



Perspectivismo ameríndio e Natureza

Amerindian perspectivism and Nature

Túlio Toledo¹

Resumo: Cada cultura humana parece reproduzir de modo diverso os limites que as separam de uma relação mais íntima e natural com uma Natureza pura e interdependente. Este artigo é um convite para adentrar em uma jornada em que o pensamento assume a forma de mergulho íntimo em um Si-mesmo não separado da Natureza, onde habita o reconhecimento de uma experiência da alteridade não dicotômica. Um universo onde o conceito de “religião” não encaixa, ele se esvai na fluidez de um rio de água doce. A sensibilidade ameríndia não aceita rédeas estruturais rígidas e dogmáticas, ela brota no não-lugar do pensamento lógico racional objetificador, como uma espiritualidade não centralizada que, exercita o reconhecimento das infinitas possibilidades de manifestações que o conhecimento pode assumir.

Palavras-Chave: Perspectivismo, Ameríndio, Yanomami, Floresta, Natureza.

Abstract: Each human culture seems to reproduce in different ways the limits that separate them from a more intimate and natural relationship with a pure and interdependent Nature. This article is an invitation to enter a journey in which thought takes the form of an intimate plunge into a Self that is not separated from Nature, where the recognition of a non-dichotomic experience of otherness dwells. A universe where the concept of "religion" does not fit, it empties into the flow of a river of fresh water. Amerindian sensibility does not accept rigid and dogmatic structural reins, it sprouts in the non-place of rational objectifying logical thought, like an uncentralized spirituality that exercises the recognition of the infinite possibilities of manifestations that knowledge can assume.

Keywords: Perspectivism, Amerindian, Yanomami, Forest, Nature.

Introdução

Reconhecer a fronteira rígida que o Logocentrismo² determinou ao pensamento é iniciar uma jornada de desconstrução rumo ao respeito perante as maneiras distintas de habitar a terra e de se viver a experiência humana. O indivíduo eurocentrado que se auto fissurou de uma imanência natural, acaba por subalternizar as múltiplas manifestações - dentro de infinitas expressões e possibilidades - que o conhecimento pode assumir. Para o povo *yanomami* (nativos amazônicos), por exemplo, em sua narrativa cosmogônica, a diferenciação entre os animais e os

¹ Bacharel e licenciado em Ciência da Religião – UFJF. Mestrando pelo programa de Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Apoio: CAPES. E-mail: tulio.toledo@hotmail.com.

²É a centralidade da palavra “logos”(das ideias, dos sistemas de pensamento), entendidos como matéria inalterável que determina as validades dos discursos.

homens é mera questão de aparência. Para (DANOWSKI, D; VIVEIROS DE CASTRO, E. 2014 p. 92), "a humanidade era uma multidão polinômica, que se apresentou desde o início sob a forma de multiplicidade interna". Com o movimento de categorização e separação por espécies, uma espécie de "externalização morfológica", o indivíduo passa a ditar a estrutura do pensamento que, foi cada vez mais assumindo a existência como uma relação bipartida entre o indivíduo e seu aspecto natural selvagem e imanente, a Natureza³.

A antropologia indígena deve ser formulada em termos de fluxos orgânicos e de codificações materiais, de multiplicidades sensíveis e de devires-animais, antes que nos termos espectrais de nossa própria antropologia, sufocada por um pavoroso palavrório jurídico-teológico (DANOWSKI, D; VIVEIROS DE CASTRO, E, 2014, p. 41).

De modo geral, essa cosmologia rompe com certa ideia de linearidade temporal e com certo historicismo engessado, onde suas metamorfoses cíclicas, constantes e incessantes, invertem a ordem comportamental presente nas normas sociais do indivíduo do *logos*. O pensamento ameríndio não se permite limitar por certo antropocentrismo colonizador com suas infinitudes de categorizações. A espiritualidade ameríndia é imanência, um movimento pulsante pertencente a um universo plenamente natural. O devir ameríndio não é separado de uma relação intrínseca com a Natureza. É um exercício contemplativo e sensível constante, uma inspiração e exalação em harmonia com a floresta. A Natureza selvagem e imanente é condição de toda existência. O conceito de multiplicidade, de multinaturalismo⁴ aparece para romper com o ultrapassado e limitado conceito de multicultural. Para a devida compreensão do pensamento ameríndio precisa-se romper com certo eurocentrismo que, determina o ameríndio apenas como expressão cultural distinta e não como potência de verdade, como manifestação de pensamento e explicação de mundo possível. A multiplicidade é o encontro das diferenças intensivas. "Uma multiplicidade rizomática não é realmente um ser, um *ente*, mas um agenciamento de devires, um *entre*" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 117).

