

Que monstro é esse? (De)colonialidade e a sabedoria da floresta

What Monster Is This? (De)coloniality and Forest Wisdom

Túlio Fernandes Brum de Toledo¹

RESUMO

Este artigo investiga a construção dos imaginários de monstros e monstruosidades atribuídos aos povos indígenas no contexto da colonização da América do Sul, bem como as implicações dessa construção para o entendimento da própria prática colonial. Num primeiro momento, Todorov, Césaire, Manuela Carneiro são mobilizados para demonstrar que a monstruosidade do indígena foi construída discursivamente para legitimar a dominação. Em um segundo momento, o artigo inverte o foco, argumentando que o próprio processo colonial, com sua violência extrema, constitui o verdadeiro monstro, um sistema que, segundo Aníbal Quijano, Mignolo e Arendt, configura a elaboração de uma banalização do mal e da ética, evidenciando que o controle e a violência movidos por interesses, subjugaram saberes e ontologias outras e assim construíram uma própria engrenagem monstruosa. Uma análise da historicidade do período colonial permite articular a tensão entre o imaginário do monstruoso e a práxis do poder, contribuindo para uma desconstrução dos discursos coloniais – decolonial - e uma reivindicação de epistemologias reorientadas. Por fim, através de Kopenawa, Albert e Viveiros de Castro é apresentada uma análise da cosmogonia Yanomami, na qual os xapiri – seres de aparência e ação ambígua – demonstram que a monstruosidade é, na perspectiva indígena, parte integrante da realidade e da paisagem sacralizada, onde, alguns xapiri podem trazer a cura, mas também podem trazer a morte.

Palavras-chave: Monstros; Monstruosidade; Indígenas; Cosmogonia Yanomami; colonialidade.

ABSTRACT

This article investigates the construction of imaginaries of monsters and monstrosities attributed to Indigenous peoples in the context of the colonization of South America, as well as the implications of this construction for understanding the colonial enterprise itself. In the first part, Todorov, Césaire, and Manuela Carneiro are drawn upon to demonstrate how Indigenous monstrosity was discursively constructed to legitimize domination. In the second part, the article reverses the lens, arguing that the colonial process itself, with its extreme violence, constitutes the true monster: a system that, according to Aníbal Quijano, Mignolo and Arendt, embodies the banalization of evil and ethics. This exposes how control and violence, driven by interest, subjugated other knowledges and ontologies, thereby constructing a monstrous machinery of their own. A historical analysis of the colonial period allows for an articulation of the tension between the imaginary of the monstrous and the praxis of power, contributing to a decolonial deconstruction of colonial discourses and a reassertion of reoriented epistemologies. Finally, through the perspectives of Kopenawa, Albert, and Viveiros de Castro, the article presents an analysis of Yanomami cosmogony, in which the xapiri - beings of ambiguous appearance and

¹ Licenciado, Mestre e Doutorando em Ciência da Religião, PPCIR-UFJF. Membro dos grupos de pesquisa Renatura e Múltiplos, UFJF. Apoio: UFJF. E-mail: tuliotoledo@hotmail.com

action - reveal that monstrosity, from an Indigenous perspective, is an integral part of reality and the sacralized landscape. Some xapiri may bring healing, but they can also bring death.

Keywords: Monsters; Monstrosity; Indigenous Peoples; Yanomami Cosmogony; Coloniality.

Introdução

A figura do monstro, longe de ser uma anomalia isolada, constitui um artefato simbólico de extrema potência, presente nas mais diversas culturas como expressão dos limites, dos medos e do desconhecido. No contexto ocidental moderno, entretanto, o monstro se tornou ferramenta discursiva, e política, na construção de alteridades. Ao longo da colonização das Américas, os povos indígenas foram sistematicamente descritos como monstruosos: seus corpos vistos como deformidades da norma europeia; suas práticas culturais, como rituais bárbaros; suas cosmologias, como delírios. Tais imagens não surgiram de um vácuo, mas de uma engrenagem narrativa colonial que, ao definir o outro como ameaça, legitimava a missão de dominação, exploração e apagamento. Nesse sentido, a monstruosidade atribuída ao indígena não fala apenas sobre ele, mas revela a anatomia de um projeto civilizatório que precisou forjar o medo para justificar sua própria violência.

É nesse jogo de espelhos que emerge uma provocação: e se o monstro for o próprio projeto colonial? Um monstro que, insaciável, devorou terras, saberes, línguas e mundos; que impôs um humanismo excludente, uma epistemologia hegemônica e uma visão de progresso ancorada na destruição. Essa inversão de perspectiva permite não apenas desestabilizar o conceito de monstro, mas também as narrativas dominantes de um pensamento eurocêntrico, para abrir caminho para o reconhecimento de outras formas de pensar, existir e produzir conhecimento. A partir de um olhar decolonial - lugar esse de extrema importância, pois representa a libertação de alteridades antes subalternizadas - propõe-se aqui uma crítica aos paradigmas que sustentam as hierarquias coloniais, sejam elas raciais, epistêmicas, ontológicas ou ecológicas, e a valorização de epistemologias insurgentes que emergem dos territórios violados e das vozes historicamente silenciadas.

É neste gesto de escuta que o pensamento Yanomami ocupa lugar central. Ao nos aproximarmos de sua cosmogonia, marcada por uma densa inter-relação entre humanos, não-humanos, espíritos e elementos da floresta, percebemos que a monstruosidade adquire outra função: não como ameaça a ser eliminada, mas como instância necessária à regulação da ordem e do caos. As figuras presentes nas danças dos *xapiri*, nas narrativas de origem e nas visões xamânicas são guardiãs, mediadoras e, por vezes, justiceiras, mas também podem ser cruéis e terríficas. Elas não são descartáveis: são fundamentais. E é justamente nesse deslocamento, onde o monstro deixa de ser símbolo de exclusão para tornar-se potência de relação.

O que se propõe, portanto, é um itinerário teórico que acompanha a mutação da monstruosidade: de ferramenta colonial de desumanização (o indígena é o monstro), passando por um movimento dinâmico decolonial (a própria colonização é monstruosa), para imergir em uma chave ontológica e epistêmica na cosmovisão Yanomami onde o monstro participa da regulação e do equilíbrio da realidade da floresta. Entre o horror fabricado pelo colonialismo e a sabedoria resiliente dos povos originários, a monstruosidade se revela como território fluido, tão instável quanto provocador, onde se disputam sentidos, memórias e futuros possíveis.

1. Monstruosidade fabricada

Desde os primeiros contatos entre europeus e povos indígenas, consolidou-se uma gramática do exótico, que oscilava entre a idealização romântica do “bom selvagem” e a demonização do “bárbaro monstruoso”. Como reflete Tzvetan Todorov (1982), o pensamento europeu moderno criou imagens díspares para justificar sua ação colonizadora. A figura do “selvagem virtuoso” era projetada como ausência de corrupção civilizatória, ao passo que sua contraparte, o “selvagem cruel”, servia como símbolo de ameaça à ordem e à moral cristã. Ambas as imagens funcionavam como estratégias retóricas que legitimavam a intervenção europeia — a primeira sob o pretexto da salvação e da educação, e a segunda como missão de purificação, escravidão ou eliminação.

Todorov parte de uma base documental composta majoritariamente por cartas, diários e relatos elaborados por conquistadores e missionários espanhóis. No entanto, seu enfoque não é histórico no sentido estrito. Em vez de operar uma crítica interna às fontes, ele realiza uma leitura atravessada pela semiótica e pela análise do discurso, voltando-se às formas de enunciação, aos silêncios estratégicos e às categorias simbólicas que estruturam a imagem do indígena. Assim, seu interesse recai menos sobre os eventos em si e mais sobre os modos como o olhar europeu traduziu, distorceu ou apagou o outro nas práticas de linguagem e poder.

