

A floresta social:

ontologias ameríndias, fim da história e virada espacial

Gustavo Prieto¹

Eh, parente meu é a onça, jagaretê, meu povo.
Mãe minha dizia, mãe minha sabia, uê-uê...
Jagaretê é meu tio, tio meu.

Guimarães Rosa

Mercadoria você pega na loja e depois acaba,
ou vira lixo.
A vida na floresta é livre.
Aqui, na cidade, é presa pelo dinheiro.

Davi Kopenawa

167

Mitológicas capitalistas

As especulações sobre a destruição do mundo e sua escatologia são processos imanentes entre os povos ameríndios. A perspectiva do presente ensaio parte do ponto de vista de que várias narrativas escatológicas indígenas são constitutivas da contra-história da reprodução do capitalismo. O efeito feiticeiro do capital revela-se no fetichismo das mercadorias que atualiza, com ainda mais terror na contemporaneidade pandêmica – melhor seria, em nossa civilização viral na certa tradução lévi-straussiana de

¹ Gustavo Prieto é professor adjunto do Instituto das Cidades da Universidade Federal de São Paulo (IC-Unifesp). Geógrafo pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre e doutor em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo (USP) com estágio de pesquisa na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

Vilaça (2020) – a densidade mítica do espaço da morte, graças à subsunção dos sujeitos (TAUSSIG, 1987), poderosa abstração fantasmagórica. A inversão operada pela economia política capitalista é uma virada ontológica negativa, em que as coisas se tornam humanas e os humanos, coisas. As coisas se transformam em agentes patogênicos e violentos do terror, partes humanizadas dos espectros do capital com múltiplos corpos-mercadoria, que solapam a autodeterminação ontológica ameríndia e suas apropriações espaciais, produzindo as mitológicas capitalistas de um mundo tramado entre “relações coisificadas das pessoas e relações sociais das coisas” (MARX, 2006, p. 70). Os “véus de névoas místicas” pairam em um mundo desencantado em que as mercadorias destroem “saciando o estômago ou a fantasia”² em um sistema feiticeiro sem feiticeiros (TIBLE, 2017), mas com o vaticínio profético do fim da história.³

Na Amazônia viral, a floresta arde em chamas na sanha da expansão do agronegócio. Os grileiros cercam a mata e inventam escrituras – as “peles de papel” dos brancos – forjadas como títulos de propriedade verídicos. Os agentes do Estado espalham a fumaça-epidemia pelas aldeias. Os “comedores de terra” (KOPENAWA e ALBERT, 2015) escavam o leito dos rios, contaminam as águas com mercúrio e esfumam as árvores em mais uma febre do ouro. Já os anciãos – febris e doentes – não têm força de ir para a roça. A caça e os peixes escasseiam. Os povos isolados e de recente

168

² Os trechos citados no parágrafo retomam momentos do primeiro volume d’*O capital*, ver Marx (2006, p. 13-14 e 80).

³ Esse sistema humaniza mercadorias, “abra a felicidade” é a campanha publicitária da Coca-Cola, e reconhece os humores do mercado (demandas por políticas sociais, fundiárias e ambientais deixam o mercado constantemente enfurecido ou de mau-humor), mas trata as cosmologias ameríndias como lendas, fantasias, superstições, folclores e ficções frente aos acontecimentos *factuais* da história. Vale não esquecer, afinal, que os brancos têm o pensamento “esfumado e obscuro”, a “cabeça cheia de esquecimento” e de “palavras retorcidas” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 75; 253 e 390). A ilusão real das mitológicas capitalistas distorce e inverte os múltiplos sentidos do mundo tornando o capitalismo o fim último da história. As mercadorias que enfeitizam, em sua representação de poder de consumo, e o dinheiro como expressão mágica da única possibilidade de inserção constitutiva na sociedade burguesa figuram um fetiche do capital. Na parábola neoliberal da profetisa inglesa Margaret Thatcher (1981, s/p) se explicita para além da coisificação, a metamorfose central do sistema feiticeiro: “a economia é o método. O objetivo é mudar o coração e a alma”. O sistema econômico, em seu pacto diabólico, força os sujeitos a trocar suas almas pelo poder instituinte das mercadorias (TAUSSIG, 2010) como propriedade que garante a condição humana. O fetiche do poder social figurado nas mercadorias governa a vida dos sujeitos a partir da fantasmagoria das coisas e da vampirização do trabalho vivo, que oculta a mais valia e a exploração do homem pelo homem.

contato ainda mais vulneráveis às moléstias e às doenças dos brancos recebem missionários cristãos para curar suas almas. Pastores disseminam nos territórios os perigos da vacina chinesa. Caciques e xamãs-bibliotecas vivas – guardiões das línguas ameríndias – silenciam suas narrativas. Não há, literalmente, oxigênio.

Os invasores das terras indígenas, assim como os vírus que trazem consigo, deixam um rastro de devastação e morte por onde passam. Infectar os corpos ameríndios é uma estratégia para o domínio dos substratos dos lugares. O “povo da mercadoria” (KOPENAWA e ALBERT, 2015) é hospedeiro da epidemia *xawara*, a doença canibal, destrutiva dos povos em geral (VALENTIM, 2021). Os brancos devoram e contaminam as águas, a terra, a floresta, os minérios e os animais na predação capitalista da natureza reproduzindo epidemias e acumulação do capital. O mundo ameríndio é representado como mercadoria, dinheiro e capital em potencial, o que produz um fascínio letal (ALBERT, 2002) e uma fantasmagoria mortal (VALENTIM, 2021) que conecta o feitiço do “deus da mercadoria” (MARX, 2011) e o fetichismo. Os entes constitutivos da existência indígena são inseridos na reprodução global do modo capitalista de produção, em que “o ‘desejo da mercadoria’ constitui, senão a causa direta, ao menos o motivo fundamental que desencadeia a queda do céu como hiper-evento cosmológico” (VALENTIM, 2021, p. 270).

Porém, antes de continuar com tais problemáticas, permitam-me, tal qual a narrativa Marubo, povo do Vale do Javari na Amazônia ocidental, apresentar sobre quais estacas fincamos o céu ainda flácido da teoria, para que ele, firme, quiçá não desabe sobre a minha cabeça. Troncos de açaí e babaçu, ossos de tatu e o sopro de magia foram necessários para Kana Voã e seus irmãos, Koin Voã e Koa Voã, segurarem a terra, separando-a do céu construído da carne, dos ossos, da gordura e do couro esticado das antas.⁴ Sigo a partir dessas e outras sociocosmologias amazônicas para pensar com aqueles que adiam o fim do mundo (KRENAK, 2019) e que pensam a natureza e a humanidade como totalidade socioespacial, apreendendo-a de

⁴ Para mais detalhes das narrativas Marubo sobre as origens do mundo, ver Cesarino (2011). Especificamente sobre *A história de Kana Voã e Kanã Mari* canibalizada aqui, consultar Cesarino (2015).

forma relacional (TIBLE, 2017). A manipulação das mercadorias – objetos, produtos, palavras e projetos como perspectiva substituta dos brancos nos mundos ameríndios – pode ser um modo de subjugar os poderes do capital e uma forma de resistir à sua subordinação econômica e social (HOWARD, 2002). O feitiço fetichista pode ir contra o sistema feiticeiro, ou não surtir o efeito esperado frente àqueles que, tal como expressa Sônia Guajajara (2020, s/p), do povo Guajajara/Tentehar da Amazônia oriental, são “reduzidos à mercadoria e tratados como empecilho ao progresso, mas especializados em resistir”.