O perspectivismo possibilita dissolver a centralidade do discurso reconhecendo que todas as *margens* (representadas por todos os discursos que foram deixados de fora do egóico *Logocentrismo*) podem atuar de forma dinâmica nas

³ Natureza é aqui entendida como a totalidade da existência plenamente natural e relacional e não apenas a natureza com "n" minúsculo que teria como correspondente o meio ambiente.

⁴ O multinaturalismo amazônico não afirma uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação como natureza (DANOWSKI, D; VIVEIROS DE CASTRO, E, 2014, p.69).

práticas de sentido. Reconhecer a potencialidade de outras manifestações do conhecimento é ingressar no caminho de respeito à diversidade, das riquezas e das belezas que habitam a totalidade do pensamento. Todo esse esvaziamento conceitual possibilita a aproximação respeitosa e a devida compreensão diante do ponto de vista do nativo. Isso porque, o perspectivismo introduz novas variáveis na estrutura rígida conceitual, colocando o conhecimento em estado de possibilidades contínuas. Quando tudo é imanência o que está em jogo são as perspectivas. Assim se apresenta a espiritualidade ameríndia, como um jogo cíclico de valores posicionais, cujo objetivo é assumir o ponto de vista do outro – *canibalismo de perspectiva* –, alimentando assim, o fluxo natural existencial indígena.

O perspectivismo é aqui assumido como um perpétuo movimento imanente e relacional de disputas posicionais, pensamento esse que trata o indígena como um *entre* natural gerado dentro da terra que lhe é própria e o local de sua habitação. Essa Terra não é propriedade e nem mercadoria, é um atributo imanente ao sujeito, não uma relação exteriorizada como um objeto apropriável. “Este cosmos é poliglota, uma mistura de vozes através das quais diferentes seres, em seus próprios idiomas, anunciam sua presença, se fazem sentir e produzem efeitos” (INGOLD, 2012, p. 07). Esse pertencimento ao mundo natural pode ser observado na composição do nome dos Krenak, por exemplo, que é constituído por dois termos: *Kre*, que significa cabeça, e *Nak*, significa terra – os cabeças de terra – cuja natureza ontológica não consegue se conceber sem uma profunda comunhão com a Terra. “Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo” (KRENAK, 2019, p. 69).

A diversidade é uma marca característica dos povos indígenas no Brasil. Antes do processo de colonização, por volta de 1500 E.C., a população nativa era estimada em 2 a 4 milhões de indivíduos, sendo dividida em complexas e variadas formas de organização, podendo ter existido mais de mil grupos distintos⁵. Diante deste universo heterogêneo (Aimoré, Kaiapó, Xavante, Pataxó, Guarani, Krenak, Ticuna, Potiguara, Macuxi, Terena, Maxakali, Maraguá, e tantos outros) a pesquisa aqui apresentada, se debruça sobre a riqueza e a beleza dos *Yanomami*. No Brasil, os Yanomami estruturam uma sociedade de caçadores-coletores e agricultores, com cerca de 21.600 indivíduos, divididos em aproximadamente 260 grupos. “Formam

⁵Censo de 2010: existem atualmente no Brasil cerca de 900 mil indígenas, aproximadamente 0,47% da população do país, divididos em 256 grupos que falam mais de 150 línguas distintas.

um vasto conjunto linguístico e cultural isolado, subdividido em várias línguas e dialetos aparentados” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 44).

