

A sobrenatureza¹ da catástrofe

3

Marco Antonio Valentim

Universidade Federal do Paraná

Resumo:

O presente ensaio consiste em uma série de notas baseadas nos livros *Há mundo por vir?*, de Danowski & Viveiros de Castro, e *La chute du ciel*, de Kopenawa & Albert. Tendo por mote principal a questão da catástrofe ecológica, elas pretendem compor um exercício de metafísica comparativa ou história cosmopolítica da filosofia, animado pelo propósito de romper com a orientação majoritariamente antro- e etno-cêntrica da historiografia filosófica.

Palavras-chave: Antropoceno; cosmopolítica; sobrenatureza; monstrosidade; catástrofe.

Abstract:

This essay consists in a series of notes based on Danowski & Viveiros de Castro's *Há mundo por vir?*, and Kopenawa & Albert's *La chute du ciel*. Having as main concern the question of the ecological catastrophe, they are intended to compose an exercise of comparative metaphysics or cosmopolitical history of philosophy, animated by the purpose of breaking with the anthropo- and ethno-centric major guidance of the philosophical historiography.

Keywords: Anthropocene; cosmopolitics; supernature; monstrosity; catastrophe.

1 Este texto foi apresentado, em versão preliminar, no colóquio internacional "Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra", realizado de 15 a 19 de setembro de 2014 na Casa de Rui Barbosa (Rio de Janeiro) e promovido pelo Departamento de Filosofia da PUC-Rio e pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional do Rio de Janeiro (PPGAS/UFRJ). Agradeço a Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro o generosíssimo convite.

And like a lot of dreams, there's a monster at the end of it.
(Rust Cohle, personagem de *True Detective*,
série televisiva escrita por Nic Pizzolatto.)

4

Nesses tempos de guerras e catástrofes, torna-se cada vez mais problemática a pretensa neutralidade com que a filosofia – ou, mais precisamente, a consciência espiritual do Ocidente moderno – procura situar-se no plano “cosmopolítico” (STENGERS, 2005) de divergência entre povos diferentemente humanos. Com efeito, face ao Antropoceno (cf. CHAKRABARTY, 2013), é inevitável a pergunta pelo compromisso do discurso filosófico da modernidade com a catástrofe ecológica². Ele torna-se tanto mais óbvio quanto mais é denegado; e talvez não haja sintoma mais eloquente disso que o usual estranhamento motivado pela suposição, ainda hoje raras vezes questionada, de que a consciência filosófica seria inviolável por sua exterioridade ontológico-política. Afinal, se o *Ánthropos* (bem entendido, o homem esclarecido, ocidental-europeu-branco, ou quase...) é o “único cidadão do mundo”, o “seu próprio fim último” (KANT, 2006, p. 21), o que ele, enquanto espécie-povo eleito, poderia temer?! Se os cientistas do clima são “catastrofistas” de má-fé, as populações ditas tradicionais, incapazes de “ampliar a escala” do seu modo supostamente precário de existência, os povos das ruas, vândalos a-políticos, por que o filósofo, plenamente lúcido quanto às condições auto-fundantes de seu saber institucional, deveria responsabilizar-se por quimeras alheias e transformar a sua própria maneira de pensar?

Sabe-se, desde Husserl, que a filosofia transcendental – isto é, a forma pretensamente mais pura da consciência moderna, a filosofia que, nas palavras de Deleuze, procurou se constituir como a “língua oficial de um puro Estado” (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 20) – está fundada não simplesmente sobre o princípio kantiano da “conformidade a fins da natureza” (*Zweckmässigkeit der Natur*),³ e sim, talvez principalmente,

2 Note-se especialmente a decisiva implicação do argumento principal de Chakrabarty: tendo postulado a “desconexão” fundamental entre o tempo histórico e o tempo geológico, os “filósofos da liberdade” produziram – de forma “não intencional” (?) – a base espiritual pela qual “os humanos nos tornamos agentes geológicos” (CHAKRABARTY, 2013, p. 11-13).

3 Trata-se do princípio transcendental da faculdade do juízo que complementa decisivamente o projeto epistemológico da “revolução copernicana”: “Ora, este princípio não pode ser senão o seguinte: como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza), as leis empíricas particulares têm, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser

sobre nada menos que a “hipótese do aniquilamento do mundo [Weltvernichtung]”:

o ser da consciência, todo fluxo de vivido em geral, seria necessariamente modificado por um aniquilamento do mundo de coisas, mas permaneceria intocado em sua própria existência. [...] nenhum ser real, nenhum ser que se exhiba e ateste por aparições à consciência, é necessário para o ser da própria consciência (no sentido mais amplo do fluxo do vivido). [...] Um verdadeiro abismo de sentido se abre entre consciência e realidade. Aqui, um ser que se perfila, que não se dá de modo absoluto, mas meramente contingente e relativo; lá, um ser necessário e absoluto, que não pode por princípio ser dado mediante perfil e aparição. [...] está claro, portanto, que a consciência, considerada em sua ‘pureza’, tem de valer como uma conexão de ser fechada por si, como uma conexão do ser absoluto, no qual nada pode penetrar e do qual nada pode escapular; que não tem nenhum lado de fora espaço-temporal e não pode estar em nenhum nexó espaço-temporal, que não pode sofrer causalidade de coisa nenhuma, nem exercer causalidade sobre coisa nenhuma (HUSSERL, 2006, § 49, p. 115-116).

Longe de apontar para algo remoto, essa hipótese já era em si mesma aniquiladora: sabemos (sabemos?), com Latour (1994, 2002), que ao conceito de “mundo exterior”, a esse *tópos* supostamente neutro, era dissolvida (mais que reduzida) e aniquilada (mais que simplesmente “colocada entre parênteses”) uma multiplicidade inumerável de mundos divergentes, todos eles neutralizados em sua potência própria de mundanização pela “consciência absoluta”, emancipada, do povo universal. Com efeito, se se considera o discurso filosófico moderno em vista de seu impacto imanente sobre outros povos, humanos e não-humanos, que ele desde sempre manteve excluídos e ao mesmo tempo assujeitados à produção do sentido “em geral”, dificilmente se escapa à evidência de que o pensamento transcendental consiste, sobretudo, em um dispositivo espiritual de “aniquilação ontológica” de outrem.⁴ De orientação declaradamente contrária à onto-teo-logia, a proposição

consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis particulares da natureza” (KANT, 2002a, AA XXVII, p. 24).