Essa lógica, no entanto, não era apenas um produto de má interpretação, mas um dispositivo de controle fundamentado na linguagem. A escrita sobre o outro — especialmente nas crônicas de conquista — transforma a diversidade em diferença absoluta, e esse afastamento acaba por invalidar os sistemas simbólicos próprios dos povos colonizados. A linguagem do colonizador reconfigura a alteridade em inferioridade, produzindo uma monstruosidade simbólica que justifica a violência como ação redentora. Nesse mesmo sentido, Aimé Césaire (1978) denuncia a colonização como o processo que *coisifica*² o outro, privando-o de sua condição humana para torná-lo objeto de exploração, seja física, econômica ou cultural.

O imaginário colonial, portanto, operava por meio de uma monstruosidade fabricada, projetada sobre os corpos indígenas como uma superfície estética rotulada. O indígena era frequentemente descrito como canibal, inferior, idolatra, nus e bestiais, numa tentativa de dissolver ou enfraquecer sua humanidade. Essas imagens aberrantes aparecem, por exemplo, nas cartas de Pero Vaz de Caminha, Cristóvão Colombo e nos discursos religiosos jesuíticos, nos quais o corpo indígena era simultaneamente objeto de desejo, repulsa e redenção. Essa retórica de exotização e animalização está profundamente atrelada ao projeto de domesticação da Terra e dos corpos.

A monstruosidade, nesse contexto, opera como tecnologia discursiva. A teoria dos monstros de Jeffrey Jerome Cohen (2000) elucida esse processo ao propor que “o monstro mora nos portões da diferença”: ou seja, o monstro é uma metáfora viva da alteridade. Cohen demonstra que o corpo monstruoso é construído como o “outro radical”, político, racial, cultural ou sexual, e que sua figuração desumanizada serve para justificar o seu apagamento. Para o autor, “representar uma cultura prévia como monstruosa justifica seu deslocamento

² “É a minha vez de anunciar uma equação: colonização = coisificação” (Césaire, 1978, p. 25).

ou extermínio, fazendo com que o ato de extermínio apareça como heroico” (Cohen, 2000, p. 33).

A diferença política ou ideológica é um catalisador para a representação monstruosa no nível micro na exata medida em que a alteridade cultural o é no nível macro (Cohen, 2000, p. 34). Ao aplicar a reflexão de Cohen, é possível reconhecer que os corpos dos povos originários foram convertidos em portadores de uma diferença extrema, distorcidos em nome de um projeto de dominação que se auto justifica como redentor. O monstro colonial, portanto, é menos sobre os indígenas e mais sobre o medo europeu diante do Outro, um medo que, travestido de expansão civilizatória, engendrou a violência sistemática da conquista.

A monstruosidade da Peste Negra, que assolou a Europa entre os anos de 1347 e 1351, poderia ser entendida como um dos gatilhos indiretos do projeto colonial europeu? Para além da devastação demográfica, a peste gerou uma ruptura profunda nas estruturas sociais, econômicas e simbólicas do mundo medieval, com escassez de mão de obra, queda na produção, extermínio, desestabilização do feudalismo, fragilização da autoridade religiosa e instauração de um imaginário de finitude radical. O convívio cotidiano com a morte levantaria críticas a justiça e a benevolência do demiurgo cristão, que acabaria por ressignificar o medo do desconhecido: se a morte rondava todos os lares, e os corpos se acumulavam nas calçadas e vielas, os mistérios e os perigos do mar e os monstros de além-mar tornavam-se menos aterrorizantes, pois a monstruosidade da peste havia de ser superada e esquecida.

Neste cenário, a experiência da praga contribuiria para a formação de uma mentalidade de curiosidade para buscar novidades, em que o mundo passaria a ser visto como território a ser conquistado e redimido. A fome, o colapso das rotas tradicionais de comércio e a busca por novos recursos também alimentaram a lógica expansionista. Assim, o assombro do desconhecido cederia lugar à ânsia por novos significados. Controle, poder, riqueza e conversão, ganhariam impulso criando o ambiente propício para o nascimento do projeto colonial moderno.

Entre os séculos XIII e XVI, durante o período medieval, os relatos de viajantes europeus que estiveram em contato com o Oriente despertaram e alimentaram o imaginário ocidental com narrativas fantásticas. Monstros, criaturas sobrenaturais, povos extraordinários, riquezas deslumbrantes e terras fabulosas povoavam essas descrições, movimentando a criatividade europeia e projetando no desconhecido as ansiedades e desejos do Velho Mundo. Por conta de sua natureza surpreendente, o desconhecido maravilhoso gerava ansiedade, fascínio e espanto, podendo gerar significações positivas quando associadas com o milagre, por exemplo, esse de natureza divina e cristã, e por outro lado, com o mágico, a feitiçaria, de natureza diabólica e pagã.

Nada sabíamos de *Teosi*³ nem de *Satanasi*. Nem sequer havíamos jamais ouvido seus nomes ser pronunciados, tampouco o de *Sesusi*. Só conhecíamos as palavras de Omama e de Yoasi. Contudo, naquele tempo, nossos antigos tinham muito receio dos brancos. A gente de *Teosi* demonstrava abertamente sua raiva contra os homens que, apesar de tudo, tinham coragem de continuar fazendo dançar os espíritos. Diziam-lhes sem parar que eram maus e que seu peito era sujo. Chamavam-nos de

³ *Teosi* (Deus), *Satanasi* (Satanás), *Sesusi* (Jesus) e *Xupari* (Inferno).

ignorantes. E ameaçavam sempre: "Parem de fazer dançar seus espíritos da floresta, isso é mau! São demônios que *Teosi* rejeitou! Não os chamem, eles são de *Satanas*! Se continuarem assim ruins e persistirem em não amar *Sesusi*, quando vocês morrerem serão jogados no grande fogo de *Xupari*! Vão dar dó de ver! Sua língua vai ressecar e sua pele vai estourar nas chamas! *Teosi* vai fazê-los morrer! Vai quebrá-los com suas próprias mãos, porque é muito poderoso!" (Kopenawa; Albert, 2015, p. 257).

Nesse contexto, o maravilhoso medieval possuía uma ambiguidade essencial e detinha uma função epistemológica, ajudando a demarcar os limites entre o conhecido e o desbravável, o humano e o monstruoso, o cristão e o pagão. Essa representação não emergiu de um vácuo momentâneo: ela foi meticulosamente tecida por relatos, crônicas e discursos que, ao descrever os "novos mundos", inventaram uma alteridade e um imaginário radical que ajudava a justificar o projeto colonial. O indígena não seria apenas um desconhecido; mas sim aquilo que precisa ser desconhecido para que a conquista se legitime. A construção da significação e da figura do monstro, portanto, não era um acidente retórico, mas uma ferramenta política e religiosa.

Os primeiros relatos dos navegadores e missionários europeus estão repletos de descrições que oscilam entre o maravilhoso e o terrível. Cristóvão Colombo, em suas cartas à Coroa Espanhola, referia-se aos indígenas como "seres sem lei, sem fé e sem rei", cujos corpos "não pareciam humanos, mas bestiais" (Colombo, 1493, *apud* Greenblatt, 1996, p. 52). Essa ambiguidade, entre a fascinação pelo exótico e o horror pelo desconhecido, revela um mecanismo de interesses, onde a escrita da história colonial opera uma dupla violência: apaga a complexidade do outro e a substitui por uma caricatura monstruosa. A animalização dos indígenas, por exemplo, não servia apenas para descrevê-los, mas para produzir uma hierarquia ontológica que os colocava quase fora da esfera humana.