Imersos na floresta e com a grande proteção de *Watoriki* - a grande Montanha do vento, casa dos xapiri- os Yanomami estabeleceram uma de suas principais aldeias. *Marakanaé* o nome da enorme casa comunal que abriga cerca de duzentas pessoas, localizada na floresta de Piemonte do alto rio Toototobi no Amazonas, perto da fronteira com a Venezuela. Para se construir uma aldeia, o xamã precisa pedir licença, com cuidado e gentileza para os xapiri, informando-os sobre a boa intenção de instalar residência ali. É com essa bela percepção dos povos originários -em plena harmonia com a floresta - que adentramos no universo do *devir* índio não separado da Natureza.

1.0 Perspectivismo Rizomático

Uma época que se iniciou quando os seres pré-cosmológicos interromperam seu incessante devir-outro (metamorfozes erráticas, plasticidade anatômica, corporalidade "desorganizada") em favor de uma maior univocidade ontológica. Um multiverso antropomórfico que dá lugar a um mundo concebido como o resultado da estabilização (sempre inacabada) do potencial de transformabilidade infinita contido na humanidade como substância (DANOWSKI, D; VIVEIROS DE CASTRO, E, 2014, p. 91).

O pensamento e a autotransformação tornam-se então uma operação sensível e dinâmica, não mais lógica e fixa. O perspectivismo não obedece hierarquia, ele se mantém distante do formato metódico da árvore, e se apresenta na potencialidade da não-forma estrutural do rizoma, como uma interdependência celular sem centro nem origem. O rizoma abala as estruturas do conhecimento que obedecem estritamente a uma linearidade, ele não se fecha sobre si, é aberto para experimentações, horizontalidade, verticalidade, transversalidade. O rizoma é sempre atravessado por múltiplas linhas de diversificadas intensidades em constante mudança, como um mapa que se espalha para todos os lados. São linhas movendo-se em várias direções, que insistem sempre em escapar pelos cantos, “riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 04).

O perspectivismo, assim como o rizoma, assume a *transversalidade* como característica relacional. "O real surge como multiplicidade dinâmica e imanente, em estado de variação contínua, como um metassistema longe do equilíbrio" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 111). A variação se torna natural. É o ser libertando-se das

amarras da Onto-presença. Não estamos lidando com várias culturas operando dentro de uma matriz de pensamento, estamos sim, expandindo a concepção da realidade para a possibilidade de múltiplas Naturezas (cosmovisões) atuando concomitantemente dentro da Era dos humanos, ou Antropoceno.

Para os povos amazônicos o mundo natural transborda uma multiplicidade de multiplicidades intrincadamente conectadas. Toda a diversidade de vida é concebida como tipos de gente ou agentes, isto é, *entidades políticas*. O pensamento nativo ao negar a presentificação do indivíduo e ao romper os limites de uma identidade rígida e individualizada permite-se ser comandado por uma diferença intensiva fluida, que atua como um movimento contínuo dentro de um universo heterogêneo, onde a transformação é característica essencial do Ser. Para Viveiros de Castro (2018, p. 256), “o conteúdo da mitologia ameríndia consiste em uma negação do próprio impulso gerador do mito, na medida em que essa mitologia pensa ativamente, e contempla nostalgicamente, um contínuo cuja negação é condição fundamental do pensamento”. O pensamento nativo opera como movimento auto produtor de “conceitos” ao elaborar sua própria prática de sentido. Os mitos ditam a interação natural, o devir índio em harmonia com a floresta, operando assim fora do paradigma lógico e escapando dos formatos limitados da *doxa*.

E mesmo quando se realiza a ousadia de chamar de ‘conceito’ o pensamento selvagem ameríndio, os mundos que estes conceitos constituem procedem de um fundo virtual. Como aplicar, por exemplo, a noção (o conceito) de conceito a um pensamento que, aparentemente, nunca achou necessário debruçar-se sobre si mesmo, e que remeteria antes ao esquematismo fluente e variegado do símbolo, da figura e da representação coletiva que à arquitetura rigorosa da razão conceitual. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 220).

O devir índio opera fora da estruturação das formas conceituais assumindo-se como uma manifestação natural entre o indivíduo e a Natureza, sem nenhum senso hierárquico, “é um movimento instantâneo de captura, simbiose, conexão transversal entre heterogêneos. O Devir é o outro lado do espelho, o avesso de uma identidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 186). O reflexo interdependente da floresta dissolve a individualidade identitária, alimentando assim, um *vir a ser* ameríndio fluido e natural. O *Homo sapiens*, dentro do *perspectivismo*, não assume o papel de ator principal, auge da evolução, ele se reconhece como pertencente a uma grande teia natural de coexistência, onde o humano não é a manifestação que domina a cadeia hierárquica dos seres. A camada ontológica da presença individualizada que

subalterniza o mundo natural se dissolve numa potencialidade ontológica coletiva de Natureza.