4 Como propõem Danowski e Viveiros de Castro, o mesmo poderia ser concluído a respeito da doutrina contemporânea simetricamente oposta, “realista-especulativa”, animada por uma aversão obsessiva ao humanismo transcendental, que reafirma, mediante a postulação de um absoluto negativo, aquilo mesmo procurava eliminar: “Tudo se passa como se a negação deste ponto de vista [o do excepcionalismo humano] fosse um requisito de que o mundo necessita para existir – curioso idealismo negativo, estranho subjetalismo cadavérico” (2014, p. 51).

moderna exemplar – genuinamente transcendental – do “isolamento metafísico do homem” (HEIDEGGER, 1990, § 10, p. 172) é, de Kant a Heidegger, tacitamente etno-eco-cida.⁵

Ora, a catástrofe etnocida dos povos (“o seu Antropoceno”, DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 138) é certamente mais antiga e tem sido bem mais devastadora – pelo menos até o presente momento – que o atualmente em curso “devir-louco generalizado das qualidades extensivas e intensivas que expressam o sistema biogeofísico da Terra” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 25). Dado o vínculo essencial entre esses dois hiper-eventos, mostra-se que, mais além da indiferença estúpida (e facilmente averiguável) frente à emergência da catástrofe, o espírito do povo cosmopolita revela, desde logo, uma potência em si mesma catastrófica, que, embora seja imediatamente dissimulada em seu próprio discurso, se faz, não obstante, intensamente manifesta “sob o ponto de vista de Outrem”, gerando uma “imagem de si mesmo em que” esse espírito insiste narcisicamente em “não se reconhece[r]” (MANIGLIER *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 5). Trata-se do Antropoceno como “perfil e aparição” – ou melhor, como imagem ou duplo sobrenatural – da modernidade. Se é verdade que, com a iminência da catástrofe ecológica, “nosso mundo vai deixando de ser kantiano”, é certamente por força de uma “inversão irônica e mortífera” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 26), pela qual o esperado “reino dos fins” se aproxima, cada vez mais, como deserto inóspito, povoado por *fanged noumena* (conforme reza o tenebroso título de Nick Land, 2012). Começa-se agora a experimentar o “mesmo” desastre a que incontáveis outros, próximos e distantes, já vinham sucumbindo e resistindo há séculos, vítimas da “baixa antropofagia” dos modernos e seus inimigos íntimos.

5 Apesar de essa evidência ser cada vez mais premente, não seria supérfluo demonstrar com profundidade e no pormenor a conexão íntima entre o pensamento transcendental e o etnoecocídio. Mais à frente, serão feitas algumas indicações nesse sentido (porém, certamente insuficientes do ponto de vista de uma exegese “intrassistemática”). Quanto à ontologia fundamental (transcendental) de Heidegger, considerada problematicamente quanto ao conceito de natureza e ao problema da situação dos não-humanos e dos diferentemente humanos em seu quadro teórico, cf. VALENTIM, 2012a, 2012b e 2013.

Oriunda do chamado pensamento mítico, a categoria de sobrenatureza é notavelmente ausente do discurso filosófico da modernidade – a não ser, é claro, como signo do estado de sujeição cujo ultrapassamento esse discurso projeta.⁶ Heidegger, por exemplo, radicalizando em sentido ontológico o primitivismo de Cassirer, determina o “*Dasein* mítico” como aquele a quem “a ‘própria’ alma faz face como um poder ‘estranho’” (HEIDEGGER *in* VALENTIM, 2012c, p. 10), mantendo-se retido sob a “supremacia do ente [não-humano]” (HEIDEGGER, 1996, § 41a, p. 357 e ss.), na condição de refém da natureza, fechado para a História (cf. VALENTIM, 2013, p. 79-81). De acordo com isso, a sobrenatureza constituiria, na melhor das hipóteses, uma categoria pré-filosófica do pensamento humano, algo como uma pseudo-categoria, um sub-pensamento. Não é à toa. Levando-se em conta seu caráter eminentemente transitivo (a ser comentado adiante), a sobrenatureza instaura uma “dupla torção” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 30) entre as termos da Grande Divisão (cultura e natureza, humanidade e não-humanidade, “nós”-humanos e “eles”-sub-humanos) – transformação que a ontologia fundamental de Heidegger, por identificar no princípio possibilidade de ser com propriedade existencial, deve considerar como “sem sentido” e, no limite, um “contrassenso” (cf. VALENTIM, 2012a, p. 133 e ss., e 2013, p. 78).

Diante disso, é bem possível que a mencionada “inversão irônica” de posição entre os termos, com a qual se procura caracterizar o Antropoceno (a natureza transformada em cultura, e a cultura em natureza), só se deixe articular, de forma significativa, desde uma perspectiva intensamente sobrenatural, “impropriamente” humana,

6 Na contramão dessa tradição, situam-se exemplarmente, embora de maneiras distintas, as teses de Lévy-Bruhl (1963, p. XXXIV-XXXVI) e de Latour (2012, p. 206-210) acerca da sobrenatureza como “categoria afetiva da mentalidade primitiva” e da metamorfose como “modo de existência dos modernos”, respectivamente. Enquanto a abordagem de Lévy-Bruhl, apesar da tentativa de elucidar o sobrenatural como princípio de uma “mentalidade orientada de outro modo, que não seria regida, como a nossa, por um ideal aristotélico, isto é, conceitual” (LÉVY-BRUHL, 1963, p. XXXIV), não abandona um teor fortemente primitivista, e embora Latour tenda a ressaltar, sobretudo, o papel positivo da metamorfose na constituição da cultura (cf. LATOUR, 2012, p. 208) em detrimento de sua potência destrutiva para outrem, é ele, Latour, quem denuncia a “perigosa alienação” que faz com que os modernos recalquem a sua própria monstruosidade sobrenatural, deslocando-a, notadamente, para o domínio da interioridade inconsciente: “Monstro, sim, mas que não dá mais acesso a nenhuma cosmologia. Como se houvesse na insistência dos Modernos sobre a origem interior de suas emoções alguma coisa de *diabólico*: essa *divisão* entre a mais constante de suas experiências e o que eles se autorizam a pensar a respeito disso” (LATOUR, 2012, p. 210).

extra-Humana. “Gigantesco acordo discordante, mutável e contingente das intencionalidades múltiplas e distribuídas por todos os agentes [humanos e não-humanos]”, como dizem Danowski e Viveiros de Castro em comentário à releitura latouriana de Lovelock (2014, p. 119-120), Gaia parece encarnar a própria sobrenatureza da perspectiva, não somente por sua “intrusão” surda e implacável (STENGERS, 2009, p. 33 e ss.) no mundo metafisicamente isolado da Cultura, mas também por escancarar o extravasamento “hiper-objetual” (MORTON, 2013) da modernidade como fonte de catástrofe e, sobretudo, por fazer explodir, em uma miríade de agentes que se autodeterminam ontológica e politicamente, o ideal do “mundo comum”, regido pela paz policial da humanidade cosmopolita (cf. STENGERS, 2005; LATOUR, 2002).