Sob os troncos de açaí e as carnes das antas

Refletir com os indígenas suscita produzir um pensamento situado que inverta, ou melhor, subverta, como tarefa urgente, a máxima cartesiana – solipsista e dualista – expressa na fórmula “penso, logo existo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012; MATOS, 1992). Tal ponto de vista fixo arquimediano das reflexões de Descartes é fabricado por uma visão do todo ancorada na verdade inabalável do pensamento, ou de certas formas de pensamento e de determinados atos de pensar, para relacionar as coisas entre si. A fórmula cartesiana revela a contingência da constituição filosófica do eu moderno enclausurado em suas percepções privadas, mobilizado pelo totalitarismo da razão ocidental universalizante, diga-se de passagem, essencial para a acumulação originária e permanente do capital, que reduz outros entes (sujeitos, agentes ou pessoas) a meras impressões sem existência própria, representações sem capacidade especulativa e povos sem história.

Na máxima de Descartes, expressão concreta da totalidade fechada encerrada no eu onisciente, a dúvida quanto à existência do mundo remete ao questionamento universal da existência do céu, das estrelas, do corpo, da circulação do sangue e de si mesmo. Assim, o que restaria como princípio indubitável seria o pensamento (MATOS, 1992) e sua relação direta com determinadas formas de existência pensante, aqueles que estão habilitados a refletir e que, assim, estão autorizados a existir. Nas provocações Yanomami, narradas pelo xamã e diplomata Davi Kopenawa, as palavras dos antepassados, a perspectiva dos espíritos e os saberes territoriais

mediados pela floresta instituem a produção do mundo mediado pela existência relacional do outro em suas múltiplas formas e em constante metamorfose, nas quais a floresta se humaniza e a humanidade se naturaliza: “A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso. Por isso ela sabe se defender, com seus *xapiri* e seus seres maléficos. Ela só não retorna ao caos porque alguns xamãs ainda fazem dançar seus espíritos para protegê-la” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 467).

A perspectiva ameríndia institui outra tradução do mundo sensível e suprassensível, de forma a dialetizar as relações entre sociedade e natureza, sugerindo-nos um percurso ontológico outro, no qual o que “existe, logo pensa”, fruto da inventividade do pensamento selvagem sobre o ato múltiplo, multinaturalista e socioespacial, de especular sobre o mundo, o que simetriza relações entre pessoas, animais, plantas, espaços e seres, e fundamenta a necessidade de uma alteridade radical entre múltiplas perspectivas (VIVEIROS DE CASTRO, 2012). As lutas pela terra e pela floresta, na tradução Yanomami, *uruhi-a*, mobilizam a permanência cosmopolítica do ato de existir e de pensar como indissociáveis de uma perspectiva metafísica, ou específica (LIMA e GOLDMAN, 2017), do fazer político e dos saberes territoriais constitutivos da humanidade ameríndia sob o princípio do múltiplo. Uma dialética que não se reduz a síntese do uno, mas se abre em suas contradições complementares e abertas.

A floresta é viva e habitada por espíritos, portando uma trama de relações sociais e intercâmbios cosmológicos que garantem a existência dos povos (TIBLE, 2017) – floresta social em que a totalidade é relacional, socializante e espacial. Segundo Kopenawa, a “floresta nos anima” (KOPENAWA e ALBERT, 2003, p. 17), evidenciando a apropriação radical em termos ontológicos e espaciais que medeiam interações entre humanos, não-humanos, espaços, tempos e existências múltiplas muito além do confinamento territorial capitalista que aprisiona o deslocamento ameríndio, cerca a terra tradicionalmente ocupada em nome da propriedade privada e reproduz os indígenas como os inimigos da nação, contrários ao desenvolvimento e ao progresso. Para Kopenawa:

A floresta é de Omama, e por isso tem um sopro de vida muito longo, que chamamos *urihi wixia*. É a sua respiração. O sopro dos humanos, ao contrário, é muito breve. Vivemos pouco tempo e morremos depressa. Já a floresta, se não for destruída sem razão, não morre nunca. Não é como o corpo dos humanos. Ela não apodrece para depois desaparecer. Sempre se renova. É graças à sua respiração que as plantas que nos alimentam podem crescer. Então, quando estamos doentes, às vezes tomamos seu sopro de vida emprestado, para que nos sustente e nos cure. É o que os xamãs fazem. A floresta respira, mas os brancos não percebem. Não acham que ela esteja viva. No entanto, basta olhar para suas árvores, com as folhas sempre brilhantes. Se ela não respirasse, estariam secas. Este sopro de vida vem do centro da terra, que é o antigo céu Hutukara. Ele se espalha por toda a sua extensão e também ao longo de seus rios e igarapés. Por onde esse frescor da imagem da terra Maxitari se espalha, a floresta é bela, as chuvas são abundantes e o vento é forte. Os *xapiri* também vivem nela, pois foram criados juntos. Os brancos que desmatam a floresta por acaso acham que sua beleza não tem motivo? Mas não é verdade! Eles só a devastam sem nenhuma preocupação porque não podem vê-la com os olhos dos xamãs. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 472-473)

172

Parte-se, então, da concepção de que todo nativo tem capacidade de produzir teorias sobre si e sobre outrem (VIVEIROS DE CASTRO, 2018) e de pensar ativamente sobre processos que atravessam os pressupostos ameríndios sobre o que existe, ou seja, sobre suas ontologias. Estas são instituídas por relações que submetem o pensamento à existência, estabelecendo sentidos e interpretações sobre o encontro (ALMEIDA, 2013). Krenak (1999, p. 28) destaca que “o encontro e o contato entre nossas culturas e nossos povos, nem começou ainda e às vezes parece que já terminou”. Nas fantasias epistemológicas de domesticação, estilização e tutela os indígenas foram, inclusive, inscritos como figurantes do próprio espaço no qual estão inseridos: a floresta (OLIVEIRA, 2020).

A modernidade ocidental atrofia a capacidade de experimentar o mundo e contar histórias (TAUSSIG, 2019) e nega a dialética constitutiva de sujeitos que produzem e habitam os lugares a partir da apropriação. A floresta se coloca como condição essencial da qual os povos ameríndios retiram, interagem e se relacionam, e enquanto mediação espacial da vida a partir do ato fundamental de produzir o espaço: habitar e experimentar o mundo. O espaço é condição da relação terra-floresta, realizando-se ao longo do processo histórico como produto social sem, todavia, perder seu sentido multinatural com interações entre mundos antigos, espectros, animais, plantas e a humanidade. O processo de produção do espaço não se reduz à produção material do mundo (CARLOS, 2011). Em termos

lefebvrianos, o ato de produção da vida é constitutivo da produção do espaço (LEFEBVRE, 2002). O espaço é meio, condição e produto indissociável da existência e parte constitutiva da prática social e da perspectiva ameríndia de produção do mundo. Dialeticamente, o modo capitalista de produção encontrou no espaço a possibilidade para a acumulação de capital e para a reprodução de suas relações sociais, o que produz e reproduz conflitos e lutas pelo espaço.

Como um produto histórico, fruto de uma matriz cultural, os espaços produzidos não são totalidades fixas, coerentes, integradas e fechadas, mas abertas à troca, com uma pluralidade produto de diversas relações interétnicas matrimoniais, cerimoniais, linguísticas e econômicas do passado (SANTOS-GRANERO, 2002). Os ameríndios vivem e pensam teimosamente – porque não dizer, incomodamente –, se reproduzem. As ontologias ameríndias são compreendidas a partir da relação, e o espaço como dimensão constitutiva da perspectiva é ponto de vista essencial. Não há virada ontológica sem virada espacial: o espaço é indissociável das histórias, cosmologias, políticas e saberes territoriais, que nos ensinam a partir do presente sobre o passado e sobre o futuro. Futuro este que parece desabar e ruir antes mesmo de acontecer.