No contexto da colonização das Américas, a manipulação simbólica e a assimilação material dos povos originários foram justificadas por dispositivos teológicos e jurídicos, como a *Bula Inter Caetera*, promulgada em 1493 pelo Papa Alexandre VI. Esse documento concedia aos reis católicos da Espanha a posse das terras recém-descobertas, sob a justificativa de evangelizar os povos "bárbaros", e afirmava que tais territórios poderiam ser ocupados desde que não estivessem sob domínio de um príncipe cristão. Ao declarar que essas terras deveriam ser apropriadas para "propagar a fé católica" entre aqueles "que vivem em trevas", a Igreja conferia à empresa colonizadora um manto de legitimidade divina e civilizatória. Desde os primeiros contatos com o Novo Mundo, os conquistadores se depararam com sociedades que possuíam formas de organização, práticas religiosas e modos de vida radicalmente diferentes dos padrões europeus. Essa diferença foi sistematicamente construída como um traço de inferioridade.

Missionários como José de Anchieta tiveram papel auxiliar na construção do imaginário do indígena como ameaça. Em uma de suas cartas de 1554, ele descreve os nativos como "homens ferozes" e "comilões de carne humana", que percorriam vastas distâncias "para matar e comer seus inimigos", atribuindo prazer perverso a tais ações (Anchieta, 1988). Tais relatos, embora não inventassem a existência da antropofagia, praticada ritualmente por algumas etnias, como os tupinambás, descontextualizavam o fenômeno, reduzindo-o a um ato de barbárie isolado de seu sentido cosmológico. A antropofagia indígena não era uma prática arbitrária de violência, mas um componente de um sistema simbólico complexo, no qual o consumo do inimigo era um gesto de vingança e de captura de sua perspectiva e força

vital. Assim, a narrativa colonial operava uma inversão: retirava o sentido simbólico do ritual antropofágico indígena e o reconfigurava como prova de degeneração moral.

Em outro trecho, atribuído a Cristóvão Colombo, em sua obra *Diários da Descoberta da América: as quatro viagens e o testamento* (2013), que é uma tradução de um trecho do diário de Colombo datado de 4 de novembro de 1492. Nessa entrada, Colombo relata que os nativos descreveram a existência de homens com um olho só e outros com focinhos de cachorro, e que, quando capturavam alguém, degolavam, bebiam o sangue e decepavam as partes pudendas. Esse trecho revela uma tentativa sistemática de produzir uma imagem bestializada e bárbara dos povos indígenas. Tal estratégia discursiva contribuiria para uma homogeneização da alteridade, representando a violência e a aberração como traço constitutivo e universal dessas populações, ao passo que silencia sobre os próprios horrores da cultura europeia, como suas guerras, execuções públicas, cruzadas e inquisições.

No contexto das descobertas territoriais, os portugueses imprimiram sua marca simbólica sobre as terras conquistadas, nomeando cada local de acordo com os santos: Todos os Santos, São Sebastião, Monte Pascoal. Como observa Sérgio Buarque de Holanda (1936), esse ato de nomear a terra e associá-la a símbolos religiosos não era meramente uma convenção geográfica, mas uma estratégia de colonização simbólica. Antes de batizarem os indígenas, os colonizadores batizavam a terra, uma ação que revelava o processo de apropriação espiritual e territorial. Aimé Césaire aprofunda essa análise ao argumentar que “a colonização desumaniza mesmo o homem mais civilizado”. A conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo indígena, tende inevitavelmente, a modificar quem a empreende” (Césaire, 1978, p. 23).

Essa construção discursiva utilizava termos como “selvageria”, “barbárie” e “anormalidade” para estabelecer uma fronteira entre o “eu” (europeu, branco e cristão) e o “outro”. Por meio dessa linguagem, os colonizadores não apenas descreviam os indígenas, mas os recriavam como seres monstruosos, cujo modo de vida e costumes eram vistos como ameaças à ordem civilizatória e que precisavam de intervenção urgente, tudo em nome do progresso e de Deus. A antropóloga Anne-Christine Taylor acrescenta uma importante dimensão política e epistemológica ao debate, ao demonstrar como essas representações foram fundamentais para viabilizar políticas de extermínio físico e cultural. Como ela observa:

a aceitação da redução — em todos os sentidos do termo — era geralmente a última etapa num processo de degradação fisiológica, sociológica e psicológica ao final do qual aos indígenas só restava a escolha entre a destruição imediata de seu tecido social e familiar e uma morte rápida nas mãos dos encomenderos, ou uma morte lenta (no melhor dos casos), mas em família e com ferramentas, nas mãos dos jesuítas (Taylor, 1992, p. 221).

A imposição dessas escolhas extremas evidencia que a monstruosidade atribuída ao outro servia como máscara para a própria monstruosidade do projeto colonial. Além da desumanização simbólica revelada por Taylor em seu texto, na introdução do livro, Carneiro da Cunha chama atenção ainda para as condições materiais que agravaram a tragédia demográfica dos povos originários. Segundo ela, “objetos manufaturados e microrganismos invadiram o Novo Mundo numa velocidade muito superior à dos homens que os trouxeram” (1992, p. 12), impactando um tecido social já em processo de profunda desestruturação. As

políticas de concentração populacional adotadas por missionários e autoridades coloniais, ao favorecerem a propagação de epidemias como o sarampo e a varíola, resultaram em um colapso sanitário e alimentar.

Entre 1562 e 1564, essas doenças devastaram as aldeias da Bahia, levando à morte por enfermidades e por fome, “a tal ponto que os sobreviventes preferiam vender-se como escravos do que morrer à míngua” (Carneiro da Cunha, 1992, p. 13). Esse morticínio sem precedentes, muitas vezes suavizado sob o eufemismo de “encontro entre mundos”, teve como motores últimos a ganância e a ambição — “formas culturais da expansão do que se convencionou chamar o capitalismo mercantil” (1992, p. 13). A autora conclui que não houve, em muitos casos, uma política deliberada de extermínio, mas sim um resultado catastrófico de ações irresponsáveis orientadas por interesses econômicos, que acabaram por produzir uma devastação estrutural da vida indígena.

A retórica monstruosa construída não era meramente figurativa, mas operava como instrumento para mobilizar o poder, convertendo a barbárie em um motivo moral para uma intervenção. Assim, os relatos coloniais, por meio de estratégias e narrativas exageradas e de uma estética do horror, serviram como justificativa e validação para o projeto de dominação e domesticação de mentes e corpos. Ao abordar os mecanismos históricos de produção do conhecimento, reconhece-se que a escrita, a arte e a religião cristã, na era colonial, em relação aos povos indígenas, eram um exercício de subjugação, onde a narrativa oficial idealizada transformava a cultura dos nativos em fábulas irreais que reforçavam a superioridade eurocêntrica.

A monstrosidade colonial não se sustenta apenas nos atos de violência, mas nos sentidos que os moldam e nas narrativas que os justificam. Foi pela linguagem que se fabricou o abismo entre o humano e o outro, entre o mundo legítimo e o mundo por conquistar. Ao acusar o indígena de selvageria, o projeto colonial escamoteou sua própria barbárie — travestindo dominação de missão, destruição de civilização. Mais do que uma figura retórica, o monstro tornou-se um dispositivo político: um espelho distorcido no qual o colonizador via tudo, exceto a si mesmo. É nesse espelho que agora nos debruçamos, não para repor a imagem apagada, mas para questionar os contornos do visível. E assim, a reflexão segue: se o monstro foi forjado para legitimar o poder, como reverter o feitiço?