Nesse sentido, uma interpretação do Antropoceno como evento sobrenatural poderia evitar, de saída, a falácia simultaneamente especista e racista contida na ideia de que homem enquanto espécie natural ou essência metafísica, tomado à parte de toda divergência de mundo entre os povos diferentemente humanos e não-humanos (cf. LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 53), é o sujeito, absolutamente neutro e impessoal, responsável pela catástrofe. Como se sabe, isso seria o mesmo que “naturalizá-la”, potencializar a catástrofe por recurso ao mesmo dispositivo perverso que a torna possível – a Grande Divisão – mediante a despolitização das relações cósmicas e a chancela do etnoecocídio. Contrariamente, pensar a sobrenatureza da catástrofe implica concebê-la como resultado de uma “guerra dos mundos” (LATOUR, 2002), quero dizer, uma guerra entre guerras (penso certamente na guerra de Estado e sua magia negra, mas também nas guerras contra o Estado, por exemplo, na guerra xamânica dos índios contra os brancos, na guerra epidêmica dos animais contra os humanos, enfim, na guerra de Gaia contra a Civilização) – conflito esse em que humanos e não-humanos, vivos e não-vivos, espíritos e máquinas, se imaginam e contra-imaginam uns aos outros, segundo economias heterogêneas e mesmo incomensuráveis de alteridade.⁷

7 Sobre essa espécie de conflito, ver especialmente a exposição de Mauro Almeida sobre a guerra entre o Estado e *Caipora* enquanto potências ontológicas divergentes: “Na ontologia-*caipora*, *Caipora* negocia com humanos-predadores e permite a estes o acesso, embora limitado, e não-mercantil, a animais-presa. Em modernas ontologias humano-animalistas, poderíamos dizer que o Estado de direito ocupa potencialmente o lugar de *Caipora*, quando o Estado regula o acesso predatório de humanos a não-humanos como fonte de comida e de trabalho não-remunerado. Mas em versões anarquistas de ontologias humano-animalistas, todo e qualquer parasitismo canibalístico entre espécies é recusado, e nesse caso Estado e *Caipora* entram em conflito. A luta política pelos direitos animais é a continuação da disputa ontológica por outros meios. Nos

Talvez se possa dizer que, se a divisão entre natureza e cultura é a base do cosmopolitismo moderno, a sobrenatureza consiste na forma da agência cosmopolítica.

Segundo uma ideia, reportada e interpretada por Tânia Stolze Lima, dos Yudjá, povo tupi do Xingu – para quem a “destruição futura do cosmos”, por meio do “desmoronamento do último céu”, seria a retaliação do xamã mítico Senã’ã ao seu extermínio e de seus afins potenciais pelos brancos (LIMA, 2005, p. 26-28, 58-60) –, o duplo sobrenatural constitui a própria alma de um sujeito, aquela imagem de si mesmo que pertence inexoravelmente a Outrem:

9

A mais surpreendente de todas as ideias que percebi entre os Yudjá foi a da identificação relativa entre uma pessoa e sua alma. Embora esta seja uma experiência etnográfica decerto muito antiga e banalizada, penso que possa vir a clarear meu pensamento. Devo dizer que tudo o que eu mesma me disponho a conferir de realidade a alguma noção de alma é, meramente, a de tomá-la como o meu eu (ou de outrem). Confesso mesmo apreciar muito a nota de Lawrence, *my soul is my own*, e por vezes necessitar dela para viver: isto me isola e protege dos outros. Com base no que sei daquelas pessoas Yudjá que penso conhecer bem, elas considerariam que isso as isolaria de si mesmas; elas se distanciariam de si. Nenhuma pessoa Yudjá se sentiria coextensiva à sua alma – pois isso é (chamar) a morte (LIMA, 2005, p. 336).

Como esclarece a etnóloga, essa ideia afirma a “duplicidade como lei de todo ser e de todo acontecimento” (LIMA, 1996, p. 35). Assim, por exemplo, no contexto metafísico complexo da caça dos Yudjá aos porcos-do-mato – caça que se dá “perspectivisticamente” como guerra que estes últimos movem contra os primeiros –, tem-se que

uma vez projetada como duplo, a alma dos caçadores faz parte da apreensão sensível dos porcos, em contraposição ao fato de que aquilo que para os porcos representa seu próprio duplo faz parte do campo da apreensão sensível humana. O que, portanto, é Natureza para os humanos intercepta a Sobrenatureza para os porcos, e vice-versa. É

conflitos ontológicos há coalizões e há alianças possíveis. Não nos enganemos: não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a *existência de entes* no sentido pragmático. É questão de vida e de morte para Caipora, para antas e macacos, para *gente-de-verdade* e para pedras e rios” (ALMEIDA, 2013, p. 22).

por isso que estas são categorias que antes de distinguirem este mundo e o além em termos absolutos diferenciam planos que compõem cada ser e acontecimento. São elas que definem a unidade e a relatividade do dois (LIMA, 1996, p. 36-37).

Não seria exagero supor, com apoio nessa concepção propriamente amazônica, que o *Ánthropos* “ignora” ativamente o seu duplo monstruoso.⁸ A tomarmos as coisas pelo caso emblemático de Kant, em que, segundo mostra Fabiano Lemos, se opera uma “reconfiguração das imagens do Monstro e da Monstruosidade [...] no momento mesmo em que a filosofia moderna procurou pensar sua identidade e seus limites” (2014, p. 189), tal ignorância ativa deriva de uma espécie de exorcismo especulativo, que visa neutralizar a “adversidade a fins” (*Zweckwidrigkeit*) da natureza para submetê-la à finalidade racional, sob a figura do sublime:

10

Kant define o monstruoso, muito brevemente, em primeiro lugar, por oposição ao sublime: “Monstruoso [*Ungeheuer*] é um objeto que, através de sua grandeza, aniquila [*vernichtet*] o fim que constitui seu próprio conceito” (Ak V, p. 253, B 89). Além disso, logo em seguida, Kant o distingue do que chama de “colossal [*Kolossalisch*]”, já que este tem uma forma “quase grande demais”, ou “está na fronteira [*gränzt an*]” do “relativamente Monstruoso [*relativ Ungeheuer*]” (idem). As duas distinções articulam a mesma ideia: trata-se aqui de um *além*, de um lugar no ultrapassamento da fronteira que já não permite nenhuma acrobacia da razão em direção ao conforto de uma *adequação*. Sem a possibilidade de promover a *identificação*, o Monstro é oposto do espelho sublime. Há, é verdade, um momento monstruoso no sublime – mas não haveria ajuizamento do sublime se, de partida, a possibilidade de ultrapassá-lo já não estivesse garantida. É por isso que Kant insistirá nas condições de segurança para a experiência do sublime que devem estar presentes todo o tempo. Com isso, a sublimidade é uma espécie de simulacro da monstruosidade, mas nunca pode ser confundida com ela. O espaço da racionalidade depende do reconhecimento desse limite (LEMOS, 2014, p. 199-200).