173

Nos tempo-espacos antigos, a humanidade compartilhada era a condição de existência mútua entre os entes. A lembrança xamânica e narrativa deste passado revela que os seres humanos sempre existiram em um mundo com pessoas mais maduras, sábias e completas. As origens das doenças, da morte e da guerra se estabelecem também nesses mundos anteriores, e encontram-se expressas e narradas, ainda hoje, pelos mais velhos ou pelos xamãs para fazer lembrar o momento da cisão (CESARINO, 2015).

Os mitos também contam dos brancos que tomaram direções divergentes, indicando uma multiplicidade de pontos de vista sobre a descoberta desse outro pelos ameríndios (KRENAK, 1999; FAUSTO, 2014). Conforme enfatiza Viveiros de Castro (2000, p. 16), em diversas narrativas “os brancos não chegaram aqui, eles saíram daqui; não descobriram os índios, mas encobriram a si mesmos, até voltarem para o

que pensaram ser um encontro com o desconhecido, mas que não foi senão um reencontro com o olvido”.

As “situações de contato” (TURNER, 1988) medeiam sistemas cosmológicos com a sócio-história ameríndia em que se confrontam alteridades. Tais situações produzem e reproduzem “zonas de contato” (PRATT, 1991), encontros espaciais em que diferentes classes e povos estabelecem assimetricamente relações sociais atravessadas por conflitos, desigualdades e hierarquias. Assim, tal como a tragédia clássica, aquela que não se repete como farsa, o primeiro contato entre brancos e indígenas é um drama que se estende em qualquer época (CUNHA, 2002).

Nas fronteiras, lugar específico do contato com o outro, a invisibilidade é produzida. A presença indígena e a possibilidade do extermínio ameríndio demarcam socioespacialmente as tensões entre colonizador e colonizado nas bordas dos múltiplos mundos. Mesmo que os colonizadores se esforcem para retrabalhar a trama de significados e relações materiais que constituem o mundo social e cultural dos colonizados, raramente conseguem impor um controle hegemônico total, visto que enquanto houver gente e floresta há perspectiva. Os “nativos” buscam apreender os símbolos, questionar a autoridade e a integridade do sistema de exploração e reconstruí-los em suas cosmologias específicas (HOWARD, 2002).

Todavia, a “limpeza do terreno” (FARIA, 2018), ou seja, a varrição dos indígenas dos territórios ancestrais por meio da grilagem de terra, agrotóxicos, esbulhos, remoções judiciais, reintegrações de posse, garimpo e cristianismo são partes constitutivas do genocídio, escatologia capitalista do fim de algum mundo ameríndio específico. A morte da floresta é a morte de um povo, pois:

Se a floresta estivesse morta, nós estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva. Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sentimentos quando é queimada. Ela só morre quanto todas as árvores são derrubadas e queimadas. Então restam dela apenas troncos calcinados, desmornados sobre uma terra ressecada. Não cresce mais nada ali, a não ser um pouco de capim. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 468)

Entre o povo Baré

Do alto Rio Negro no noroeste da Amazônia, Bráz de Oliveira França narra o encontro entre os ancestrais Baré das vésperas da invasão colonial e ele, Baré contemporâneo: “(...) se alguns dos nossos antepassados nos vissem no estado em que estamos e lhes perguntássemos por que eles há 500 anos viviam livres e tranquilos, certamente nos responderiam: ‘Nós não éramos índios!’” (FRANÇA, 2000, p. 40). A redução dos múltiplos povos ao uno civilizacional da categoria “índio” é processo fundamental de captura da terra e da floresta e tentativa de domínio de perspectiva. Bráz continua narrando a etnohistória dos brancos (TURNER, 1988) e enfatiza o desinteresse pela mercadoria como estopim para violência e a narrativa mítica do inimigo no “malencontro” tramado com o terror da guerra epidemiológica e da exploração:

175

Aicué curí uiocó, paraná-assú sui, peruaiana, quirimbaua piri pessuí [Vai aparecer do rio maior, o maior e mais poderoso inimigo de vocês]. (...) Hoje, 500 anos depois, ainda lembramos das tristes histórias contadas pelos nossos avós. Eles diziam que os primeiros comerciantes que apareceram no rio Negro traziam consigo mercadorias como fósforo, terçados, machados e tecidos, com que tentavam convencer os índios a produzir borracha, castanha, balata, piaçaba, cipó titica e outros produtos naturais. Como essas mercadorias despertavam pouco interesse entre os índios, eles passaram a usar a violência, atacando aldeias e aprisionando homens e mulheres para levá-los aos seringais, castanhais, sorvais ou piaçabais localizados nos rios Branco, Uacará, Padauriy e Preto. Muitos nunca mais voltaram desses lugares, uns porque não resistiam aos maus tratos dos patrões, outros porque eram vítimas de doenças contagiosas, como febre amarela, gripe, varíola ou sarampo. Ainda hoje, há descendentes dos Baré, Tukano, Baniwa e Warekena que vivem nesses rios, em uma vida de escravidão. Há pessoas de mais de 60 anos que sequer conhecem o rio Negro, mas apenas a lei do patrão. (FRANÇA, 2000, p. 39)

Trago outros dois fragmentos dessas histórias que medeiam as cosmologias do contato e revelam relações progressas da assim chamada “pacificação dos índios”. Fundamental ressaltar que há dialeticamente processos de pacificação às avessas, ou seja, pacifica-se também o branco na domesticação simbólica e ritual da alteridade desse outro, nas tentativas de neutralização dos seus poderes nefastos de pestilência e virulência (ALBERT, 2002). Os brancos, no processo de pacificação, são perspectivados como os “selvagens”, incompreensíveis e poderosos. Eles possuem imprevisível violência expressa no binômio que associa os brancos

aos espíritos maléficos, ou seja, aqueles que são inimigos, canibais ou “demônios” (ALBERT, 2002 e 1993). Entre os Parakanã, povo do interflúvio Pacajá-Tocantins, a origem dos brancos e a origem da dor encontram-se em uma mesma história narrada por Iatora para Fausto (2014), chamada de “O pequeno rato que matou sua mãe”, na qual o pequeno rato [*angoja*] se faz humano e no final do mito torna-se branco [*toria*] e atira contra seus parentes:

- O desgraçado se fez branco?
 - Vamos lá olhar. Vamos nos juntar a ele.
 - Ao se aproximarem da casa – poo poo poo poo –, foram recebidos a bala.
 - Ele se fez branco completamente.
 - O avô gritou em vão para o neto:
 - Sou eu, meu neto.
 - Mas ele atirou contra a voz. Eles resolveram partir, indo ao encontro das mulheres:
 - Ele se fez branco completamente, nos alvejou, disseram.
- (IATORA [1993] *apud* FAUSTO, 2014, p. 476)

176

Já para os Ye’kuana, do Norte da Amazônia, na narrativa “As histórias de Wanadi e Odocha” traduzida por Cesarino (2015), os antepassados de Wanadi, demiurgo celeste, viviam em uma terra sem escuridão ou ventania e onde não era necessário trabalhar. Seu irmão Odocha, mais moço, nasceu da placenta e do cordão umbilical apodrecido, enterrado e devorado pelos vermes a partir de um descuido. Odocha surgiu como “uma coisa horrível, cheia de cabelos e maldade” (CESARINO, 2015, p. 21), que estragava o primeiro mundo e tinha muito ciúme de seu irmão. Para entreter Odocha e fazê-lo arrefecer de seu ímpeto destruidor, Wanadi criou frutas, papel, a escrita, as tecnologias e as cidades e deixou para seu irmão mais novo, que possuía menos sabedoria e se seduzia pelas coisas e mercadorias dos brancos.