O homem se fez então mestre e senhor da natureza. Resultou daí um extraordinário desenvolvimento das ciências e das técnicas, mas também a exploração desenfreada de uma natureza composta, a partir de então, de objetos sem ligação com os humanos (DESCOLA, 2016, p. 23).

O Ser do antropoceno foi se alienando desse organismo de que é parte, a Terra, e passou a assumir uma postura dicotômica em relação ao mundo natural: a Terra e a humanidade. “Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (Krenak, 2019, p. 16). Os povos originários tratam a existência como uma floresta fecunda (*hutukara* e *urihia*), um ambiente natural, sua casa. “Transbordante de vida, a Terra é um Ser que tem coração e respira” (KOPENAWA, 2015, p. 16). O objetivo é bloquear o reflexo automático epistemológico logocentrado para perceber o pensamento nativo como uma potencialidade de possibilidades.

No pensamento imanente dos Yanomami a floresta adquiri um “*valor de fertilidade*” que se chama *nërope*. “Nada cresceria sem isso. O *nërope* vai e vem, como um visitante, fazendo crescer a vegetação por onde passa” (KOPENAWA, 2015, p. 207). Essa fertilidade é condição de existência de toda vida na mata. É dela que brota a sintonia do correr das águas do rio e do bater das asas do beija-flor. “Seu nome é o de tudo que prospera” (2015, p. 207). A floresta é composta por incontáveis imagens, como as árvores, as folhas, os animais e, o *valor de fertilidade* (*nërope*), também possui sua representação imagética chamada (*nëRoperi*). É o que o homem branco⁶ chama de natureza.

2. Cosmologia Yanomami

Foi *Omama* que deu início ao movimento de vida da Terra e da floresta. No início só havia os irmãos, *Omama* e *Yoasi*, eles viviam sozinhos. Não existia ainda nenhuma mulher. “No início *Omama* copulava na dobra do joelho de seu irmão *Yoasi*, de onde surgiu o primeiro filho de *Omama*, o primeiro xamã”. (KOPENAWA, 2015, p. 83). Anterior a eles - em tempos primordiais - só haviam os *yaroripë* (ancestrais animais de manifestação fluida, sempre propensos ao devir animal – *yaroprai*). Oriundos desses, aparecem os animais de caça (*yaropë*), que são vistos como espécies

⁶ Homem Branco (*napë*) – Termo também entendido como “inimigo”.

de avatares dos antepassados *yaroripë*. Por último, fechando um jogo relacional triplo ontológico, surgem as imagens xamânicas animais (*xapiri*), constituindo assim uma atmosfera essencial do pensamento Yanomami.

Omama, como é belo. Com seus fartos cabelos negros realçados com uma faixa de rabo de macaco cuxiú-negro e enfeitados de penugem de um branco resplandecente. Como sua pele coberta de pinturas de urucum brilha na luz. Como são esplêndidos os peitos azuis dos pássaros nos lóbulos de suas orelhas e as caudas da arara-vermelha presas em sua braçadeira (KOPENAWA, 2015, p. 510).

Já, os humanos, não nasceram do encontro dos irmãos *Omama* e *Yoasi*, eles surgiram da vagina da mulher de *Omama*, um ser peixe de nome *Tueyoma*. Filha de *Tëpërësi*. “A mulher das águas o viu aproximar-se e o achou bonito. Então, se agarrou ao cipó e se deixou tirar para fora da água. Depois se casaram e é dela que nós viemos” (KOPENAWA, 2015, p. 102). O pensamento ameríndio desconhece as palavras de *Teosi* (Deus cristão) e as leis do homem branco escritas em “pele de papel” (*papeosiki*), o imaginário nativo que regulamenta suas normas vivenciais, possui a imagem de *Omama* e de seu filho, o primeiro xamã, junto com espíritos da floresta, como prática de sentido. As palavras de *Omama* e as dos *xapiri* são captadas pelo pensamento através da *yakoana* e do sonho, e assim, as palavras da floresta ditam o devir ameríndio.