Todavia... E se precisamente essa ultrapassagem, do monstruoso ao sublime, por meio da qual a razão humana consegue finalmente identificar-se e concordar consigo mesma, implicasse, não obstante, a sua configuração monstruosa, a monstruosidade da própria razão, para o além? E se o “céu estrelado acima de mim”, como lemos na célebre

⁸ A respeito do tema da monstruosidade em ontologias amazônicas, ver, por exemplo, as etnografias de Barcelos Neto (2008), sobre os Wauja, e Gonçalves (2001), sobre os Pirahã.

conclusão da *Crítica da razão prática* – imagem que “aniquila minha importância enquanto *criatura animal*” ao mesmo tempo em que, suscitando o sentimento da lei moral em mim, “eleva infinitamente meu valor enquanto *inteligência*” (KANT, 2002b, A 288-289, p. 255) –, e se esse céu sublime viesse enfim a desabar sobre todos, especialmente sobre aqueles outros que, resolutos em sua “insegurança” terrana, recusam espiritualmente a “vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensível” (KANT, 2002b, A 289, p. 256) prometida pela racionalidade moderna?⁹

11

O livro *A queda do céu* – monumental “crítica xamânica da economia política da natureza” (ALBERT, 2002) – é atravessado por um tema principal, justamente o da sobrenatureza dos brancos.¹⁰ Ele é mesmo dedicado à tarefa de tornar-lhes manifesta a sua própria imagem e agência sobrenatural, para si mesmos oculta devido ao seu pensamento “cheio de esquecimento” – agência que arrisca a fazer atualmente com que o caos, a “obscuridade do mundo subterrâneo” habitado por monstros

9 É notável a esse respeito que Kant, em seu opúsculo tardio sobre “O fim de todas as coisas”, represente a possibilidade de uma tal catástrofe como “contranatural [*widernatürlich*]”, isto é, oposta por princípio à ordem racional dos fins, e como “perversa [*verkehrt*]”, ou seja, resultado da “aversão e da insubordinação contra a Cristandade” (KANT, 1996, p. 226/8:333, 231/8:339). Mas, e se o “Anticristo”, “o precursor do último dia”, não fosse senão, desde sempre, o seu duplo “sobrenatural [*übernatürlich*]”, “incompreensível para nós” (KANT, 1996, p. 231/8:339)? Para uma interpretação do sublime kantiano atenta a seu potencial catastrófico, cf. LAND, 2012, p. 123-144.

10 Uma preciosa observação de Nimuendaju sobre a religião dos índios Sipáia permite problematizar a aplicação do conceito de sobrenatureza às cosmologias ameríndias: “Um bando numeroso de demônios povoa as matas, os rios e o céu da terra Sipáia. [...] Os índios não os consideram como entes sobrenaturais, em nossa acepção do termo, pela simples razão de que para eles não existe nada de sobrenatural. No conceito dos índios, o que conta é a maior ou menor atividade de um poder mágico imanente a todos os seres, e se alguém é capaz de produzir alguma coisa que aos outros pareça prodigioso. Esse extraordinário não tem limites: simplesmente, tudo é possível e natural” (1981, p. 18). Ainda assim, sem pretender contrariar minimamente a interpretação de Nimuendaju, penso que o uso do conceito é válido enquanto tentativa de significar uma dinâmica que a nossa cosmologia, fundada na Grande Divisão entre natureza e cultura, tende invariavelmente a obliterar. Nesse sentido, a sobrenatureza é o princípio que opera uma comunicação equívoca entre mundos divergentes: como propõe Viveiros de Castro, acentuando o caráter ontológico-político do conceito, “o sobrenatural não é o imaginário, não é o que acontece em outro mundo; o sobrenatural é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo” (SZTUTMAN, 2008, p. 239).

canibais, se instale na terra por força da queda do céu: “Os brancos queimam o peito do céu com a fumaça do metal que eles arrancam da terra” (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 540-541).

A imaginação xamânica de Kopenawa sobre os brancos é por demais profusa para que eu possa, de maneira suficientemente competente, reconstituí-la aqui. Em linhas muito gerais, cabe lembrar que são várias e distintas, até mesmo divergentes, as imagens mobilizadas por ele a esse respeito. Cito três delas: enquanto os mais estranhos dentre os estrangeiros (*napë pë*), os brancos são apresentados: (i) a partir da experiência dos primeiros contatos, genericamente como “seres maléficos” (*në wari*) predadores dos humanos (*yanomae thëpë*), semelhantes nisto a outros seres da floresta (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 241-243); (ii) a partir da mitologia, como ancestrais yanomami que foram originariamente transformados em estrangeiros (*napënapëri*), sendo eles também protetores da floresta e os “verdadeiros detentores do metal” cobiçado pelos brancos atuais (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 224 e ss.); e (iii) a partir do presente cosmopolítico, como *xawarari*, espíritos canibais que constituem precisamente os seus duplos monstruosos, sendo os “verdadeiros inimigos da floresta” (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 338).¹¹ A ação dos espíritos *xawarari* é epidêmica e descontrolada, ao extremo da anti-socialidade; ela consiste na captura e devoração das imagens de outrem.

Na ontologia yanomami, tal qual exposta por Kopenawa, ser é imagem, existir por outrem. Como esclarece Albert (2003, p. 47, notas 2 e 4), o conceito de *utupë* inclui tanto os ancestrais míticos (“imagens-essências”) quanto os corpos-peles atuais (“imagens-vitais”) e os espelhos xamânicos (“imagens-espíritos”).¹² Trata-se sempre de imagens, irredutivelmente múltiplas, inumeráveis, que atuam como “representantes” ou donos (no sentido ameríndio do termo¹³) daquilo que, sob a forma derivada da unidade linguístico-nominal, se limita a imitá-las:

Quando se diz o nome de um espírito *xapiri*, não é um só espírito que se evoca, é uma multidão de imagens semelhantes. Cada nome é único, mas os *xapiri* que ele

11 Albert esclarece o significado do sufixo *-ri* – presente em *napënapëri*, *xawarari*, *yarori* (estes últimos sendo os ancestrais míticos dos animais de caça, *yaro*) –, dizendo que ele denota justamente “o excesso, a monstruosidade ou a não-humanidade (a ‘sobrenaturalidade’)” (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 645).

12 Sobre a concepção yanomami de imagem, cf. também ALBERT, 2014.

13 Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 82-83, e 2006, p. 325.

designa são inumeráveis. Eles são como as imagens dos espelhos que eu vi em um dos hotéis de vocês. Eu estava sozinho diante deles, mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas. Pensa-se que [os espíritos] são únicos, mas suas imagens são sempre muito numerosas. Somente seus nomes não o são. Eles são como eu, em pé diante desses espelhos do hotel. Parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe, sem fim (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 99-100).

Tal platonismo verdadeiramente invertido (algo como um hiper-nominalismo) explica, pelo menos em parte, tanto a suscetibilidade dos seres da floresta à agência sobrenatural dos brancos quanto a eficácia protetora dos espíritos no trabalho xamânico de suspensão do céu em vias de desabar sobre os povos da terra. É que a relação entre as imagens é, por assim dizer, de “imanência absoluta”; é-se tudo aquilo que de si os outros, com suas imagens, veem.¹⁴ É-se perspectiva. Segundo o comentário de Albert,

os “seres humanos” (*yanomae thëpë*) se opõe aos animais da floresta (*yaropë*) e aos “seres não-humanos/invisíveis” (*yai thëpë*). Esses últimos englobam, entre outros, os “espíritos xamânicos” (*xapiripë*), os seres maléficos (*në wãripë*) e os espectros (*porepë*). Os espíritos veem os humanos sob a forma de espectros, os animais os percebem como seus semelhantes tornados “habitantes de casas” (*yahi thëripë*), os seres maléficos os consideram como caça (filhotes de papagaio e macacos adultos), e os espectros como parentes abandonados (KOPENAWA & ALBERT, 2003, p. 68, nota 2).