No tempo pré-cosmológico tudo era coetaneamente humano e diferentes camadas de humanidade ainda não se encontravam separadas, a transformação era recorrente, mediada por “histórias do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 195). Na perspectiva do xamã Yanomami Davi Kopenawa, do norte da Amazônia, e do xamã Wari’ Orowan, do sudoeste amazônico, a partir de Vilaça (2000), a relação multiespécie é constitutiva da alteridade:

Os animais são como os humanos. Nós ficamos satisfeitos quando nossas roças se encham de cachos de banana e de pupunhas; eles ficam felizes quando há muitos frutos nas árvores da floresta. Estes são o alimento deles, assim como aqueles são os nossos, pois os animais que caçamos são os fantasmas de nossos ancestrais transformados em caça no primeiro tempo. Uma parte desses antepassados foi arremessada no mundo subterrâneo quando o céu desabou. Outra ficou na floresta, na qual nós também viemos a ser criados, e virou caça. Damos a ele o nome de caça, mas o fato é que somos todos humanos. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 214-215)

Eu sou jaguar. Sou um jaguar de verdade. Eu como animais. Quando tem gente doente, eu vou ver e ele fica bom. Ela tem coisas em seu coração, a pessoa doente. Ele esfria (fica bom, sem febre). Eu tenho óleo de babaçu e urucum. Eu vou ao mato. Vou longe, ver outras pessoas. Vejo Brancos, vejo todo mundo. Eu sou um jaguar verdadeiro, não sou um jaguar de mentira. (OROWAN [1995] *apud* VILAÇA, 2000, p. 62)

Kopenawa e Orowan retomam a questão do ponto de vista, em que tudo o que existe emerge para alguém, visto que não há realidade que independa do sujeito. O ponto de vista produz o sujeito, ou ainda, o que existe pensa, pois possui um corpo. Tal perspectiva ampliada da humanidade tem fundamento na mitologia. Segundo Vilaça (2020, p. 28), “[o]s mitos de vários desses povos nos contam sobre um momento do passado em que os humanos e os animais tinham todos a forma humana e viviam juntos”, e apesar da separação do tempo presente os animais conservam uma subjetividade.

Na formulação Yudjá, habitantes das ilhas e penínsulas do baixo e médio Xingu, sintetizada na perspectiva ameríndia por Lima (1996, p. 26-27): “para si mesmos, os animais são humanos”,⁵ o que torna “a vida humana muito perigosa”. Entre os Marubo, um “bicho” será sempre bicho *de e para* alguém, isto é, do duplo que, junto com a carcaça, compõe aquilo que Cesarino (2011) denominou como “singularidade”. Uma singularidade é, portanto, algo formado pela carcaça/bicho e pelo duplo. Trocando em miúdos, todo corpo-carcaça é corpo *de* ou *para* algum duplo (*vaká* ou *yochi*), que assume por vezes uma imagem humanoide (CESARINO, 2010). Não se diz e não se pensa em Marubo uma proposição universal como “todo

⁵ Lima (1996, p. 24) narra o sonho de um xamã Yudjá com um porco-xamã: “Eles foram dando gargalhadas. Os porcos são como os humanos, Eles lhe pediram: ‘Diga-nos os nomes das coisas!’. ‘O que é isto?’. ‘É isto’. Eles encontraram o mel-vagina. ‘Que mel é este?’. ‘É o mel-vagina’. Eles encontraram o mel-andorinha. ‘Que mel é este?’. ‘Este é o mel-pênis’. E os porcos gargalhavam. ‘Ah, quer dizer que é melífero?’. ‘O pênis é melífero!’. E os porcos riam, ha' ha' ha'. E ele partiu com os porcos dando gargalhadas”.

bicho é gente”. Diz-se, antes, por exemplo “para si mesmas [as antas] se entendem como gente”: *ari ã tanáro yorarvi* (CESARINO, 2010).

Dois conceitos de ampla circulação na Amazônia são, ainda, *Caipora* e *panema*, que auxiliam a aprofundar os argumentos expostos. Enquanto *Caipora* designa primariamente um ente, *panema* tece uma relação entre entes (ALMEIDA, 2013). A *panema* se opera pelo contato do corpo do caçador ou de agentes predadores, ou mesmo de instrumentos de predação com partes da presa, tais como ossos, sangue, cabelos, gordura e carne, ou com caminhos trilhados por ela, ou ainda com cães e espingardas usados como instrumentos de predação (ALMEIDA, 2013). *Panema* é um insulto, um desrespeito aos corpos da caça, às carcaças e seus duplos. Guimarães Rosa (1969), em “Meu tio o Iauaretê”, enfatiza o castigo *panema* e o poder de *Caipora*. O ex-onceiro do conto “não se acredita uma onça, se torna onça, pensa como uma, sente como uma” (CERNICCHIARO, 2014, p. 88); o narrador, filho de pai branco e mãe indígena, traça o caminho do devir-animal e do devir-índio em exercício de “antimestiçagem” (LUCIANI KELLY, 2016):

178

Nha hem?! Hã hã É porque onça não contava uma pra outra, não sabem que eu vim pra mor de acabar com todas. Tinham dúvida em mim não, farejam que eu sou parente delas... Eh, onça é meu tio, o jagaretê, todas. Fugiam de mim não, então eu matava... Depois, só na hora é que ficavam sabendo, com muita raiva... Eh, juro pra mecé: matei mais não! Não mato. Posso não, não devia. Castigo veio: fiquei *panema*, *caipora*... Gosto de pensar que matei, não. Meu parente, como é que posso?! Ai, ai, ai, meus parentes... Careço de chorar, senão elas ficam com raiva. (ROSA, 1969, p. 137)

Caipora intermedeia o acesso aos animais da mata, cria os bichos da floresta, oferece-os aos caçadores e necessita de território e dos dias específicos para cuidá-las (ALMEIDA, 2013). *Caipora* tem seus gostos (o tabaco e as coisinhas para brincar, por exemplo), cuida de animais feridos e toma conta dos bichos em certos lugares da mata, promove sua reprodução (ALMEIDA, 2013). Porém, *Caipora* sente o fedor desmoralizante do insulto à presa e regenera o mundo. Interdita e faz guerra contra os infratores. Há que se negociar com *Caipora*, um dos “mestres dos animais”, que mantém guardados seus protegidos (DESCOLA, 2005; RIVIÈRE, 2001). No beiradão, na região do Médio Xingu, um *panema* recaiu sobre um caçador

que abusava da quantidade de animais caçados, dos territórios-florestas e desrespeitava os dias de caça:

No Riozinho havia um homem que matava caça demais, inclusive porcão, não para comer, mas para vender a pele. Sua ganância foi tanta que numa sexta-feira santa, dia em que os seringueiros mal saíam de suas casas, resolveu ir atrás de um bando de porcões, foi a última vez. Ele se perdeu, sem direção começou a ouvir o bando de porcões chegando. Chovia muito, o homem subiu em uma árvore para esperá-los, com sua espingarda. Os porcões chegaram, mas estavam todos sem couro, na carne viva. No maior deles, todo branco, vinha Caipora. Caipora disse para o homem ver o que tinha feito com seus bichos, que aquilo era crueldade e covardia, e foi embora. O homem voltou para casa assombrado e nunca mais caçou. (DE FRANCESCO, 2020, p. 56)

Os xamãs Tiriyó, da região das Guianas, e muitos outros povos da Amazônia, precisam negociar, por exemplo, com os mestres-queixadas a caça: “os queixadas são retratados como levando uma vida muito sociável; há muitos deles na aldeia, comendo e bebendo juntos, e todos têm a aparência de pessoas” (RIVIÈRE, 2001, p. 47). Os xamãs são, especialmente, aqueles que conseguem enxergar a forma humana dos outros seres, ou melhor, que podem ver outros seres sob suas formas humanas sem que isto lhes cause um problema de perspectiva (MAIZZA, 2012) e veem e traduzem os corpos humanos dos animais e também das plantas (SHITORI, 2019).