2. O decolonial: um esfacelamento das categorias hegemônicas

Se o imaginário colonial fabricou monstros para justificar a conquista, o pensamento decolonial propõe desmontar o teatro onde essa fábula foi encenada. Não se trata apenas de denunciar os horrores do passado, mas de interrogar as categorias que os sustentaram — e que, ainda hoje, organizam o mundo. Aníbal Quijano (2000), ao conceituar a “colonialidade do poder”, revela como a modernidade se fundou numa lógica que categorizou corpos, hierarquizou saberes e universalizou uma visão de mundo situada. Essa matriz colonial não desapareceu com a independência dos territórios: ela se reinventou nos currículos, nas epistemologias e nas línguas autorizadas a dizer o real. Desfazer essas categorias - raça, progresso, civilização e alteridade - não é apenas um gesto teórico, mas um ato insurgente: é desarmar a narrativa que transformou mundos inteiros em sombras do Ocidente.

Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. (Quijano, 2005, p. 127).

A lógica da colonialidade, conforme delineada por Quijano (2005), não apenas despojou os povos originários de suas identidades históricas, mas também os destituiu de qualquer legitimidade na produção de conhecimento e na contribuição para a história universal da cultura. Essa expropriação não foi apenas material, mas simbólica: ao transformar as diferenças em deficiências, a epistemologia colonial inaugurou uma cartografia do mundo em que apenas os centros europeus ocupavam os polos da razão, da civilização e da criatividade.

Mais do que uma hierarquia de corpos, impôs-se uma hierarquia de sentidos. Nesse cenário, os povos indígenas não apenas foram vistos como incapazes de produzir ciência, filosofia ou arte, mas também foram relegados a um lugar de silêncio ontológico. A nova identidade racial e colonial a que Quijano se refere é, portanto, mais do que uma classificação social: é uma negação performativa da humanidade e da agência desses povos. O que está em jogo não é apenas quem tem poder, mas quem tem o direito de dizer o que é o mundo. Trata-se, em última instância, de uma violência que permanece operando mesmo após o fim formal da colonização, ressoando nos modos contemporâneos de invisibilizar e inferiorizar outras formas de conhecimento, existência e memória.

Walter D. Mignolo, um dos principais pensadores da decolonialidade, revela como a retórica da modernidade encobre uma maquinaria de exclusão epistêmica e extermínio cultural. Mais do que uma crítica à exploração econômica ou à dominação política, sua reflexão incide sobre a estrutura de saber que sustentou o projeto colonial. O conhecimento moderno, ao se autoproclamar universal, legitimou uma geopolítica do conhecimento que marginalizou e silenciou outras formas de existência e racionalidade. Vidas humanas tornaram-se descartáveis porque seus modos de conhecer e habitar o mundo haviam sido previamente destituídos de legitimidade. Como afirma Mignolo (2017, p. 02), “a colonialidade é o lado mais sombrio da modernidade”, pois ela sustenta a pretensa superioridade civilizatória com base na negação do outro. Assim, a colonialidade do saber e do poder não apenas sustentou a exploração material, mas instituiu a inferiorização como verdade, naturalizando o racismo sob o disfarce do progresso e da missão civilizatória.

Ao final do século XIX, a figura do monstro colonial havia se transformado, mas não desaparecido. Em algumas exposições extravagantes europeias, indígenas e africanos ainda eram exibidos em espécies de “zoológicos humanos” como curiosidades exóticas e subumanas, reforçando a ideia de inferioridade racial. Como argumenta Aimé Césaire em *Discurso sobre o Colonialismo*, “a colonização trabalha para desumanizar até o último grau o colonizado. No sentido mais estrito da palavra, ela o animaliza.” (Césaire, 1978, p. 20). Dessa forma, observa-se que a colonização não é apenas um evento passado, mas uma estrutura contínua de exerce influência na construção do presente e do futuro. Essa lógica se atualiza em estereótipos midiáticos e políticas assimilacionistas, revelando que os mecanismos do poder colonial em certa dose ainda persistem.

Hannah Arendt (1999) oferece uma reflexão fundamental sobre a *banalidade do mal*, que pode ser produtivamente refletida à análise do sistema colonial. Segundo ela, ao observar o julgamento de Eichmann, um oficial nazista, Arendt formula a ideia de que o mal pode ser banal, ou seja, pode ser cometido por pessoas comuns, sem uma motivação maligna. O mal não é necessariamente cometido por monstros ideológicos, mas por sujeitos comuns que, ao renunciarem à sua responsabilidade moral, tornam-se cúmplices da violência institucionalizada, onde, um humano, com motivações comuns, pode ser um agente eficaz de um sistema de extermínio quando se recusa a refletir por si só, ficando à mercê de ordens autoritárias. No caso da colonização, a burocratização da violência fez com que práticas brutais se tornassem rotinas operacionais, naturalizadas sob o pretexto da civilização e do progresso, apagando a dimensão ética do agir e banalizando o horror.

A observação de Arendt revela que o horror e a monstruosidade não obedecem a uma categoria fechada de significado, e podem operar através da ausência de pensamento crítico e da abdicação do julgamento moral. Essa constatação lança luz sobre os mecanismos que tornaram o colonialismo um projeto de dominação amplamente aceito em sua época, mesmo quando suas ações eram flagrantemente desumanizadoras. Ao se isentarem da responsabilidade pelos próprios atos, muitos agentes coloniais integraram uma engrenagem em que a violência era legitimada por funções administrativas. Assim como no totalitarismo, o colonialismo normalizou o inaceitável ao transformá-lo em tarefa política, tornando cada gesto de extermínio e exploração parte de um processo “técnico” isento de culpa. A banalidade do mal, nesse sentido, permite compreender como a monstruosidade pode se esconder sob o verniz da normalidade, quando o pensamento ético é substituído pela obediência funcional.

Arendt (1989), em *As Origens do Totalitarismo*, analisa como o imperialismo colonial pode ter contribuído para o surgimento de regimes totalitários, e, ao discutir essa banalidade presente em uma construção histórica, oferece uma chave decisiva para compreender o modo como essa estrutura monstruosa pode se normalizar. O mal pode crescer de maneira impensável e gerar incontáveis violências precisamente porque se espalha como um fungo na cultura e na vida em sociedade, invadindo as entranhas dos corpos e das mentes. A filósofa revela como a repetição e a tecnificação da violência obscurecem sua gravidade moral, tornando-a parte do cotidiano.

O horror não está apenas nas atrocidades visíveis, mas na permissividade de um maquinário ético/social desativado, em que os agentes deixam de refletir e os sistemas passam a operar de forma autônoma, efetuando abstrações e exteriorizações que desvinculam as ações de suas consequências, transformando a violência em algo administrável e calculável. A monstruosidade, nesse sentido, não é o outro: é a neutralidade sistemática/ética diante da dor, a indiferença institucionalizada e a adaptabilidade e aceitação de uma violência que se oficializa nas normas da civilização. O monstro aqui se depara com o conceito ético, tanto no coletivo quanto no caráter individual, e pode também expressar a própria ausência da ética.

Percebe-se que a dominação colonial não pode ser compreendida de maneira simplista, pois ela se manifesta em múltiplas escalas e se estrutura a partir de uma lógica própria complexa que se retroalimenta. A monstruosidade colonial se infiltra nos tecidos simbólicos, políticos e corporais, criando zonas de poder que acabam por influenciar tanto a esfera cultural como na constituição de identidades. Essa perspectiva permite vislumbrar o

projeto de colonização não apenas como a figura do colonizador ou do colonizado, mas como um campo de forças que agenciam e deformam sujeitos, territórios e temporalidades.