A dinâmica desse mundo imagético revela, pois, um traço radicalmente “anti-narcísico” (para falar com Viveiros de Castro),¹⁵

14 É o que literalmente se diz no mito ye’kuana “Medatia” (a ser referido mais à frente), onde se narra, entre outras coisas, a viagem do protagonista, o primeiro xamã, ao céu: diante dos “donos das outras casas”, os povos do céu, ele experimenta a refração de sua imagem através de perspectivas divergentes e, com isso, a multidimensionalidade de seu próprio ser: “Alguns, quando vieram, viram-no como um veado. Outros pensaram que ele era uma aranha. Medatia começou a se admirar: ‘Talvez eu não seja um homem’, ele disse. ‘Não se preocupe’, os Setawa Kaliana disseram. ‘Ambos estão certos. Você é tanto um homem como um veado e uma aranha. Você é tudo da maneira como eles veem. Você não é um *so’to* [gente]. Você é um *huhai* [xamã]. Você pode se transformar em qualquer coisa que queira. Você é tudo o que os olhos das pessoas veem, assim na Terra como no Céu” (DE CIVRIEUX & GUSS, 1997, p. 173).

15 A título de paradigma anti-narcísico, cabe lembrar o encontro onírico de Kopenawa com os seres das águas. Ao acordar do sonho em que os visitara no fundo do rio, conta ele, “no dia seguinte, eu perguntava a meu sogro: ‘A quem pertence essa casa sob o rio que vi enquanto dormia? Era tão bela que eu queria poder contemplá-la mais tempo!’ Então, ele me explicava com boa vontade: ‘Você se voltou para a casa em que vive o sogro de *Omama* com seus espíritos-peixe, os espíritos-jacaré e os espíritos-sucuri. Os *xapiri* começam a te querer. Mais

implicando uma cosmopolítica muitíssimo complexa, em que todos os entes se encontram como que “simetricamente dispostos”¹⁶ como agentes, na condição de duplos sobrenaturais que se refletem e interceptam mutuamente (cf. LIMA, 1996). Daí também que a cosmologia de Kopenawa, aberta por princípio aos mundos dos outros, “mundos” -outros, constitua um testemunho vertiginoso, de máxima intensidade, da “guerra dos mundos” (no caso, como diz Albert, “guerra das imagens”; 2014, p. 238) – o que, aliás, torna a sua narrativa uma obra ímpar sobre a catástrofe ambiental em curso:

14

Hoje, os seres maléficos *xawarari* não cessam de aumentar; é por isso que a fumaça epidêmica está tão elevada no peito do céu. Mas os ouvidos dos brancos são surdos às palavras dos espíritos. Eles não prestam atenção ao seu próprio discurso e não lhes vem jamais à mente que é a mesma fumaça epidêmica que envenena e devora as suas crianças. Seus chefes continuam a enviar genros e filhos para arrancar da obscuridade da terra as coisas maléficas que difundem as doenças de que todos nós sofremos. O sopro da fumaça dos minerais se estende por todas as partes. O que os brancos nomeiam o “mundo inteiro” se corrompe por causa de usinas que fabricam todas as suas mercadorias, as suas máquinas e os seus motores. A terra e o céu podem ser vastos, mas suas fumaças se estendem em todas as direções, e todos são atingidos: os humanos, os animais e a floresta. É verdade. Mesmo as árvores estão doentes. Tornadas espectros, elas perdem suas folhas, secam e se quebram sozinhas. Também os peixes morrem disso, na água contaminada dos rios. Com a fumaça dos minerais, do petróleo, das bombas e das coisas atômicas, os brancos vão fazer adoecer a terra e o céu. Então, os ventos e as tempestades entrarão em um estado de fantasma. No fim, os *xapiri* [espíritos da floresta] e a imagem de Omama [demiurgo do cosmos yanomami], até mesmo eles, serão atingidos! É por isso que nós, xamãs, estamos tão atormentados. Quando a epidemia *xawara* nos toma e cozinha a nossa imagem com gás e petróleo em suas marmitas de ferro, ela nos faz virar outros e sonhar sem interrupção. Nós vemos então todos esses brancos à procura do metal que cobiçam. Vemos as fumaças de inumeráveis tropas de seres maléficos *xawarari* que os acompanham, e os combatemos com força. [...] Os brancos pensam talvez que *Teosi* [Deus] fará desaparecer do céu a fumaça de suas usinas? Eles

tarde, quando você for um adolescente, se quiser adquirir o poder da *yâkoana*, eu abrirei de verdade seus caminhos para você.’ Esse sonho se repetia frequentemente, pois, quando menino, eu passava muito tempo a pescar ao longo dos rios. É por isso que os seres das águas não paravam de capturar minha imagem para me fazer sonhar” (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 70-71).

16 Expressão empregada por Viveiros de Castro em entrevista concedida a Miguel Carid Naveira, Juliana Fausto e Marco Antonio Valentim, realizada em abril de 2014 no Rio de Janeiro.

se enganam. Carregada muito ao alto em seu peito pelo vento, ela já começa a sujá-lo e queimá-lo. [...] Se isso continuar, a imagem do céu será perfurada lentamente por buracos, sob o calor das fumaças do mineral. Ela derreterá então pouco a pouco, como um saco plástico lançado ao fogo, e os trovões não pararão mais de vociferar de cólera. Isso só não acontece ainda porque seus espíritos *hutukarari* não cessam de verter água sobre ele para resfriá-lo. Mas essa doença do céu é o que nós, xamãs, mais tememos. Os *xapiri* e todos os outros habitantes da floresta também estão muito inquietos por isso, pois, se o céu se incendiar, ele cairá novamente. Então, nós seremos todos queimados e, como nossos ancestrais nos primeiros tempos, jogados no mundo subterrâneo (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 390-391).

Pode-se indagar por que agência sobrenatural dos brancos é tão destrutiva. Kopenawa repete muitas vezes que eles são “surdos aos espíritos”, que ignoram ou são indiferentes ao que se passa com os outros e até consigo mesmos, enfim, que são esquecidos, tendo o pensamento “curto e obscuro” (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 411). Mas qual será a razão profunda desse esquecimento e estreiteza de pensamento? Descartada a hipótese de impotência espiritual (inteiramente fora de questão nessa explicação que apela à sobrenatureza dos brancos como *xawarari*), resta pelo menos uma outra: “os brancos querem ignorar a morte”; “eles dormem muito, mas só sonham consigo mesmos” (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 411-412). Danowski e Viveiros de Castro comentam com profundidade essas sentenças, como implicando o “juízo mais cruel e preciso jamais enunciado sobre a *característica antropológica* dos ‘Branco’”: ao conspirar com a morte, eles “sonham com o que *não tem sentido*” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 99). Poder-se-ia dizer também que, metafisicamente isolados pela Grande Divisão, os brancos-modernos denegam o seu ser-imagem, a sua existência por outrem, em suma, a sua própria sobrenatureza. A potência sobrenatural dos brancos consistiria, assim, em uma espécie de xamanismo negativo: a sua cultura, a Civilização, é uma anti-sobrenatureza (jamais somente uma “anti-natureza”).