As palavras de *Omama* e as dos *xapiri* são as que prefiro. Essas são minhas de verdade. O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta (KOPENAWA, 2015, p. 76).

A potência do pó de *yokoana*⁷ ganha vida na floresta vasta. Através da interação do xamã com a sabedoria contida nas árvores. Os xamãs após ingerirem *yokoana* “morrem” sob seu efeito, eles entram em estado de sono e têm suas imagens capturadas pelos *xapiri* para uma jornada rumo aos ensinamentos da mata. São diversos os *xapiri* que aparecem para o xamã: os espíritos da mata, chamados *urihinari*, os das águas, *mãuunari*, assim como os dos ancestrais animais *yarori*. Por isso, Kopenawa nos diz: “apenas quem toma *yakoana* pode de fato conhecer a floresta” (2015, p. 455). Com esse pó que serve de alimento para os *xapiri*, os xamãs conseguem ouvir os cantos e admirar as danças dos espíritos enquanto dormem. É o

⁷Pó obtido a partir do aquecimento de tiras da casca da árvore *yākoanahi* (*Virola elongata*).



momento de aprendizado, onde a natureza rememora suas palavras de imanência que habitam todo indivíduo.

Os cantos dos espíritos que transmitem a sabedoria da floresta surgem sem trégua. Os *xapiri* os recolhem nas chamadas árvores de cantos *-amoahi*. “Omama criou essas árvores de línguas sábias no primeiro tempo, para que os *xapiri* possam ir lá buscar suas palavras” (Kopenawa, 2015, p. 113). Essas árvores *amoahi* habitam os extremos da floresta, e assim como os cantos, nunca se esgotam em sua diversidade. É a partir de lá que elas distribuem sem trégua suas melodias a todos os *xapiri* que correm até elas.

São árvores muito grandes, cobertas de penugem brilhante de uma brancura ofuscante. Seus troncos são cobertos de lábios que se movem sem parar, uns em cima dos outros. Dessas bocas inumeráveis saem cantos belíssimos, tão numerosos quanto às estrelas no céu (KOPENAWA, 2015, p. 114).

A instituição do sono e do sonho é peça fundamental no pensamento Yanomami, ela atua como ferramenta educacional, como um caminho de aprendizado e orientação para a devida atuação no mundo. É através do sono que o *xamã* recebe a sabedoria da floresta. O xamanismo é uma habilidade manifestada por alguns indivíduos de atravessar as barreiras da identidade corpórea e adentrar no universo de outras perspectivas. “Os *xamãs* amazônicos desempenham o papel de diplomatas, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam os diferentes interesses dos existentes. Eles operam a comunicação – um diálogo transversal entre incomunicáveis” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 171).

A habilidade do *xamã* de comunicação entre perspectivas costuma ser passada de pai para filhos, mas podem também ocorrer casos, de filhos de humanos “sem habilidade *xamânica*” serem introduzidos no universo dos *xapiri* por algum outro *xamã*. Os filhos de *xamãs* são também filhos de espíritos, o esperma do *xamã* está interligado com os espíritos da floresta. Kopenawa (2015, p. 103) conta que, era “só um filho de ser humano. Meu pai não era *xamã*, não conhecia os *xapiri*. Assim, eu não sabia nada disso quando era adolescente”. Mais tarde, o mesmo, fora introduzido ao pó de *yokoana* e a verdadeira visão da floresta pelo seu sogro.

Enquanto os *xapiri* se apoderavam de minha imagem, eu também pude contemplar na noite tudo o que meus antepassados conheceram antes de mim. Vi Omama furar a terra com sua barra de ferro comprida para fazer surgir os rios e todos os seus peixes, jacarés e *sucuris*. Vi quando a noite ainda não existia. Vi formiga perder a sogra em sua imensa roça de milho. Vi os ancestrais animais fazendo os jacarés darem risadas. Vi o espírito do



grande escaravelho *simotori* recortar o topo das montanhas para abrir suas roças. Ouvi os espíritos abelha tagarelando sem parar nas árvores para defender a floresta. Voei apavorado no grande vazio (*wawëwawë*), que fica além da terra e do céu. (KOPENAWA, 2015, p. 464).