Os xamãs, em parte expressiva da Amazônia, são, por excelência, os viajantes (CUNHA, 1998). Sob o efeito do *ayahuasca*, de *yãkoãna*, do *wifi* ou de outros alucinógenos específicos de cada povo-lugar-floresta, os xamãs viram tudo, e é por isso que nada os surpreende (CUNHA, 1998), pois são aqueles que decifram e conectam-se com outros mundos e espaços. Com seus corpos, os xamãs portam as perspectivas de outrem, um duplo, sendo tradutores (CUNHA, 1998) e diplomatas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Em seu transe visionário, estes pajés são capazes de fazer descer e dançar as imagens-espíritos, os *xapiri* na perspectiva Yanomami, ou as almas das plantas, *yamata abono*, entre os Jamamadi, adquiridas em sua iniciação junto aos espectros da floresta. Eles atravessam mundos incomensuráveis e descrevem o cosmos inscrito no espaço. O xamã é o geógrafo amazônico por excelência (CUNHA, 1998).

Assim, trata-se, como relembra Viveiros de Castro, de prestar atenção ao que dizem os discursos ameríndios sobre a ordem do mundo e a natureza do real, o que inclui o que eles dizem sobre o movimento da sociedade, a produção do espaço e o espírito humano. Vilaça (2019) narra as histórias de cura com quatro xamãs do Rio Negro:

Nas sessões de cura, Wan e' era muitas vezes acompanhado pelos outros xamãs do rio Negro: Wao Tokori, também queixada, Orowan, onça, e Wem Karamain, traíra. Sempre que possível, os quatro atuavam juntos, olhando o corpo do doente e, além de sugar e cuspir o sangue coagado em alguma parte do corpo, retiravam dele pelos, alimentos e enfeites dos animais que estavam tentando levar o seu duplo, para torná-lo membro de sua sociedade. Wan e' fazia sons de queixada, coçava os olhos e, com uma mão, retirava esses objetos do corpo do doente, guardando-os na outra, que permanecia fechada até que ele pudesse abri-la nas imediações da casa para jogá-los fora. Algumas vezes, antes de jogar fora, ele ou um dos demais xamãs mostravam às pessoas o objeto, um pelo ou uma semente, que havia sido retirado do corpo do doente. O que caracteriza o xamã é justamente essa capacidade visual, e um homem, ao relatar-me em português, em meus primeiros tempos ali, o processo de se tornar xamã, definiu-o como “soltar” os olhos, sugerindo ser o olhar das outras pessoas preso, limitado. (VILAÇA, 2019, p. 44-45).

180

“Soltar os olhos”, ou desobstruir um olhar limitado, envolve curar, traduzir, viajar e, também, perceber e antecipar os sinais de um cataclisma que se anuncia. Para os Yanomami e muitos outros povos ameríndios, o céu já caiu uma vez – para os Guaraní Mbya, quatro vezes ou até mais.⁶ Kopenawa teme que isso aconteça novamente se não tratarmos a floresta com o respeito que lhe é devido. Não é uma metáfora poética, mas um lembrete de um evento antigo e um aviso profético (ALBERT, 2014) de um desastre de “paixão pela mercadoria”, parte constitutiva das mitológicas capitalistas, que deve ser interrompido (GOW, 2014). O extermínio ameríndio da terra-floresta produz, em seu arrasamento imperativo de outros

⁶ Especula-se, por exemplo, entre os Guaraní Mbya, sobre as formas da destruição da terra atual como um processo em aberto devido à multiplicidade de poderes que emanam de cada divindade (PIERRI, 2018) e os cataclismas potenciais podem interditar, o *tekoha/tekoa*, o ser/viver Guaraní [*nhandereko*] e mesmo a terra sem males (FARIA, 2018). Pierri (2017) argumenta que as divindades, que já destruíram mundos anteriores mbya, podem mandar vir as águas [*yy ovu*], que resultariam em um grande alagamento [*yy ty rei guaxu*], enviar o grande fogo [*tata*], a escuridão [*pytũ*] ou ainda uma ventania [*yvytu*]. Para os Paiter-Suruí uma cobra gigante engolirá todo o povo e destruirá tudo em seu caminho. Entre os Taurepáng de Roraima na fronteira com a Venezuela, o crescimento da fome, miséria e violência, e o aumento do trânsito de pessoas desconhecidas (estranhas) em seu território sugerem o fim dos tempos. Os Piripkura, do noroeste do Mato Grosso, reduzidos a dois sobreviventes pelos massacres dos grileiros e madeireiros e os Guaraní Kaiowá, no Mato Grosso do Sul, expropriados pelos latifúndios para as beiras das rodovias, demonstram a escatologia capitalista constitutiva da acumulação primitiva: o extermínio ou a pobreza proletária.

mundos, o fim capitalista, ou seja, o fim da história operada pelo capital. Os fragmentos do espaço apropriados pelos diversos povos indígenas tornam-se lugares e territórios em que sujeitos, animais e espíritos em relação produziram um mundo-floresta-entes, uma floresta social essencial pela reprodução da vida em sua totalidade. Quando esta floresta social tombar, acabar, e mesmo em seu processo de destruição progressiva para a produção capitalista do espaço, são erodidos mundos, soterradas ontologias, histórias e lugares. O processo de acumulação do capital necessita de contínuo processo de predação para que não se interrompa a circulação que constitui o lucro, o transe contra-xamânico mais poderoso e ocultado das mitológicas capitalistas, todavia e inversamente são as presas do inimigo branco que mantém seu mundo de exploração. Novamente, Kopenawa foi preciso: “sem floresta não tem história” (CARLOS JR. e MARRAS, 2019, p. 241).

Iowa Equatorial

181

A imaginação sobre o fim do mundo é parte constitutiva das sociocosmologias ameríndias e dimensão contingente das relações ontológicas tramadas, no tempo-espaço contemporâneo, entre humanos, coisas, espécies biológicas, acidentes geográficos, fenômenos meteorológicos e corpos celestes (DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2017). Especular sobre um mundo em extinção é um ato cosmopolítico de retomada e de lembrança daquilo que não se deixa esquecer, do que outrora se passou e sobre os sentidos de um novo fim que se anuncia nas tentativas de solução final ameríndia.

O fim dos tempos antigos e a tragédia do desenvolvimento nacional, “ideologia geográfica” (MORAES, 2005) de expansão da fronteira agrícola e da civilização na floresta, se encontram. Restitui-se um feitiço poderoso das mitológicas capitalistas: o domínio dos assim chamados “vazios demográficos”. A Amazônia, na ilusão neodesenvolvimentista a que se ataram os governos progressistas da região baseados no “consenso das commodities” (SVAMPA, 2019), é reduzida a uma equação de recursos naturais, uma terra passiva, sem gente e ocupável pelo Estado e pelo mercado fundiário (DE LA CADENA, 2019). O espaço concebido pelos tecnocratas de plantão transfigurava a Amazônia em “metade São Bernardo,

metade Barretos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 252), mera morfologia abstrata e *aespacial* da inspiração neoextrativista e urbana do planejamento regional, uma versão americanista bem temperada de monoculturas, canteiros de obras, montanhas de minério de ferro, fábricas e hidrelétricas: *Belo Monte* de ilusões.