Segundo Kopenawa, é precisamente tal modo de pensar que faz os brancos suporem que “a floresta cresceu sozinha”, que “ela cobre o solo sem razão”, ou seja, que ela “está morta” (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 506):

Os espíritos vivem na floresta e dela se nutrem, e é por isso que, como os humanos, querem defendê-la. Mas os

brancos os ignoram. Eles derrubam e queimam todas as árvores para alimentar seu gado. Escavam o leito dos rios e destroem os montes em busca de ouro. Explodem grandes rochas que fazem obstáculo à abertura de suas estradas. Contudo, montes e montanhas não estão simplesmente postos sobre o solo. Eles são casas de espíritos! Mas essas são palavras que os brancos não compreendem. Eles pensam que a floresta está morta e vazia, que a natureza jaz aí sem razão, que é muda. Então, eles dizem a si mesmos que podem dela se apossar para pilhar à vontade as casas, os caminhos e o alimento dos *xapiri*! Eles não querem ouvir nossas palavras nem as dos espíritos. Preferem permanecer surdos (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 515-516).

Apesar de a tradução francesa (“*pas sans raison*”) inevitavelmente ensejá-lo, guardemo-nos do impulso filosófico de interpretar essa cláusula intensamente recorrente no discurso de Kopenawa no sentido de uma insuspeitada concordância com o princípio moderno, leibniziano, de “razão suficiente”, cujo predomínio “inóspito” (*unheimlich*) Heidegger acusa ser característica da “era atômica”, a “época da humanidade planetária”, “moldada pelo átomo” informacional – época na qual “o descontrole único da demanda por razões ameaça a morada do homem e lhe rouba todo fundo e solo para um enraizamento [*Bodenständigkeit*]” (HEIDEGGER, 1997, pp. 45-47). Afinal, ao dizer que a floresta “não é sem razão”, Kopenawa afirma, contra a suposição transcendental que fundamenta a ação predatória dos brancos, que ela está viva e pensa: “A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso” (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 539). Porém, guardemo-nos igualmente de tomar, por simples contraste, a cláusula de Kopenawa como solidária àquela que, para Heidegger, constitui a “outra tonalidade” do princípio de razão, expressa por Angelus Silesius, poeta místico contemporâneo de Leibniz (HEIDEGGER, 1997, pp. 56-57). É que, se a rosa floresce “sem por-quê [*ohne Warum*]”, a “terra-floresta” (*urihi a*),¹⁷ por sua vez, “cuida de si mesma e pergunta se alguém a vê”... À diferença da rosa de Silesius, que, de acordo com Heidegger, configura os “fundamentos abissais” da existência humana (HEIDEGGER, 1997, pp. 57-58), a floresta de Kopenawa responde efetivamente a outrem, mesmo que seja para sucumbir à apropriação fundamental pelo *Ánthropos*. Dir-se-ia que a floresta resiste à fundamentação, pois tem seus próprios “por-quês”. Segundo a exegese luminosa de José Kelly, a narrativa de Kopenawa

17 Cf. ALBERT & MILLIKEN, 2009, p. 7-8.

revela que tudo tem uma razão, ou melhor, uma história. Coisas ou eventos “*sans raison*” implicam que sejam os produtos do pensamento de ninguém, e é por isso que os leitores descobrirão que nada é, na verdade, “*sans raison*”. A produtiva figura de linguagem yanomami, “*pas sans raison*”, instrui os leitores sobre a humanidade imanente da floresta; sobre o ser animado por trás de toda coisa e todo ente, e na raiz de toda e qualquer capacidade para afetar ou ser afetado; sobre a ecologia das relações humanas/não-humanas. Mas a expressão também funciona para alertar os leitores a respeito da importância daquilo que parece ter pouca ou nenhuma significância para os Brancos; ela evoca uma contra-explanação, uma história para os Brancos reconhecerem uma conexão que eles supõem não existir (KELLY, 2014, p. 112-113).

É assim que Kopenawa elabora nada menos que uma crítica ecológica da razão pura, *branca* – crítica esta baseada, como propõe Viveiros de Castro a propósito do xamanismo ameríndio, em um princípio inverso ao da “epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental”: enquanto, para esta última, “a forma do Outro é a coisa”, de modo que “conhecer é dessubjetivar”, para a epistemologia xamânica, “a forma do Outro é a pessoa”, de forma que “o objeto da interpretação é a contra-interpretação do objeto” (“é preciso personificar para saber”) (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 358-360).

Nesse sentido, tendo-se em vista, exemplarmente, a doutrina de Kant sobre a “aquisição originária” – tanto dos conceitos puros do entendimento, adquiridos pelo uso espontâneo e autônomo da faculdade de conhecimento (cf. KANT, 1975, p. 69-72), quanto da “terra livre”, cuja propriedade está baseada, em primeiro lugar, no ato empírico de posse unilateral daquilo “que não pertence a ninguém” (KANT, 1991, p. 80/AA 258)¹⁸ –, aquisição que, em ambos os casos, se realiza pela exclusão *a priori* de Outrem como “vazio” ou “mudo”, “morto” ou “sem razão”, é forçoso concluir que, com plena potência especulativa, Kopenawa contrapõe virtualmente o sonho sobrenatural dos xamãs (“A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso”), enquanto uma

18 Seja dito que, nessa passagem da *Metafísica dos costumes*, Kant repudia a aquisição da terra por via da invasão colonial (cf. KANT, 1991, p. 86-87/AA 266). Contudo, o problema reside no que (ou em quem), de acordo com a doutrina kantiana, conta como “ninguém”: “Pois suponha-se que a terra não pertence a ninguém: eu poderia então remover de seu lugar toda coisa móvel que nela se encontra até que isso se extinga, sem infringir desse modo a liberdade de qualquer um que não seja o seu possuidor; mas tudo o que pode ser destruído – uma árvore, uma casa, etc. – é (pelo menos segundo a matéria) móvel [...]” (KANT, 1991, p. 83/AA 262). Ora, a divergência radical para com a cosmopolítica yanomami já se dá simplesmente com o fato de que, segundo esta última, a terra mesma, e tudo o que a habita, é (no mínimo, potencialmente) “alguém”.

imagem do pensamento radicalmente outra, à consciência transcendental dos filósofos (“Todos os objetos da experiência têm necessariamente que se regular [pelos conceitos do entendimento humano] e com eles concordar”; KANT, 1980, p. 13/B XVIII).

Eis aí, depois de séculos de censura prévia, a resposta do “selvagem da Nova Holanda”¹⁹ – essa figura fantasmática, entre tantas outras, do “racismo [filosófico] europeu” (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p. 45-46) – à catástrofe espiritual perpetrada pela *Aufklärung*.