Os *xapiri* atuam como reguladores da Natureza, eles fazem parte de uma interdependência com a floresta e incontáveis seres vivos. Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que, pela força do devir animal se transformaram em tempos primordiais. Os *xapiri* dormem de dia e se levantam a noite, são como micro poeiras de luz, invisíveis para gente comum que só possui olhos de fantasma, de humano. Os *xapiri* descem até o xamã através de espelhos imensos, onde, sem tocar no chão⁸ corrompido pelos humanos, executam seus belos cantos e suas danças esplêndidas. Vivem sempre muito limpos. (2015, p. 125) “São cobertos de enfeites, de tinta fresca de urucum e são bastante perfumados, com o aroma da beleza da natureza”. Nem todo espírito é belo e calmo, alguns possuem aspectos amedrontadores, são vários os exemplos: o espírito onça *tramari* com seu facão afiado espalhando fagulhas, o espírito lua *Poriporeri* com sua barba rala e seus caninos afiados, o da sucuri *Okarimari*, o gavião *Ara poko*, etc.

Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. São com essas imagens que os xamãs se comunicam, elas são o verdadeiro interior dos animais. Um *xapiri* não se restringe a uma individualidade, ele representa toda uma multidão de imagens. “É como se olhar no espelho e perceber ao mesmo tempo inúmeras imagens idênticas espalhadas por ele, parecem únicas, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim” (KOPENAWA, 2015, p. 117). A sabedoria está contida na simbologia do espelho que reflete não apenas a identidade rígida do indivíduo, mas sim, toda uma totalidade natural interligada.

O xamã para manter os *xapiri* por perto precisa seguir certa vigília comportamental, mantendo-se longe do cheiro das folhas de mel das braçadeiras das mulheres, precisa imitar os cantos dos espíritos de maneira correta e precisa também ingerir *yakoana* (além do pó de *yakoana*, os *xapiri* se alimentam das imagens *nërope*, a riqueza da floresta, o valor de fertilidade) constantemente, assim, os *xapiri* mantêm suas casas, suas moradas perto do xamã. Os *xapiri* não são apenas espíritos homens. Infinitos *xapiri* mulheres também participam da simbiótica vida da floresta. Eles são

⁸ “Os *xapiri* nunca se deslocam pela terra. Acham-na suja demais, coberta de detritos. O solo sobre o qual dançam parece vidro e brilha com uma luz deslumbrante. São resplandecentes e transparentes. Esses espelhos cobrem a floresta desde o primeiro tempo”. (KOPENAWA, 2015, p. 119)

chamados de *yaroriyomapë* as mulheres espíritos animais, e também as mulheres espíritos *tueyomapë*. A importância dos xapiri mulheres no fluxo imanente da mata é extrema, os espíritos homens só iniciam suas danças e seus cantos de apresentação depois de terem sido atraídos por esses espíritos mulheres, que os antecedem sempre.

As mulheres espíritos são maravilhosas. Têm lindos olhos puxados e seus cabelos negros são muito finos. Suas franjas são realçadas por uma linha de penugem de um branco luminoso. Os bastonetes que enfeitam suas bocas são decorados com pequenas penas pretas de crista de mutum. Os lóbulos de suas orelhas são enfeitados com flores brancas. Sua pele é macia e pintada com urucum brilhante (KOPENAWA, 2015, p. 127).

Para adentrar no universo dos *xapiri*, o xamã precisa dissolver sua identidade corpórea através da *yokoana*. A consciência apegada ao corpo precisa ser enfraquecida, do contrário, os olhos do xamã, sua percepção, permanecem como de gente comum. “Sem virar outro, mantendo-se vigoroso e preocupado com o que nos cerca, seria impossível ver as coisas como os espíritos as veem. Se continuar robusto não ouvirá nossa voz” (KOPENAWA, 2015, p. 141).