Assim, as reflexões sobre a colonialidade do poder e do saber revelam que o colonialismo não é apenas um evento histórico encerrado, mas uma engrenagem viva que ainda influencia a forma como pensamos, governamos e existimos. Ao abordar a banalidade do mal, identifica-se que a monstrosidade colonial não é um traço excepcional, mas uma lógica incorporada ao funcionamento cotidiano do mundo moderno, travestida de progresso, razão e civilidade. Desvelar esse monstro exige mais do que denúncia: implica reinventar os modos de ver, narrar e sentir o mundo, por meio de epistemologias insurgentes capazes de deslocar as hierarquias e abrir espaço para formas outras de relação e de conhecimento.

É nesse ponto que se abre um novo horizonte reflexivo. A tentativa de reduzir os povos originários a um molde cultural colonial fracassa diante da profundidade e da diferença radical de suas cosmologias. Esses povos não compartilham da ontologia moderna ocidental, alicerçada na cisão entre sujeito e objeto, entre natureza e cultura. Em vez disso, habitam um mundo tecido por relações vivas, onde o humano não se isola do não humano, e a existência é sempre compartilhada. Como destaca Eduardo Viveiros de Castro (2018, p. 58), “o regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde a transformação é anterior ao ser”. Para acessar essa sabedoria com autenticidade, é preciso abandonar o impulso de traduzir para o nosso idioma epistêmico e aceitar o convite para escutar o mundo segundo outras linguagens e sensibilidades. É nesse terreno decolonial — onde o conhecimento emerge da reciprocidade e da escuta entre mundos múltiplos — que se torna possível iniciar uma reflexão sobre o imaginário indígena da monstrosidade, não como aberração, mas como expressão de alteridade e potência.

3. A Monstrosidade na cosmogonia Yanomami

Este tópico se inicia evocando a terceira tese de *A cultura dos monstros*, do antropólogo Jerome Cohen (2000), que afirma: “O monstro é o arauto da crise de categorias”. Os monstros confundem estruturas rígidas, desafiam sistemas classificatórios e tencionam as fronteiras entre o conhecido e o inominável. “Híbridos cujos corpos externamente incoerentes resistem a tentativas de incluí-los em qualquer estruturação sistemática” (Cohen, 2000, p. 30), eles surgem como figuras liminares que interrompem o desejo de ordem, racionalidade e encerramento. A monstrosidade, portanto, revela-se como um conceito em constante mutação, cujas manifestações variam entre sistemas culturais e religiosos ao longo do tempo e do espaço, escapando de qualquer pretensão de encerramento conceitual.

É justamente nesse caráter instável e transgressor que o monstro se aproxima da cosmogonia Yanomami. Entre os Yanomami, o monstro não é uma anomalia externa ao mundo, mas parte integrante da trama que o constitui. Ele simboliza a alteridade, a transformação e a instabilidade constitutiva da realidade. Os seres monstruosos, muitas vezes associados aos *xapiri* ou a outras entidades encantadas, habitam uma ontologia relacional na qual o humano, o animal, o espírito e o vegetal se entrelaçam continuamente. Nessa cosmogonia amazônica, a monstrosidade é uma força vital que desestabiliza categorias fixas e revela a fluidez essencial entre o corpo coletivo indígena e a paisagem sagrada da floresta.

Este tópico propõe uma análise do imaginário do monstro na cosmologia Yanomami, explorando como essas entidades fazem parte e informam uma compreensão indígena de mundo. Ao adentrar nesse universo cosmológico simbólico, buscamos alargar as múltiplas funções dos monstros, desde sua atuação como mantenedores do equilíbrio até seu papel cruento nas narrativas míticas. Essa abordagem visa não apenas ampliar nosso entendimento sobre a riqueza da mitologia Yanomami, mas também questionar e expandir as fronteiras das categorias de monstrosidade e alteridade.

No contexto Yanomami, os monstros se manifestam alargando a reflexão sobre o que seria essa categoria. Na cosmovisão dos *yanômami thëpë*, os monstros assumem uma intensa *symbios* (simbiose) com o mito e com a práxis indígena. Aqui iremos fazer uma aproximação ousada entre os monstros e o universo dos *xapiri*, que são “espíritos” que permeiam a totalidade da natureza, logo a existência. Essas entidades espirituais, descritas por Kopenawa e Albert (2015), desempenham papéis cruciais na manutenção do equilíbrio cósmico, intervindo em momentos conturbados para restaurar a harmonia da ordem ou mesmo causar a desordem. Os *xapiri* também podem se manifestar de formas agressivas, como punição por estarem com fome ou como reflexo do avanço da destruição da floresta e, eles também podem atuar como agentes de ensino, transmitindo a sabedoria da mata, alertando sobre transgressões e sempre guiando a comunidade de volta ao caminho do respeito e da coexistência com o mundo natural.

No começo, *Omama* e seu irmão *Yoasi* vieram à existência sozinhos. Não tiveram pai nem mãe. Antes deles, no primeiro tempo, havia apenas a gente que chamamos *yarori*. Esses ancestrais não paravam de se transformar. Assim, foram aos poucos se tornando os animais de caça que hoje flechamos e comemos. Então, foi a vez de *Omama* vir a existir e recriar a floresta, pois a que havia antes era frágil. Virava outra sem parar, até que, finalmente, o céu desabou sobre ela. Alguns de seus habitantes foram arremessados para debaixo da terra e se tornaram vorazes ancestrais de dentes afiados a quem chamamos *aôpatari*. Continuam morando lá, junto do ser do vendaval *Yariporari*, e do ser do caos, *Ximariço* (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81).

Para se debruçar no universo dos monstros e dos *xapiri*, observemos o mito ordenador do imaginário dos Yanomami, onde *Omama* e seu irmão *Yoasi* surgem como organizadores da erraticidade da realidade. Distintos, porém complementares, os irmãos regulam a estrutura da ordem que não parava de se “tornar outra”. Em tempos imemoráveis o céu não parava de cair, a corporeidade rígida dava lugar para uma plasticidade fluida das identidades. Após a última queda do céu, os irmãos estabelecem certa estabilidade para o teto celeste⁴. Foi *Omama* que criou a terra e a floresta, assim como o vento que agita o topo de suas árvores e os rios cuja água corre sem parar. Já *Yoasi* deu vida às doenças e à mortalidade.

Assim como os *aôpatari* estavam presentes em tempos primordiais, os *yarori* também estavam, “*yaro* (animal) seguido pelo sufixo *-ri* (plural *-pe*), que se refere ao tempo das origens, não-humano, monstruoso ou de extrema intensidade” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 614). Assim que o último céu desabou sobre a floresta, seus corpos se transformaram em animais de caça e suas imagens (*utupe*) foram convocadas como entidades, os *xapiri*.

⁴ Os Yanomami descrevem o nível celeste (*butu mosi*) como um tipo de abóbada apoiada no nível terrestre (*warô patarima mosi*) graças a estacas gigantescas colocadas por *Omama* para organizar o cosmos.

Os *xapiri* são minúsculos, como poeira de luz, e são invisíveis para a gente comum, que só tem olhos de fantasma. Só os xamãs conseguem vê-los. Os espelhos sobre os quais dançam são imensos. Seus cantos são magníficos e potentes. Seu pensamento é direito e trabalham com empenho para nos proteger. Porém, se nos comportarmos mal com eles, podem também ficar muito agressivos e nos matar. Por isso às vezes nos dão medo. Também são capazes de devastar as árvores da floresta em sua passagem e até de cortar o céu, por mais imenso que seja (Kopenawa; Albert, 2015, p. 111).