Uma similar “diferença de mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 398-399) é empreendida, primeiro imanentemente e daí por relação aos brancos, pelos Ye’kuana (vizinhos dos Yanomami, na Amazônia Setentrional) na forma de uma ecosofia dos “povos do céu”, exposta no ciclo mítico *Watunna*. Conta-se que essa sabedoria foi inicialmente transmitida aos Ye’kuana por Medatia, xamã mítico que a adquiriu junto aos “donos dos animais”, em uma época dominada por Odo’sha, potência cósmica rival de Wanaadi, demiurgo dos povos que habitam a terra. Animado pelo desejo de dominá-la inteiramente, Odo’sha havia instaurado um abismo metafísico – análogo à Grande Divisão moderna entre natureza e cultura²⁰ – entre os povos terrestres e os celestes: “Ninguém mais tinha a sabedoria” (DE CIVRIEUX & GUSS, 1997, p. 169). Essa ausência de sabedoria constitui a condição normal dos humanos – pois a sabedoria, pertencendo a Outrem, é

19 Trata-se da figura evocada por Kant na *Resposta a Eberhard* como exemplar da “distinção estética”, isto é, pré-conceitual, da representação: “como a do selvagem da Nova Holanda que visse uma casa pela primeira vez, encontrando-se suficientemente perto dela para distingui-la todas as partes, sem, contudo, ter dela o menor conceito” (KANT *apud* BRUM TORRES, 2004, p. 71). A *Lógica de Jäsche* explica-a de maneira mais prolixa: “Assim, por exemplo, se um selvagem vê à distância uma casa cujo uso não conhece, ele tem, é verdade, diante de si na representação o mesmo objeto representado por uma outra pessoa que o conhece de maneira determinada como uma habitação destinada a pessoas. Mas, segundo a forma, esse conhecimento de um e mesmo objeto é diverso em ambos. Em um é *mera intuição*, no outro, *intuição e conceito* ao mesmo tempo” (KANT *apud* BRUM TORRES, 2004, p. 71-72). Brum Torres conclui o seu comentário acerca do objeto do *intuitus* selvagem referindo-o como “magro e incontornável ponto de partida de seu esclarecimento, na verdade, base de todo o progresso da ciência”: na melhor das hipóteses, uma familiar “taberna” (2004, p. 100), mas jamais uma “casa de espíritos” (isso poria em xeque nada menos que o princípio da apercepção transcendental...).

20 Pelo menos se se considerar que a ação de Odo’sha e a dos brancos-modernos têm em comum o fato de barrarem a possibilidade, supremamente ecológica, de comunicação entre os povos da terra e os do céu.

originariamente extra-humana –, e a razão principal pela qual eles “têm inimigos [invisíveis] em todas as outras casas” (DE CIVRIEUX & GUSS, 1997, p. 172), que reagem à predação cega e surda de que são alvo, causando-lhes desastres e doenças:

Sem os xamãs, nós não teríamos nada. Estaríamos todos vivendo com Odo'sha e seu povo, os maus espíritos. Nós não sabemos como ver as outras casas. Somos cegos fora de nossas próprias casas. Elas são invisíveis para nós. Também não conseguimos ouvir suas vozes. Somos como pessoas surdas nas casas de outrem. Nem sabemos quando as adentramos. Quando olhamos para dentro do céu, ele parece vazio. Não podemos ver as casas deles. Não vemos os avós daqueles outros povos, os animais e as plantas. Eles são o povo do céu. Vivem lá em cima no céu. Nós não sabemos deles. E eles, os donos das outras casas, sabem que nós não sabemos (DE CIVRIEUX & GUSS, 1997, p. 165).

Segundo o *Watunna*, tendo sido criado por Wanaadi como “dono do ferro”, Iadanaawi, o homem branco, foi vencido por seu duplo monstruoso, o canibal assassino Fañudu, comandado por Odo'sha para vingar-se de Wanaadi mediante o extermínio e a escravização dos Ye'kuana. A serviço de Odo'sha, os brancos configuram, portanto, exponencialmente a sua obra contra-xamânica de sujeição e destruição (cf. DE CIVRIEUX & GUSS, 1997, p. 4-12; e ANDRADE, 2011, p. 33-37). Mostra-o, de forma exemplar, uma narrativa escatológica que integra o *Watunna* como seu “último ato” (ANDRADE, 2009, p. 16), e que foi recolhida por Karenina Vieira Andrade junto aos Ye'kuana de Auaris (no Brasil). Tornando maximamente manifestos o caráter cosmopolítico e o motivo “antropogênico”, moderno, da catástrofe, essa profecia narra o desaparecimento dos Ye'kuana, causado pela chegada dos brancos, como o início das catástrofes que, de um lado, aniquilarão o mundo dominado pelos “donos do ferro”, mas que, de outro, originarão um novo começo para os próprios Ye'kuana.

A exemplo do discurso de Kopenawa, que também alude à possibilidade remota desse recomeço – inclusive para os brancos, só que “tornados outros” (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 540) –, a profecia ye'kuana estabelece um vínculo sobrenatural entre a sua extinção cultural e os desastres naturais, anunciando, além disso, o surgimento por assim dizer “geontológico”²¹ de outra humanidade, a irromper literalmente de dentro da rocha, como os primeiros Ye'kuana.

21 Cf. POVINELLI, 2014.

Se, como constata Danowski e Viveiros de Castro, “o genocídio dos povos ameríndios – o fim do mundo para eles – foi o começo do mundo moderno na Europa” (2014, p. 141), o fim do mundo moderno há de ser a origem de um outro-mundo, verdadeiramente novo. Desesperado otimismo etnocêntrico?! Afinal, indaga Andrade com perplexidade, “será que de fato estes homens acreditam que não há nada que se possa fazer, além de cruzar os braços e assistir ao fim de seu povo, assistir aos jovens se matando, porque esse é seu destino?” (ANDRADE, 2009, p. 23). Ou será que a sua profecia consiste em rigoroso corolário a uma sabedoria anti-anthropocênica que “transpõe para o futuro a noção fundamental da consubstancialidade entre humanidade [isto é, experiência e perspectiva] e mundo” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 102, 106)), experimentando, no espírito e na carne, a impossibilidade ecológica de uma “humanidade sem mundo” e de um mundo *desumano* (“sem gente”), livres de limites materiais e de diferenças étnicas, tais como almejados pelos agentes históricos do Antropoceno, servos de Odo’sha?

Encerro com a referida profecia ye’kuana – à espera de uma interpretação condizente por parte de nossa filosofia, quase sempre preocupada com a conservação ou a reforma de um mundo desde sempre insustentável:

O povo Ye’kuana está destinado a desaparecer. Nós, Ye’kuana, vamos nos misturar com os brancos e será o começo do fim. [] Os antigos fōwai [xamãs] nos contaram como tudo iria acontecer. Os brancos chegarão com suas armas, aviões, livros. Os Ye’kuana aprenderão a língua deles e então começará o fim deste ciclo. [] Os brancos estão por todos os lados, em nossas terras e ao nosso redor. O fim desta era, como nos disseram nossos fōwai, já está em curso. [] Nós seremos os primeiros a acabar, antes do fim deste mundo. Wanaadi poupará seu povo do sofrimento final. Os brancos ficarão na terra e sofrerão até o fim. [] O sol, criado por Wanaadi para vigiar esta terra, está assistindo tudo lá de cima. Wanaadi sempre pergunta a ele, então, ainda há beiju secando? O sol responde que ainda há. O sol sempre vê se há beiju aqui na terra, secando, para saber se ainda há so’to [gente]. Quando não houver mais beijus secando ao sol é porque não há mais Ye’kuana. Por isso, as mulheres sempre colocam beiju ao sol, em cima dos telhados das casas, para que sequem. Chegará o dia em que Wanaadi chamará o sol mais uma vez e este dirá: acabaram-se os beijus, e então Wanaadi saberá que os Ye’kuana acabaram. Ele enviará o sol para queimar a terra. Depois, virá o dilúvio e a água cobrirá tudo. [] Existem muitos sinais que indicam que o fim está cada vez mais próximo. [] Catástrofes e guerras ocorrerão pelo mundo. Quando este mundo acabar, lua

e estrela morrerão também, cairão do céu aqui na terra. Durante muito tempo, nada irá acontecer, até quando Wanaadi retornar à terra. Os velhos voltarão jovens, não haverá mais doenças, tudo será novamente como foi um dia. Odo'sha morrerá junto com este mundo. [] Por isso, Wanaadi mandará o dilúvio depois do fogo, para matar Odo'sha, que vive em cavernas. Não restará mais nada. Há uma serra perto do Rio Cuntinamo onde estão os filhos de Wanaadi. Eles sairão depois que a terra secar. Hoje, quando passamos por lá, é possível ouvi-los de dentro da montanha, mas não podemos vê-los. Quando o novo ciclo começar, os Ye'kuana retornarão como senhores desta terra. Os brancos sofrerão como sofrem os índios hoje. Eles tiveram sua chance e fizeram tudo errado, não seguiram os ensinamentos de Wanaadi. É chegada a hora do povo Ye'kuana (ANDRADE, 2009, p. 15-16).

“A minha ideia” – disse recentemente Davi Kopenawa²² – “vai ficar na filosofia de vocês”.
Que assim seja.

22 Em conferência intitulada “O cosmo segundo os Yanomami: Urihi e Hutukara” e proferida no evento “Davi Kopenawa e a Hutukara: um encontro com a cosmopolítica yanomami”, realizado de 04 a 08 de novembro de 2013 em Belo Horizonte e promovido pelo Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares da Universidade Federal de Minas Gerais (IEAT/UFMG).

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B. “O outro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: ALBERT, B. & RAMOS, A. (orgs.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico* (p. 239-270). São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. “Yanomami: retour sur image(s)”. In: *Fondation Cartier trente ans pour l’art contemporain, vol. 2* (pp. 237-248). Paris: Fondation Cartier, 2014.

ALBERT, B. & MILLIKEN, W. (orgs.) *Urihi a: a terra-floresta yanomami*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.

ALMEIDA, M. W. De Barbosa. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 5(1): 7-28, 2013.

ANDRADE, K. V. Wätunnä: a força de uma profecia ye’kuana. *Tellus*, 17: 11-31, 2009.

_____. “Jogando com espelhos: os Ye’kuana e seus outros”. In: LIMA, E. C. de & CÓRDOBA, L. (orgs.) *Os outros dos outros: relações de alteridade na etnologia sul-americana* (p. 23-37). Curitiba: Editora UFPR, 2011.

BARCELOS NETO, A. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp, 2008.

BRUM TORRES, J. C. “Kant e o selvagem da Nova Holanda”. In: BRUM TORRES, J. C. *Transcendentalismo e dialética: ensaios sobre Kant, Hegel, o marxismo e outros estudos* (p. 71-100). Porto Alegre: L&PM, 2004.

CHAKRABARTY, D. O clima da história: quatro teses. Tradução de Idelber Avelar (coord.) *Sopro – Panfleto Político-Cultural*, 91: 2-22, 2013.

DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.

DE CIVRIEUX, M. & GUSS, D. M. *Watunna: An Orinoco Creation Cycle*. Austin: University of Texas Press, 1997.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. Tradução de Aurélio Guerra Neto et allii. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo

Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

GONÇALVES, M. A. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

HEIDEGGER, M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. In: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe (II, Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 26)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

_____. Einleitung in die Philosophie. In: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe (II, Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 27)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. Der Satz vom Grund. In: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe (I, Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 10)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

KANT, I. *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura (Resposta a Eberhard)*. Tradução de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1975.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980.

_____. *The Metaphysics of Morals*. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. *Religious and Rational Theology*. Translated by Allen W. Wood and George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. 2a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002a.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KELLY, J. A. Davi Kopenawa and Bruce Albert. *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami (The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman)*. Paris: Plon, 2010. *Anthropology and Humanism*, 39(1): 108-

120, 2014.

KOPENAWA, D. & ALBERT, B. “Les ancêtres animaux”. In: ALBERT, B. & CHANDÈS, H. (eds.). *Yanomami – L’esprit de la forêt*. Paris: Fondation Cartier/Actes Sud, 2003.

_____. *La chute du ciel. Paroles d’un chaman yanomami*. Paris: Plon, 2010.

LAND, N. *Fanged Noumena. Collected Writings: 1987-2007*. Edited by R. MacKay & Ray Brassier. Second Edition. London: Urbanomic, 2012.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. *War of the Worlds: What About Peace?* Translated by Charlotte Bigg. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

_____. *Enquête sur les modes d’existence: une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte, 2012.

LEMOS, F. Kant e o Monstro. *Kriterion*, 129: 189-203, 2014.

LÉVY-BRUHL, L. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Nouvelle Édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

LÉVI-STRAUSS, C. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois* (p. 45-55). Tradução de Beatriz Perrone-Moysés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2): 21-47, 1996.

_____. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MORTON, T. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2013.

NIMUENDAJU, C. Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipáia. Versão elaborada por Eduardo Viveiros de Castro e Charlotte Emmerich. *Religião e sociedade*, 7: 3-47, 1981.

POVINELLI, E. Geontologias e o imaginário do carbono. Entrevista concedida a Juliana Fausto em 03/08/2014. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=YyBLwYfIkE>.

STENGERS, I. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, B. &

WEIBEL, P. *Making Things Public. Atmospheres of Democracy* (p. 994-1003). Cambridge: The MIT Press, 2005.

_____. *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.

SZTUTMAN, R. (org.) *Encontros Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

VALENTIM, M. A. “Naturereignisse: Heidegger e o extramundano”. In: WU, R. & NASCIMENTO, C. R. (orgs.) *A obra inédita de Heidegger* (p. 133-150). São Paulo: LiberArs, 2012a.

_____. “A inumanidade do homem: Heidegger e o enigma do acontecimento”. In: VEIGA, I. S. & SCHIO, S. M. (orgs.) *Heidegger e sua época: 1920-1930* (p. 173-197). Porto Alegre: Clarinete, 2012b.

_____. O ser-aí mítico: apresentação e tradução da resenha crítica de Heidegger sobre *A filosofia das formas simbólicas*, Parte II: “O pensamento mítico”, de Cassirer. *Sopro – Panfleto Político-Cultural*, 76: 2-14, 2012c.

_____. Extramundandade e sobrenatureza. *Natureza Humana*, 15(2): 48-93, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 14/15: 319-338, 2006.

_____. *Métaphysiques cannibales: lignes d’anthropologie post-structurale*. Traduit par Oiara Bonilla. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

_____. *A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia*. 2a. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011.