3. A Morte para os Yanomami e a ameaça da natureza domesticada

O desapego perante as externalidades materiais é bastante realçado no momento da morte. Os yanomami não valorizam “a mercadoria” como o homem branco o faz. A liberdade e a não necessidade de posse sobre um determinado objeto e também, a troca não mercantil de bens, são características desse povo. Os nativos, assim que o último suspiro abandona o corpo do indivíduo, seus bens são destruídos. “Achamos ruim ficar com os pertences do morto, nos causa pesar. Nossos verdadeiros bens são as coisas da floresta, por isso quando alguém morre, damos logo fim em suas coisas” (KOPENAWA, 2015, p. 410). Não é só com os objetos que a relação de desprendimento acontece. O próprio nome do morto é silenciado. Até a identidade do morto é diluída num fluxo de imanência. “Assim nós somos. Recusamo-nos a revelar os nomes dos nossos mortos porque damos a eles muito valor” (2015, p. 237).

O pensamento ameríndio reflete-se em uma imanência de imagens, num perpétuo jogo de capturas, onde o corpo físico humano é apenas uma possibilidade de manifestação da Natureza. “Quando os seres maléficis (*nëwãri*) resolvem nos atacar, não é o corpo que eles dilaceram com suas garras, e sim a imagem”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 178). São as perspectivas que sofrem a captura, dando início assim,

ou ao processo de cura - que seria o restabelecimento da “saúde” da imagem e seu retorno harmônico para a fisicalidade- ou ao processo de transformação ontológica, onde a perspectiva será reorientada dentro de um plano existencial distinto, porém plenamente pertencente ao universo imanente. “A humanidade permanece imanente, reabsorvendo a grande maioria dos focos de transcendência que se acendem sem cessar na vasta floresta densa, diversa e abundante que é o *socius amazônico*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 179).

A morte para um xamã possui algumas peculiaridades, além da prática da renúncia aos objetos e a corporalidade do morto, os *xapiri* do defunto também realizam um processo de afastamento e posteriormente de abandono, deixando suas casas de espíritos para trás, que logo após, desabam sem seus moradores de luz. Os *xapiri* voltam para suas moradas nas montanhas e em terras longínquas na floresta densa. “Só voltam para os humanos para dançar para outro xamã, muitas vezes o filho ou filha do xamã que morreu”(KOPENAWA, 2015, p. 489). Alguns *xapiri* ficam até o momento do sopro final do moribundo, como a onça, que lhe dá apoio nesse momento final, o espírito da lua que mantém seus olhos brilhantes e *Aiamori*, o espírito da bravura e da coragem, que só o deixa no último momento.

Pouco depois do falecimento, despejamos as cinzas dos ossos do defunto num buraco cavado no chão ao pé de um dos postes da casa, perto do fogo onde se esquentava. Em cima jogamos tabaco, mingau de banana e yakoana, para aplacar a ira de seu fantasma (KOPENAWA, 2015, p. 489).

Quando um xamã morre seu corpo é queimado e sua casa é abandonada. Suas cinzas são enterradas em sua antiga morada, que, em seguida, também é queimada. Este local das cinzas costuma não ser mais usado para se estabelecer moradia.

O indivíduo do Antropoceno confunde a Terra com território e algo a ser domesticado. Portanto, são chamados de povo da mercadoria. Eles não enxergam a verdadeira floresta, só conseguem observar toda conceituação mecanizada que opera dentro de sua própria estrutura lógica de pensamento. Para Krenak (2019, p. 58) a Natureza não é “algo afastado e isolado do Ser, algo externo e exótico apenas para ser domesticado”. Os *napë* – homem branco - não conseguem mergulhar sua própria individualidade na totalidade da Natureza, ao contrário do xamã que bebe yakoana, e com sabedoria, absorve e contempla a sabedoria vinda da mata com suas inúmeras imagens. “Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel, *papeosiki* ou pele de imagens, *utupasiki*” (KOPENAWA, 2015, p. 455).

Além da *xawara* (epidemia), dos *napë* (homem branco) e as mais variadas imagens de seres maléficis que atacam as mais diversas etnias e as fazem adoecer, existe também, uma ameaça distante, a morte ou captura dos *duplos animais*, de nome *rixí*. Cada yanomami tem seu análogo animal de mesma substância, que é passado de mãe para filha e pai para filho em uma relação de filiação paralela. “A atribuição de um falecimento à morte de um duplo animal por caçadores distantes constitui o grau mais externo do sistema yanomami de interpretação política das doenças” (KOPENAWA, 2015, p. 628). O animal *rixidas* mulheres é o cachorro do mato *hoahoama* e o dos homens é o gavião-real *mohuma*.