Como tragédia pouca é bobagem, o ex-capitão expulso do Exército, profeta de última hora do neoliberalismo autoritário, defensor da ditadura militar e de inúmeras conexões com as milícias cariocas, Jair Bolsonaro, eleito presidente em 2018, e seus asseclas estavam a postos para produzir a maior política anti-indígena da Nova República e executar ao longo da pandemia da COVID-19 um novo genocídio ameríndio distribuindo cloroquina, *Evangelho* e expansão de latifúndio e garimpo para os nativos.

Fato é que a imaginação sobre o fim dos tempos, mobilizada por demiurgos, seres e ações supranaturais, é pregressa às múltiplas situações de contato com os brancos, sejam eles invasores europeus, missionários, grileiros, militares, operadores da integração nacional e inter-étnica verde-e-amarelista, empresas transnacionais, keynesianos desenvolvimentistas ou etnocidas bolsonaristas. Todavia, se estabelecem novos contornos pós-expansão da empresa colonial operados por sujeitos com canetas ou baionetas que jamais se esquecem que a acumulação originária é *modus operandi* da reprodução total do capital. A profecia apocalíptica se constrói a partir da inversão, ou tradução especulativa de vários mitos, dentre os quais aqueles dos Yanomami são dos mais assertivos, na associação entre a queda do céu dos primeiros tempos (que originou a terra atual) à morte dos grandes xamãs ancestrais, quando seus espíritos auxiliares “órfãos”, enfurecidos pelo luto, retalharam o céu com suas armas sobrenaturais, até que ele cedeu sobre o próprio peso (ALBERT, 1993).

A impossibilidade de reprodução do presente etnográfico, patente nos múltiplos processos de continuidade de genocídio, esbulhos dos territórios, terror dos grandes projetos de desenvolvimento e hecatombes ambientais, torna cada vez mais iminente um retorno apocalíptico, uma nova queda do céu, um novo cataclisma. Esse anúncio de mais um novo tempo, aquele de um processo de destruição das condições materiais de existência do mundo inventado pelo “povo da mercadoria”, captura a

capacidade de imaginação pelo enfeitiçamento da mercadoria e do capital (VANZOLINI, 2018), que torna os brancos escravos dos objetos a partir de um poderoso encantamento que (n)os impede de fugir, de escapar desse regime totalitário, mesmo que (n)os cause tanto sofrimento (CALHEIROS, 2014).

Marx já nos lembrava n’*O capital* que a mercadoria é “uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e caprichos teológicos” e que quando a mercadoria irrompe “transforma-se em coisa sensível-suprassensível” (MARX, 2006, p. 67). Nos *Grundrisse*, ele narra o dinheiro como um fantasma, portador de uma magia de equivalência geral que transfigura o ouro em papel-moeda, assombração de perigosa perspectiva para aqueles submetidos à ontologia da mercadoria: virar dinheiro e gente ao mesmo tempo. Dinheiro e mercadorias são sempre mais do que aquilo que se vê e se manuseia, porque possuem um duplo (caráter): valor. Todavia, ressalta-se que não há uma homologia entre a posse de objetos materiais – mercadorias – e graus de pureza cultural, como se os ameríndios fossem ora “fósseis vivos”, ora “aculturados” por mediar a entrada de coisas dos brancos em suas cosmologias (HOWARD, 2002). A identidade étnica não é um mero subproduto do sistema capitalista, mas uma potencial flecha de crítica radical ao modo capitalista de produzir e de pensar.

Uma das maneiras de construir uma ontologia de mercadorias, parte das mitológicas capitalistas, é pensar nelas como um universo de mercadorias produzidas como “monstruosa” expressão da riqueza da sociedade capitalista, incluindo-se entre mercadorias o “trabalho” em sua “objetividade fantasmagórica” (MARX, 2006, p. 69) e “coisas produzidas com trabalho” (ALMEIDA, 2013). Capital, trabalho e terra são mediadores centrais de diferenciação entre perspectivas, posicionalidade social e de classe na sociedade do fetiche da mercadoria. A fantasmagoria do dinheiro é narrada na perspectiva Aikewara por Calheiros (2014, p. 193):

O dinheiro [*sawara'ra'u*, literalmente imagem-outra da onça, por conta da imagem na nota de cinquenta reais] (...) existe apenas para espalhar sua influência sobre a Ywyeté, sobre a humanidade. Diziam-me que é aquilo que “acompanha/leva” [*rupi*] o seu feitiço. E por esta razão não é bom manuseá-lo, não é bom estocá-lo em grande quantidade no ambiente em que se dorme, não é bom andar com ele por aí, pois seu “cheiro” atrai os “pistoleiros” (...).

Não se deve falar sobre ele, mas se for necessário, que seja feito em voz baixa e da forma mais breve possível. “Não é bom viver pelo dinheiro”, diziam, apesar de terem a ciência de que dependem dele para quase tudo nos dias de hoje (comer, se vestir e até mesmo se locomover).

O dinheiro como *imagem-outra da onça* retoma a questão da predação na Amazônia. Quando uma onça olha para outra, ela não vê um animal, ela vê uma pessoa. As onças se veem como humanas e nos veem como porcos, visto que nos atacam e comem, exatamente como os humanos fazem com os porcos (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). A predação do dinheiro não é apenas a predação real e visível, como aquela figurada pelas onças, que comem os humanos (VILAÇA, 2000), mas a predação simbólica que enfeitiça, devora e se humaniza. O “tigre da mercadoria”, predador perigoso retratado no canto dos Andoque da Amazônia colombiana, inverte o canibalismo ameríndio, para evidenciar o consumo, o desejo e o terror da mercadoria (MARTÍNEZ-PINZÓN e URIARTE, 2019) que se embrenha na selva com a chegada e a fixação dos *caucheros* na região do Putumayo. Os processos sociais de reprodução e expansão do capital parecem propriedade imanente da mercadoria em si (TAUSSIG, 2010). As coisas sem vida são vistas como animadas, pois são potencialmente feras substitutivas dos brancos nos mundos ameríndios. Onças e tigres encontram suas presas.

184

Entre os Aweti, do alto Xingu, Vanzolini (2018) ouviu diversos relatos de que os índios brigavam mais por causa das coisas de branco e que antes da chegada deles não havia tantos conflitos. Para os Aweti, todo conflito sério envolve algum tipo de feitiçaria, as mercadorias e o dinheiro complicam e confundem relações, produzindo outras disputas e relatos de feitiços.

Novo (2018) narra as mudanças na vida cotidiana e o aumento da quantidade de mercadorias disponíveis entre os Kalapalo do alto Xingu, incluindo enfeites “tradicionalistas” e industrializados (missangas, fios de algodão e guizos metálicos), e a disponibilidade de energia elétrica para os moradores da aldeia. Muitas casas passaram a dispor também de eletrodomésticos, celulares, bicicletas, motos e carros. As políticas de transferência de renda e combate à pobreza se disseminaram e aumentaram o fluxo dos povos alto-xinguanos para as cidades. As mudanças são o

resultado da aproximação em relação ao “mundo dos brancos” e do incremento do acesso ao dinheiro, todavia assevera que as mercadorias dificilmente podem ser analisadas apenas como uma resposta imediata às potenciais necessidades impostas ou, ao menos, exacerbadas pelas situações de contato (NOVO, 2018). E relata:

Em diversos momentos da pesquisa, conversando comigo, meus anfitriões se referiam a si mesmos como pobres e essa afirmação sempre me provocava alguma confusão. Quando questionados a esse respeito, meus interlocutores diziam que pobre é *jatsi*, “coitado”, “a pessoa que não tem algumas coisas, que fica com vontade de ter alguma coisa e não tem” (...) “a pessoa que não tem ninguém pra cuidar dela”. *Jatsi* também era a forma como eles se referiam aos seus ancestrais, por “não possuírem muitos enfeites” e aos indígenas alto-xinguanos que moram nas cidades, dizendo que estes ficam “pedindo trocadinho”, pois nunca teriam dinheiro suficiente para se manterem confortavelmente. Distintamente, portanto, da “pobreza” que o governo federal pretende combater por meio das políticas de transferência de renda, para os Kalapalo, ainda que haja alguma referência a dificuldades decorrentes da falta de dinheiro, esse conceito parece muito mais relacionado à ausência de relações adequadas entre as pessoas, à ausência – ou a corrupção – do parentesco. (NOVO, 2018, p. 35-36)

185

Os índios estariam por fim integrados e “iguais a nós”,⁷ ou à imensa maioria de nós: pobres. Essa seria a resposta rápida e, aparentemente verdadeira, desde a ontologia da mercadoria. Os índios estariam enfeitiçados pela monstruosidade das quinquilharias. Porém, as relações sociais não são acessórias ao sistema dos objetos, com a cosmologia ameríndia plenamente capturada e funcionalizada à paixão da mercadoria ou vítimas alienadas da predação do capital (VANZOLINI, 2018). Usar as mercadorias serve, por exemplo, para domesticação dos brancos “selvagens” e enigmáticos, e ao mesmo tempo para se apossar de algo dos seus poderes exóticos e ameaçadores, subvertendo o que os fetichizaria, tal como os Waiwai da região das Guianas (HOWARD, 2002). Novo (2018), interpretando a circulação das mercadorias nas aldeias kalapalo, afirma que estas se

⁷ Bolsonaro em suas fabulações racistas e etnocêntricas argumenta, tal e qual a mercadoria – digamos, uma mesa ou uma porta – que Marx descreve em sua perspectiva pensante n’*O capital*: “ela só mantém os pés no chão, mas se defronta de cabeça para baixo com todas as outras mercadorias e desenvolve em sua cabeça de madeira (...) cismas prodigiosas” (MARX, 2006, p. 67-68). Vejamos: em discurso na Assembleia Geral da ONU, em setembro de 2020, afirmou que “algumas pessoas, de dentro e de fora do Brasil, apoiadas em ONGs, teimam em tratar e manter nossos índios como verdadeiros homens das cavernas”. Em outros momentos (“e de cabeça para baixo”, certamente), afirma que os ameríndios são “pobres coitados” e sentencia: “nosso projeto para o índio é fazê-lo igual a nós”.

relacionam aos modos propriamente alto-xinguanos de compartilhamento e troca, motivados por uma lógica que envolve questões ligadas a sociocosmologia, tais como relações de parentesco, cuidados e a uma noção específica de bem viver, conforme se evidencia na citação anterior. As práticas socioespaciais indígenas não se reduzem, então, a uma tábula rasa, expostas ao texto inscrito pelos colonizadores sem qualquer autonomia ou ressignificação, ou mesmo envolvidas em uma decadência cultural e moral por terem sucumbido aos desejos de consumo que a lógica capitalista toma como motor da economia e catalisador da história (HOWARD, 2002). De fato, o aporte de mercadorias oculta um fetiche e um feitiço capitalista ainda mais poderoso – o capital como poder social e a propriedade capitalista da terra como fundação da desigualdade entre classes e povos – do que a posse de mercadoria em si:

186

A opção política dos últimos governos é a de transformar a questão da diferença e do direito à terra e à autodeterminação em um problema de desigualdade social. Neste âmbito, o problema se resolveria com políticas públicas de assistencialismo e combate à pobreza através da inclusão dos índios em programas sociais (Programa Bolsa Família, Auxílio Maternidade, Programa Luz para Todos, Programa Nacional de Habitação Rural) e sua consequente transformação em potenciais consumidores. (BONILHA; CAPIBERIBE, 2015, p. 30-31)

O objetivo é a passagem dos indígenas à sociedade do capital e a sua integração nas relações sociais de classe, com sua transformação em pobres urbanos, ou em “peões” (HORTA, 2017). O processo revela um projeto de aniquilação ameríndia, o mito capitalista originário da acumulação primitiva, com o fim do direito à terra e ao território dos povos indígenas (PRIETO, 2020). Os nativos são varridos para as cidades e para a economia de mercado (BONILHA; CAPIBERIBE, 2015) como força de trabalho ultra-precarizada. Krenak (2020, s/p) lança sua borduna certa:

Há muita brutalidade sendo dirigida às florestas, para tirar esse povo e colocá-los nesses espaços de controle e domínios em áreas urbanas (...). É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo, que tem uma capacidade de convencer e subornar.

O silenciamento operado pelos exterminadores de alteridades produz mundos segregados, nos quais a experiência não deve se acumular e a existência dos corpos ameríndios, portadores de pontos de vista sobre o mundo, sofrem insidiosas tentativas de suborno, captura e sujeição. Nas terras tradicionalmente ocupadas são reproduzidos o terror, as formas e espaços puros, funcionalizadas para o mundo da mercadoria e negociadas, expropriando os indígenas para as cidades, o mais valioso negócio dos brancos. A cidade produto do desenvolvimento do trabalho social sobre a base da produção de mercadoria, torna-se, também ela, produto mercantil potencial em toda sua extensão (CARLOS, 2011) e depósito dos despossuídos, superpopulação relativa e segregável. Viveiros de Castro (2017) argumenta sobre a necessidade de separação dos indígenas das relações com a terra e a produção do índio como “sem-terras” e “pobres urbanos”. Os processos incisivos de proletarização indígena articulam-se tanto à expulsão, ao confinamento, ao genocídio e às remoções forçadas, quanto à transformação da terra ameríndia em terra devoluta e propriedade privada capitalista. Assim,

187

Separar os índios (e todos os demais indígenas) de sua relação orgânica, política, social, vital com a terra e com suas comunidades que vivem da terra — essa separação sempre foi vista como condição necessária para transformar o índio em cidadão. Em cidadão pobre, naturalmente. Porque sem pobres não há capitalismo, o capitalismo precisa de pobres, como precisou (e ainda precisa) de escravos. Transformar o índio em pobre. Para isso, foi e é preciso antes de mais nada separá-lo de sua terra, da terra que o constitui como indígena. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 191)

Em suma, o céu dos tempos míticos já desabou e muitos mundos indígenas acabaram, tornando-se outros espaços, mediados por práticas sócio-espaciais novas, expressão concreta da especialidade ameríndia no devir, em transformar-se e em resistir. Na queda do céu de hoje, povos considerados extintos, mortos ou expropriados de suas terras e territórios ancestrais realizam ações de reafirmação territorial: retomando terras, expressando suas cosmologias rebeldes e reapropriando espaços, transformando-os em lugares, novas florestas sociais, onde outrora foram plantações de soja, rodovias, pastagem de gado e cidades. A morte, então, ocupa um lugar espacial, social e cosmopolítico fundamental para a criação de significado e

consciência, sobremaneira em sociedades nas quais a tortura – dos corpos e da terra – é um processo endêmico e a rotineirização da cultura do terror é um processo normativo para a instituição da política (TAUSSIG, 1987).