Percebe-se toda uma estética peculiar atribuída aos *xapiri*. Alguns carregam atributos horrendos, outros se manifestam com formas belíssimas, sempre realçando a interconexão entre a Natureza e o sagrado. O divino se manifesta em todos os aspectos da realidade yanomami, dissolvido em exuberantes paisagens, desde o carpir de uma roça saudável, onde o valor de fertilidade é garantido pelo *xapiri ne roperi*, até em um corpo em decomposição assolado pelo *xapiri watupari* (urubu). Alguns *xapiri* chegam a se enfeitar com penas coloridas de diversificados pássaros, outros possuem longos caninos, afiados e amedrontadores. “Outros ainda têm olhos atrás da cabeça! São espíritos das florestas longínquas. São mesmo outros! Assim é. Não se deve pensar que todos os espíritos são belos!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 113).

Na floresta viva, onde “tudo tem imagem” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 116), a presença dos ancestrais é vasta. O xamã Yanomami, ao mergulhar em sua contemplação, vê muito além da superfície do visível. Ele tem a habilidade de convocar os *xapiri*, não apenas os espíritos dos animais, mas também os das árvores, das folhas, dos cipós, dos méis, da terra que respira, das pedras que guardam o eco do tempo, das águas que deslizam como vozes antigas, do vento que sopra ensinamentos e da chuva que purifica os rastros do mundo.

Esses seres se manifestam em dança, cintilantes como a luz da lua cheia refletida na mata. “Eles se apresentam em fila, vêm dançar sobre as montanhas. Suas plumas brilham, seu canto é forte, fazem barulho como trovão” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 118). Cada *xapiri* carrega uma infinidade de imagens similares, que através de cantos e movimentos, em sintonia, compõem um cenário onde a existência e a experiência do sagrado são celebradas em forma de Natureza. A floresta, nessa visão, não é apenas um conjunto de elementos naturais, mas um corpo vibrante, habitado por multiplicidades relacionais que se manifestam a todo instante, perpassando todas as esferas de convívio da comunidade.

Já os *aõpatari* expressam a simbologia ancestral dos seres temíveis e terríveis, que habitam a organização cosmológica primeva do povo Yanomami. Seres que trazem a instabilidade e a selvageria instintiva, mas que também demonstram sua importante utilidade, como por exemplo, ao devorar o resto das doenças que os xamãs retiram do corpo coletivo da aldeia e jogam para eles. O monstro na cosmogonia do povo da floresta evidencia o caráter dinâmico que esse conceito carrega, que foge de quaisquer amarras de um pensamento eurocentrado colonial. A monstruosidade aqui faz parte de um ciclo de relações, onde, humano, não-humano, *xapiri* e natureza estruturam juntos o *ethos* (conjunto de hábitos, costumes, crenças e valores que caracterizam uma pessoa, grupo, comunidade ou sociedade) e a *práxis* da *Hutukara*, a realidade da floresta. Kopenawa nos convida para conhecer o apetite dos *aõpatari*:

O que vocês vão nos mandar? É caça! Juguem rápido! Estamos muito famintos! É bem gorda, pelo menos? Assim que cai na floresta deles, a cortam e comem gulosamente em meio a uma agitação confusa. São

mesmo insaciáveis, e não compartilham nada entre eles. Tanto que é comum ouvirmos uma de suas velhas, *Okosioma*, chorando de fome porque não lhe deram tripas de caça! Seus dentes são afiados como lâminas de ferro. Não são humanos mesmo! No entanto, dizem que somos seus antigos parentes que ficaram acima deles (Kopenawa; Albert, 2015, p. 183).

Outra categoria de seres maléficos foi criada por *Yoasi*, o irmão de *Omama*, os *ně wări*⁵, e também os da epidemia *xawara*, que, como eles, são comedores de carne humana. *Yoasi* representava a morte, a finitude, a doença, a destemperança e a impaciência. “Seu pensamento era cheio de esquecimento” (2015, p. 82). Os *ně wări* podem ser compreendidos como tipos de *xapiri*, desempenhando papéis específicos dentro da complexa rede de relações espirituais que caracteriza a cosmologia Yanomami.

As imagens dos seres maléficos *ně wări* podem ser apavorantes! Como, por exemplo, a do espírito onça *Tramari*, que brande seu facão afiado espalhando fagulhas, ou a do espírito algodão *Xinarumari*, com suas garras, seus ornamentos candentes e sua longa cauda venenosa. Há também as imagens espantosas do fantasma de xamã morto *Poreporeri*, com seu crânio careca e seu rosto descarnado, e a do espírito lua *Poriporiri*, com sua barba rala e seus caninos afiados. Há ainda a do ser das cheias, *Riori*, de corpo peludo e purulento, a da sucuri *Ökarimari*, cuja rede exala um fedor apimentado e que dança em seu caminho de brasa. Os espíritos gavião *Koimari*, são também comedores de homem. Esses *xapiri* são perigosos e podem voar muito longe para devorar as crianças de casas desconhecidas. Às vezes chegam a atacar adultos, e até xamãs. São cruéis; não se alimentam de flores; longe disso! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 129)

No entanto, nem todas as imagens dançantes carregam beleza ou proteção. Os xamãs também fazem descer os *ně wări* - seres de natureza predatória, muitas vezes monstruosa, que representam a desordem e o perigo imanente ao mundo. “Eles são perigosos. Vêm devorar a alma dos vivos, nos transformam em caça. Estão escondidos nos lugares escuros da floresta” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 382). Mas mesmo esses seres fazem parte do ciclo do mundo. Eles não são meramente o ‘mal’, como nas categorizações morais cristãs, mas parte de um equilíbrio dinâmico, onde a presença do caos é condição para a regeneração e condição para criação.

É assim a imagem do ser da seca, *Omoari*, que ataca os humanos quando pescam com timbó no verão, e do ser do anoitecer, *Weyaweyari*, ladrão de imagem das crianças que ficam brincando fora de casa até tarde. Podem chamar também o espírito sucuri *Ökarimari*, que mata as mulheres fazendo-as abortar, e o espírito do antigo fantasma *Poretapari*, que nos atinge com suas pontas de flecha com curare. São espíritos perigosos e ferozes, que ficam com raiva quando estão com fome ou lhes falta tabaco. No entanto, nem todos os *xapiri* são habitantes da floresta. Alguns deles são imagens dos seres que moram nas costas do céu ou mais além. Também são temíveis, como o espírito gavião *Koimari*, que talha as crianças com seu facão afiado, o espírito borboleta *Yäpimari*, que leva embora suas imagens, ou o espírito raio *Yäpirari*, que se faz descer com raiva num estrondo de luz para assustar os inimigos. Há ainda o espírito

⁵ Esses seres maléficos da floresta também são chamados de *ně wări kiki* (literalmente “valor de mal”) e qualificados pela expressão *yanomae t'ë pë räämöäivi*, “os que fazem adoecer os humanos” ou *yanomae watima t'ë pë*, “comedores de seres humanos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 615).

sol *Mot''okari*, da boca cheia de sangue, que provoca febre nas crianças amarrando-as com o algodão escaldante fiado por sua esposa, antes de devorá-las. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 124).