As ameaças são antigas e diversas, mas nenhuma é tão grave e tão urgente como a doença da floresta que se agrava. “As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente” (KOPENAWA, 2015, p. 355).

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos (KRENAK, 2019, p. 49).

Subalternizar a Natureza é colocar em risco a própria existência humana. Há tempos a floresta já vem dando seu recado. Os povos originários anunciam a necessidade de reorientação do devir do Antropoceno, mas parece que os olhos e ouvidos do homem branco insistem em permanecer fechados.

Conclusão

O cuidado com a floresta (*Hutukara*) e assim, posteriormente, já na conceituação do homem branco, a *ecologia*, sempre fez parte da estrutura existencial do devir índio, como uma práxis natural do lugar. Na floresta, a ecologia é toda relação interdependente natural. Os *xapiri*, o sol, os animais, as árvores, as plantas, as águas, o céu, o vento. “As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais” (KOPENAWA, 2015, p. 16). *Omama*, desde tempos primordiais, sempre foi ecologia. Muito antes das palavras em peles de papel existirem, entre os povos originários a ecologia sempre foi imanência que se manifesta como Devir, como práxis.



O desafio maior está na capacidade de ver o mundo nesta perspectiva de revitalização, abrindo novas pontes para o pensamento. Isto significa reconectar o pensamento com a vida. A retomada de antigas cosmologias, entre as quais o animismo dos povos originários, suscita na prática uma “reanimação” da própria tradição ocidental de pensamento (TIM INGOLD, 2015, p. 126).

O pensamento ameríndio mergulha na profundidade do animismo levando-o ao extremo, como só os povos originários sabem fazê-lo. É outra relação com o saber e outro regime existencial: canibalismo, perspectivismo, multinaturalismo. Um verdadeiro “*inimismo*”

Se a contemplação se prolonga e o pânico não nos embarga, ao estado oposto: o ritmo do mar se adapta ao compasso do nosso sangue; o silêncio das pedras é o nosso próprio silêncio; andar nas areias é caminhar pela extensão da nossa consciência, ilimitada como elas; os sons do bosque nos aludem. Todos nós fazemos parte de tudo (PAZ, 2012, p. 160-161).

Reconhecer a sabedoria presente no pensamento ameríndio é abrir o pensamento para a necessidade de se repensar nossa forma de habitar a Terra. Reconhecer o homo sapiens como não-diferente de uma totalidade de imanência natural, é permitir o início de um processo de reorientação de nosso próprio devir. Reflexão que nos dias de hoje, cada vez mais, assume caráter emergencial. Uma *eco-sensibilidade* que possa expandir e redirecionar nosso paradigma científico dicotômico e objetificador para uma melhor relação com o mundo. Não mais submeter à Terra a cega exploração, mas instaurar vínculos coletivos de respeito e harmonia. Tudo está intimamente relacionado. “As malhas do diálogo e da acolhida ganham, assim, um novo perfil. Na medida em que o ser humano cresce no mundo, é o mundo mesmo que cresce nele” (INGOLD, 2015, p. 30).

Referências

- DANOWSKI, D; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os afins**. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo: Unesp, 2002.
- DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. Trad. Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

⁹(VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 227).



- HERRERO, Mariana; FERNANDES, Ulysses. **Baré – Povo do rio**. Prefácio: **O índio em Devir**, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (org.). Edições Sesc. São Paulo. 2015.
- INGOLD, Tim. **Estarvivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. **Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem**. IN: STEIL, Carlos Alberto e CARVALHO, Isabel C. **Cultura, Percepção e Ambiente: Diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2012.
- KOPENAWA, D; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Trad. Beatriz Perrone. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª ed, São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- VALENTIM, Marco Antônio. **Fora do mundo: lugar e sentido da não-humanidade na ontologia fundamental**.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

Submetido em: 28/10/20
Aceito em: 17/12/20