as palavras do xamã, de evitar a queda do céu e adiar o fim do mundo.

### Considerações finais

As cosmovisões dos povos originários têm muito a contribuir para alterar o modo de pensar que dominou parte do mundo e transformou-o nos últimos séculos. Ao observarmos os acontecimentos das últimas décadas e o esforço de organizações internacionais para diminuir os impactos do ser humano no Planeta Terra, podemos concluir que tanto os sujeitos, quanto o planeta em si, se encontram em um estado de adoecimento causado pelas formas ocidentais de conduzir a vida, de habitar o mundo, de existir. É hora de ouvir outras vozes.

Infelizmente, o contato respeitoso entre as formas de conhecimento indígenas e não indígenas é mais uma exceção do que uma regra. O etnocídio promovido pela colonização perdura até os dias atuais e os saberes ancestrais são muitas vezes delegados ao status de ignorância, credence ou mesmo formas “preguiçosas” de estar no mundo, por não tenderem à lógica do acúmulo e da produtividade. O olhar moderno, que contrapõe conhecimento e religião, delega ao status de “religioso” qualquer discurso que acione elementos subjetivos às narrativas de mundo, reforçando uma pretensa neutralidade objetiva e universalizante presente nas narrativas ocidentais. Durante os séculos de contato, a existência indígena tem sido constantemente violentada, tanto por agências religiosas, quanto pelas políticas de estado, quanto também muitas vezes pelo discurso científico, todos atuando através de um ideal de integração, que busca apagar as tradições indígenas sob o argumento de inseri-los mais ativamente na sociedade brasileira. Até a promulgação da Constituição Federal de 1988, as palavras de ordem quando órgãos do governo se referiam aos povos indígenas eram civilização,

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

pacificação e integração, o que mostrava a completa desconsideração pelos conhecimentos indígenas e suas formas de viver.

Apenas nas últimas décadas foi possível visualizar outra forma de relação entre pensamento ocidental e pensamento indígena, a partir da inauguração de uma virada ontológica proposta pela revisitação do animismo, que diante do pensamento do outro, se coloca atenta para que esse movimento de compreensão possa ser feito visando deformar e subverter o pensamento do pesquisador. É por conta disso que reflexões como a que pretendemos provocar neste artigo precisam ser preenchidas pelo teor da mudança. Mudança essa não dos dispositivos conceituais dos povos tradicionais, como há muito tem sido feito na tentativa de compreensão de seus sistemas de pensamento como “religiosos”, mas mudança dos nossos conceitos e dispositivos e quiçá do nosso modo de habitar o mundo.

A inauguração da antropologia simétrica e a proposta da virada ontológica representou um salto na maneira como as pesquisas com os povos indígenas são conduzidas por pesquisadores não indígenas. A principal premissa que rege a virada ontológica de reconhecer que os pesquisadores pesquisam cultura por meio de cultura foi um ponto fundamental para essa mudança, substituindo a vantagem epistemológica pela premissa da equivocidade controlada (Castro, 2002). Ao tomar consciência de nossa posição, enquanto sujeitos pesquisadores imersos em uma forma específica de leitura de mundo, tomamos também consciência de que nosso olhar está composto por equívocos. É sobre assumir os equívocos que podem ser causados por essa diferença que se trata a equivocidade controlada: não é sobre falsear informações, mas sobre admitir a diferença de mundos. É partindo dessa necessidade de compreender o pensamento do outro para cessar as violências, e da noção de que o outro do outro é sempre outro, que podemos acionar o animismo e o xamanismo ameríndio como ferramentas epistemológicas para compreendermos aquilo que pelas lentes coloniais chamamos de religiosidade indígena, como forma outra de habitar o mundo. Como vimos, o fio condutor está na ideia de que não é somente a maneira como vemos o mundo que se diferencia da maneira como os povos indígenas o veem, mas sobretudo, no mundo que se vê (indígenas e não indígenas). Deslocando a atenção de questões epistemológicas e partindo de questionamentos voltados para a ontologia, é preciso deformar nossos conceitos como natureza, ambiente, mundo e, dessa forma, ampliar suas significações. É a distinção ontológica a razão da diferença na percepção de mundo. Se o olhar anímico é capaz de perceber a natureza como humana porque natureza (e não humana porque humanizada, como poderia pretender certo discurso ecológico romântico e humanista), a relação com esta natureza se dá claramente de maneira mais subjetiva. Enquanto o ocidente entra no discurso ecológico em defesa de um desenvolvimento sustentável, onde o principal argumento é o de que o ser humano, por conta de sua ética e responsabilidade sobre o planeta, precisa frear a exploração dos recursos naturais, os povos indígenas não percebem a natureza enquanto recurso a ser explorado. Se eles “preservam” a chamada natureza é porque enxergam nela um outro sujeito, uma outra humanidade.

O apelo do xamã é, em última análise, para que o ocidente possa expandir os limites do que ele considera humanidade. Neste sentido, também o pensamento de Krenak nos provoca: é preciso questionar o conceito de humanidade para além dos humanos contidos na cartilha dos direitos humanos. Desta forma, a cosmopolítica de Stengers (2018), como vimos, vem justamente nessa direção: é preciso que a ciência também retome o animismo. Outra ciência, de acordo com Stengers, teria como marco a teoria de Gaia – de fundo anímico – que compreende

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmológica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

a Terra como um organismo senciente que é ao mesmo tempo sujeito e resultado de uma rede de relações entre os seres (vivos e não vivos) que a habitamos. Já a Terra moderna, pensada enquanto objeto e recurso, nos deixa a todos à mercê de seu inevitável colapso, uma vez que nessa relação desanimada com o nosso ambiente nos tornamos, também nós, resíduos de nossa própria forma de habitar o mundo. Passa da hora de ouvir o xamã. O céu já desaba sobre nossas cabeças.

## Referências

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

CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, vol.8, no.1. Rio de Janeiro. 2002.

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

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

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

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

DESCOLA, Philippe. **La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar**. Paris: Maison des Sciences de l'Homme/Fondation Singer-Polignac, 1986.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. [Trad. Beatriz Perrone Moisés e Ivone C. Benedetti]. São Paulo: Martins Fontes. 1998.

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

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

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

LATOUR, Bruno. **Politics of nature: How to bring the sciences into democracy**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

É hora de ouvir o xamã: religiosidade indígena, ambiente e cosmopolítica a partir de *A queda do céu* de Davi Kopenawa

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

TYLOR, Edward. **Primitive Culture**. vol 1. New York: Putnam's Son, 1920.

VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundandade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

Recebido em 02/10/2024

Aceito em 14/12/2024