A monstrosidade, quando encarnada nos *ně wãri*, não é apenas uma ameaça ou uma doença: é também sinal de aviso, reconfiguração e intervenção. Como ensina Eduardo Viveiros de Castro (2018, p. 111), no pensamento ameríndio, “o real surge como multiplicidade dinâmica imanente em estado de variação contínua, como um metassistema longe do equilíbrio, antes que como manifestação combinatória ou implementação gramatical de princípios ou regras transcendentais”, e os monstros, ao emergirem, revelam outras formas de ver e de ser. Os *ně wãri* são, nesse sentido, entidades liminares: devoradores, alertas, assombrosos e pedagógicos, onde sua presença é uma rememoração constante do frágil sopro vital que a existência humana carrega.

Assim, ao convocar tanto os *xapiri* protetores quanto os *ně wãri* monstros devoradores, os xamãs sustentam um mundo em movimento, onde a estabilidade não é dada, mas constantemente construída por meio de relações. A floresta Yanomami pulsa com imagens vivas, e os monstros, longe de serem apenas horrores ou deformidades, participam dessa vibração como figuras de transformação. Afinal, para os Yanomami, tudo o que existe tem imagem e toda imagem carrega a potência: de ensinar, manter, curar ou abalar o mundo.

Os *ně wãri* além de suas armas assustadoras, possuem também conexão/representação na manifestação de vários tipos de doenças. Como o espírito do céu *Hutukarari*, que enfia na imagem de suas vítimas “lascas brilhantes de estrela, de que ninguém pode ficar curado” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 189). Ou o espírito do ser maléfico *Herona* (preguiça gigante) que despeja nas vítimas uma urina tão perigosa quanto o veneno curare, enquanto *Môeri*, o espírito da tontura, golpeia a nuca agressivamente, fazendo os olhos do alvo girar. “Mas existem ainda muitos outros *xapiri* de seres maléficos, como os espíritos peixe *yurikori*, que retalham a língua e a garganta das crianças, e os espíritos estrela *pirimari*, que as dilaceram com seus dentes afiados” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 189).

Mas esses *xapiri ně wãri* terríveis, quando convocados pelo xamã, não costumam surgir para aniquilar os seus. Eles são seletivos em sua fúria, atacam apenas os habitantes de aldeias longínquas, mundos distantes no emaranhado das relações. Já no território de pertencimento, revelam outra face: tornam-se cuidadores. Seus corpos de luz, antes armas, se tornam remédios; sua fúria, escudo. Eles conhecem bem os seres monstruosos que assediam o cotidiano da mata, pois são de categorias similares. Por isso, podem combatê-los com eficácia. De ameaças se tornam protetores, revertendo a lógica do monstro e da monstrosidade, da destruição para a salvaguarda, transmutando assim suas características e atos.

Quando isso acontece, é porque *Ohinari*, o ser da fome, instalou-se na floresta no lugar dela. Vindo de muito longe, ele fica de tocaia para nos maltratar. Por mais que plantemos e trabalhemos duro, nada cresce em nossas roças, nem bananeira, nem mandioca, nem cana-de-açúcar! Todas as plantas cultivadas definham e, na floresta, os galhos das árvores continuam vazios. A caça vai rareando. Então, dizemos: “*Urihi a ně ob!* A floresta tem valor de fome!”. *Ohinari* é um ser maléfico que mata aos poucos. Quando decide se instalar na floresta, pode permanecer muito tempo no mesmo lugar. Aí as pessoas logo ficam sem nada para comer (Kopenawa; Albert, 2015, p. 210).

Assim, na lógica Yanomami os *xapiri* atuam como duas faces de uma mesma moeda/natureza, criação e destruição como complementares. O *xapiri ne roperi* (fertilidade) é convocado para afastar o *xapiri Obinari* (fome). Os *xapiri* podem trazer destruição e dor, como acalento e segurança, como os *nẽ wãri*, e vice e versa. Dessa forma, o conceito de monstrosidade mergulha em um dinamismo sem um ponto rígido e fixo. O monstro escapa do jogo dos significantes e significados padronizados por um pensamento centralizado e linear e assume uma postura própria, sempre em movimento, sempre em mutação, sempre em correspondência com a imanência da realidade expressa nos ciclos do mundo natural/sobrenatural.

Outra monstrosidade para a cosmologia Yanomami surge na forma da *xawara*, traduzida como “fumaça dos minérios”, não apenas como uma substância poluente, mas como manifestação concreta da desordem ontológica causada pela ação predatória da sociedade do consumo. Segundo os relatos de Davi Kopenawa (2015), essa fumaça representa uma força maléfica que emerge do interior da terra quando os minérios são extraídos e queimados, liberando um vapor tóxico que se espalha pela atmosfera e retorna à terra em forma de doenças. Trata-se de uma entidade invisível, mas de efeitos profundamente concretos, compreendida, atualmente, como verdadeira inimiga dos povos da floresta. Nesse contexto, a *xawara* é uma categoria cosmológica que articula o sagrado, ecologia, saúde e crítica política, funcionando como um índice da interconexão e do (de)equilíbrio entre os mundos humano, não-humano, natureza e espiritual.

A presença da *xawara* está diretamente relacionada ao rompimento de um pacto original entre humanidade e Terra, simbolizado no mito, segundo o qual *Omama*, uma espécie de demiurgo Yanomami, teria enterrado os minérios com o propósito de impedir sua propagação nociva. Essa proibição simbólica reflete uma ética cosmológica: o reconhecimento de que há entidades e forças cuja existência deve permanecer velada para que a vida continue possível. A violação dessa interdição, promovida pela lógica extrativista e industrial do mundo capitalista contemporâneo, aprofunda, para os Yanomami, uma era de sofrimento e desordem.

Evoco uma reflexão cosmológica sobre a retirada indiscriminada dos minérios do solo, que além de liberar os *xapiri xawara*, provoca também um abalo nas estacas que sustentam a abóboda celeste, ou seja, os alicerces que impedem a nova queda do céu. Essa concepção coloca em questão as epistemologias hegemônicas sobre natureza e progresso. A extração mineral, vista pela racionalidade moderna como um recurso técnico-econômico, é interpretada pelos Yanomami como um ato de transgressão ontológica, pois ameaça à integridade do cosmos e afeta diretamente a saúde dos corpos e da paisagem. A *xawara*, portanto, não é apenas uma metáfora, mas uma realidade vivida e experienciada no corpo dos Yanomami, cuja sabedoria conectada com os ecossistemas oferece uma leitura cosmopolítica das consequências do descaso ambiental.

Como observa Viveiros de Castro (2002), as ontologias ameríndias não se estruturam segundo dicotomias entre natureza e cultura, matéria e espírito, mas por redes de relação e transformação. A *xawara* insere-se exatamente nesse entrelaçamento: ela é, ao mesmo tempo, substância tóxica e signo de um colapso relacional. Ao denunciar a liberação desse veneno, os Yanomami apontam para uma crise não apenas ecológica, mas existencial, uma crise monstruosa do afastamento do humano perante sua própria morada. Uma crise da própria forma como o mundo é habitado, percebido e alterado. O que chamamos aqui de *xawara* são

o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as doenças que “nos matam para devorar nossa carne” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 366).

Para os Yanomami, o mercúrio usado no garimpo invade os rios, peixes e corpos, principalmente das crianças e das mulheres, trazendo sofrimento físico, espiritual e coletivo. Ele não é visto como simples poluente, mas um veneno físico e espiritual, diretamente ligado aos seres *xawarari*. Gente comum só conhece delas os miasmas que as propagam. Porém os xamãs conseguem ver as imagens dos espíritos da epidemia. Esses seres maléficos estão envoltos numa fumaça densa e têm presas afiadas. Eles se manifestam como os seres da tosse, *thokori*, que rasgam a respiração, o peito e a garganta, ou os seres da disenteria, *xuukari*, que se alimentam das entranhas, e também os seres do enjoo, *tubrenari*, os da magreza, *waitarori*, e os da fraqueza, *hayakorari*. “Eles não comem caça nem peixe. Só têm fome de gordura humana e sede de nosso sangue, que bebem até secar” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 366).

Esses *xapiri* maléficos da epidemia são ferozes e gulosos. Assim que se apoderam das imagens de suas vítimas, decapitam-nas e despedaçam-nas. Devoram em seguida seus corações e engolem seu sopro de vida. Deixam suas vísceras para os cães de caça que trazem consigo. Chupam a medula de seus ossos e os jogam para esses animais esfomeados, que os roem com estalos ruidosos (Kopenawa; Albert, 2015). A epidemia *xawara* costuma causar dor na barriga, nos braços e nas pernas. Depois, os *xawarari* cozinham os corpos destrinchados de suas presas como um amontoado de macacos-aranha em grandes bacias de metal, borrifando-os com óleo escaldante. De acordo com a narrativa de Kopenawa é isso que faz arder a febre. Uma vez cozidas, essas carnes são guardadas em grandes caixas de ferro para servir de alimento em outra hora. Os *xawarari* armazenam latas de carne humana em grandes quantidades, como os brancos fazem com seus peixes e seus bois em seus infinitos frigoríficos e supermercados.

Esses seres *xawarari* moram em casas repletas de mercadorias e comida, como os acampamentos de garimpeiros. É lá que cozinham as carnes dos habitantes da floresta. Restos de seus banquetes canibais ficam pendurados por todos os cantos da casa, pois eles guardam os crânios e parte dos ossos dos humanos que devoram, como nós fazemos com a caça que comemos. Suas redes, aliás, são feitas de pele humana. Para fabricá-las, esfolam o corpo inteiro de suas vítimas antes de pô-las para assar. As cordas dessas redes são confeccionadas com a pele dos dedos das mãos e dos pés dos cadáveres, costurada com máquinas. São mesmo seres maléficos! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 367).

Na cosmologia Yanomami, os *xawarari*, entidades associadas às epidemias, são concebidos como agentes devoradores da vida, expressão máxima da desordem ontológica provocada pelo contato entre modos de habitar a Terra incompatíveis. Esses seres não se limitam a provocar enfermidades; sua ação é representada de forma visceral, consumindo o sopro vital (*wixia*) de suas vítimas, devorando seus corpos e reduzindo-os à matéria inerte. Como descreve Kopenawa (2015, p. 492), “sua voracidade se manifesta com brutalidade: despedaçam corpos, sugam a medula dos ossos e armazenam a carne humana como se fosse uma mercadoria enlatada”, uma alusão crítica e poderosa à lógica da produção exacerbada e do consumo desenfreado, da industrialização cega que só enxerga economia e esquece da ecologia.

O simbolismo dos *xamarari* revela uma crítica cosmológica e política profunda, atribuindo uma monstruosidade ao extrativismo praticado em nome do progresso, com suas serpentes metálicas soprando fumaça pelas ventas, que desmatam, rasgam o chão e liberam uma quantidade infindável de veneno, cuja ganância pela terra e pelos minérios viola as redes invisíveis que sustentam o equilíbrio da floresta. O sofrimento físico dos Yanomami, marcado pelas dores e febres, não é apenas um evento biológico, mas uma tradução sensível da agressão espiritual e ecológica que afeta o próprio corpo-terra-sagrado. Os sintomas das epidemias são, nesse contexto, manifestações do conflito entre diferentes modos de existência: um que escuta e reverencia os *xapiri*, e outro que silencia os espíritos com descaso, veneno e aço (Kopenawa; Albert, 2015).

Além disso, os xamãs, em sua função de mediadores entre mundos, não restringem sua atuação protetora ao seu povo. O cuidado ético que estendem aos brancos, mesmo sendo estes os agentes da destruição, revela uma postura de responsabilidade cósmica. Se os *xapiri* cessarem de dançar, adverte Kopenawa (2015), não apenas os Yanomami sucumbirão, mas também os próprios brancos estarão condenados ao abandono espiritual e à vingança dos seres da floresta. O colapso ambiental, descrito como incêndios, pandemias, secas, vendavais e enchentes, emerge aqui não como mera metáfora apocalíptica, mas como desdobramento inevitável da quebra da reciprocidade entre humanos, não humanos e paisagens do mundo natural. Um rompimento que traz como consequência a liberação de potências destrutivas que os xamãs há milênios contêm.

Considerações finais

A figura do monstro nunca foi estática. Ao contrário, seu poder reside justamente na sua fluidez — na sua capacidade de escapar, transgredir e dissolver fronteiras. É nessa instabilidade que o conceito de monstruosidade se torna ferramenta política: ora para justificar exclusões, ora para revelar rupturas. O monstro é uma categoria relacional, um reflexo das tensões de cada época. Quando um corpo, uma cultura ou uma cosmologia foge aos padrões instituídos, a monstruosidade é acionada como selo simbólico de exclusão. Mas essa mesma fluidez pode ser reapropriada como potência crítica. Repensar o monstro é também repensar os sistemas que o constroem. Nesse sentido, ele deixa de ser apenas um espantalho do medo e se torna uma lente para examinar as fronteiras do poder, da linguagem e do conhecimento.

A lógica colonial nos ensinou a separar: razão e corpo, humano e natureza, centro e margem. Já a perspectiva decolonial propõe um outro gesto — o de reatar os fios rompidos, ouvir as vozes silenciadas e reconhecer que a vida só floresce em rede. Assim, repensar o mundo a partir da decolonialidade é afirmar que não há futuro sustentável sem respeito à diversidade ontológica dos povos e sem a consciência radical de que somos apenas uma das muitas formas de vida que coabitam a Terra. É neste horizonte que se abre a possibilidade de um novo pacto civilizatório, onde o cuidado substitui o controle e a escuta substitui a dominação.

Essa reflexão amplia a compreensão da política da floresta e da ética do cuidado interespecie que fundamenta a ontologia Yanomami. Ela convida a sociedade não indígena a reconsiderar seus paradigmas de existência, reconhecendo que a sabedoria ancestral que

mantém os mundos em equilíbrio é uma forma de resistência vital não apenas para os povos originários, mas para todo o planeta.

Neste gesto de escuta, não buscamos traduzir o outro à nossa linguagem, mas permitir que sua diferença ressoe e nos transforme. Que essa reflexão, então, não se encerre em si mesma, mas se espalhe como semente, como rio, como canto. Que nos convoque, enfim, a imaginar outros mundos, não como utopia distante, mas como prática cotidiana de coexistência radical. E que, ao invés de temer os monstros, possamos aprender com eles a arte de desestabilizar aquilo que precisa ruir para que o mundo possa continuar dançando.

Referências

- ALEXANDRE VI. Bula Inter Caetera (1493). In: ARRUDA, José Jobson de A.; PILETTI, Nelson (Org.). **Documentos de História**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1997. p. 45–47.
- ANCHIETA, José de. **Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- ARENDT, Hannah. **Eichmman em Jerusalém**. Tradução de José Rubens Siqueira; São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP, 1992. p. 9–25.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa 1978.
- COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: **Pedagogia dos monstros – os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento**. Tradução de José Roberto do Amaral Lapa. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- GREENBLATT, Stephen. **Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo**. São Paulo: Edusp, 1996.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1936.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade ocidental. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Viviane de Assis Viana. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e as formas de exploração. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 55, p. 143–177, Coimbra: Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107–130.

TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da alta Amazônia. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP, 1992. p. 213–237.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

Recebido em 24/04/2025
Aceito em 24/06/2025