A profecia do realismo capitalista (FISHER, 2009) é evidente, em especial na Amazônia. Não é apenas o mundo branco, ocidental e capitalista que colapsa, há uma infinidade de mundos em dissolução, molecular ou estrutural, um extermínio da floresta social em curso respaldado por genocidas. O terror da solução final contemporânea dos povos indígenas restitui o ultimato ditatorial do Ministro do Interior Rangel Reis, em janeiro de 1976: “os índios não podem impedir a passagem do progresso [...] dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil” (CNV, 2014, p. 251). As ontologias ameríndias adiam a sentença dos autoritários, do passado e do presente. O fim dos mundos ameríndios já começou há muito tempo, desde a tragédia do primeiro contato que se reitera. Somente a crítica implacável às mitológicas capitalistas, este sistema feiticeiro de exploração do homem pelo homem e das florestas sociais, pode segurar o céu. A utopia da transformação do mundo da mercadoria pelos vastos mundos que negam o fetichismo da mercadoria é a virada espacial e ontológica radical e urgente contra o fim da história.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. “L’Or cannibale et la chute du ciel: une critique chamanique de l’économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)”. *L’Homme*, v. 33, n. 126/128, p. 349–378, 1993.

_____. “Cosmologias do contato no Norte-Amazônico.” In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. (orgs). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP, 2002, p. 9-24.

_____. “The Falling Sky: In lieu of a response”. *HAU*, v. 4, n. 2, p. 335-337, 2014.

ALMEIDA, Mauro. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@u*, v. 5, n. 1, 2013, p. 7-28.

BONILLA, Oiara; CAPIBERIBE, Artionka. “Isolados ou cadastrados: os índios na era desenvolvimentista”. *Revista DR*, n. 1, p. 28-33, 2015.

CALHEIROS, Orlando. *Aikewara: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CARLOS, Ana Fani. *A condição espacial*. São Paulo: Contexto, 2011.

DIAS JR., C. M.; MARRAS, Stelio. “Fala Kopenawa! Sem floresta não tem história”. *Mana*, v. 25, n. 1, p. 236-252, 2019 .

CERNICCHIARO, Ana Carolina. “Antropofagia e perspectivismo: a diferença canibal em ‘Meu tio o Iauaretê’”. *Landa*, v. 3, nº 1, p. 84-102, 2014.

CESARINO, Pedro. “Donos e Duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre Marubo”. *Revista de Antropologia*, 53, 1, p. 147-197, 2010.

_____. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.

_____. *Histórias indígenas dos tempos antigos*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Relatório Final. *Violações de direitos humanos dos povos indígenas*. Brasília, 2014, p. 203-264.

CUNHA, Manuela. Apresentação. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP, 2002, p. 7-8.

_____. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998 .

DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie/ISA, 2017.

DE FRANCESCO, Ana. *Terror e resistência no Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

DE LA CADENA, Marisol. “Natureza incomum: histórias do antrope-cego”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 95-117, 2018.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

FARIA, Camila. “A propriedade privada capitalista e as terras de Nhanderu”. In: CARLOS, A. F. *et al.* (orgs). *Geografia Urbana Crítica*. São Paulo: Contexto, 2018, p. 125-138.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2014.

FISHER, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester, UK: O Books, 2019.

FRANÇA, Braz. “Nós não éramos índios”. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000, p. 39-41.

GUAJAJARA, Sônia. “Hoje o índio não está só no mato.” Disponível em <https://bit.ly/2THOtYk>, 3:52 min a 4:27 min. Acesso em: 13 dez. 2021.

GOW, Peter. “‘Listen to me, listen to me, listen to me, listen to me . . .’ A brief commentary on *The Falling Sky* by Davi Kopenawa and Bruce Albert”. *HAU*, v. 4, n. 2, p. 301–309, 2014.

HORTA, Amanda. “Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana”. *Revista de Antropologia*, v. 60, n. 1, p. 216-241, 2017.

HOWARD, Catherine. “A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (orgs). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP, 2002, p. 25-60.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. “Descobrimos os brancos”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 15-21.

_____; _____. “Les ancêtres animaux”. In: ALBERT, Bruce; CHANDÈS, Hervé. (eds.). *Yanomami: l'esprit de la forêt*. Paris: Fondation Cartier/ Actes Sud, 2003, p. 67-87.

_____; _____. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KELLY LUCIANI, José. *Sobre a antimestiçagem*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016.

KRENAK, Aílton. “O eterno retorno do encontro”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 23-32.

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

_____. “É mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo”. *Periferia em Movimento*, 30 set. 2020. Disponível em: <

<http://periferiaemmovimento.com.br/krenakfimdomundo/> Acesso em: 05 jan. 2020.

LEFEBVRE, Henri. *La survie du capitalisme*. Paris: Anthropos, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LIMA, Tania. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996 .

_____; GOLDMAN, Marcio. “Prefácio”. In: CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Ubu, 2017, p. 9-21.

MAIZZA, Fabiana. *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2012.

MATOS, Olgária. “Memória e história”. *Revista SESC*, n. 6, out. 1992, p. 5-15.

MARTÍNEZ-PINZÓN, Felipe; URIARTE, Javier (orgs.). *Intimate Frontiers: A Literary Geography of the Amazon*. Liverpool: Liverpool University Press, 2019.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *A mercadoria*; Jorge Grespan traduz e comenta. São Paulo: Ática, 2006.

MORAES, Antonio. *Ideologias geográficas: espaço, cultura e política no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005.

191

NOVO, Mariana. “As políticas de transferência de renda e o desenvolvimento: o caso dos Kalapalo do Alto Xingu”. *Maloca*, n. 1, v. 1, p. 78 – 97, 2018.

OLIVEIRA, E. J. “Literaturas pós-etnográficas: uma leitura de *A queda do céu*”. *Brésil(s) – Sciences Humaines et Sociales*. n. 3, 2020.

PIERRI, Daniel. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani Mbya sobre a existência*. São Paulo: Elefante, 2018.

PRATT, Mary Louise. “Arts of contact zone”. *Profession*, p. 33-40, 1991.

PRIETO, Gustavo. “Nacional por usurpação: a grilagem de terras como fundamento da formação territorial brasileira”. In: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino (org.). *A grilagem de terras na formação territorial brasileira*. São Paulo: FFLCH-USP, 2020, p. 131-178.

RIVIÈRE, Peter. “A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas”. *Mana*, v. 7, n. 1, p. 31-53, 2001.

ROSA, João Guimarães *Estas Estórias*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1969.

SANTOS-GRANERO, Fernando. “The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America”. In: HILL, Jonathan; SANTOS-GRANERO, Fernando. *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language, Family and Culture in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002, p. 25-50.

SHIRATORI, Karin. “O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio Purus, AM)”. *Mana*, v. 25, n. 1, p. 159-188, 2019.

SVAMPA, Maristela. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*. Guadalajara: CALAS, 2019.

VALENTIM, Marco. “Xawara: capitalismo e pandemia desde A Queda do Céu”. *Tellus*, a. 21, n. 44, p. 255-276, jan./abr. 2021.

VANZOLINI, Marina. “O feitiço e a feitiçaria capitalista”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 324-337.

VILAÇA, Aparecida. “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, p. 56-72, 2000.

_____. *Paletó e eu: memórias de meu pai indígena*. São Paulo: Todavia, 2019.

_____. *Morte na floresta*. São Paulo: Todavia, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A história em outros tempos”. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000, p. 16-17.

_____. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. In: SZTUTMAN, Renato (org.). *Eduardo Viveiros de Castro – Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008, p. 226-259.

_____. “‘Transformação’ na antropologia, transformação da ‘antropologia’”. *Mana*, v. 18, n. 1, p. 151-171, 2012.

_____. “O recado da mata”. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 11-42.

_____. “Os Involuntários da Pátria”. *ARACÊ*, v. 4, n. 5, p. 187-193, 2017.

_____. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Ubu/N-1 Edições, 2018.

TAUSSIG, Michael. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

_____. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: UNESP, 2010.

_____. “Chapando com Benjamin e Burroughs.” *Ilha*, v. 21, n. 2, p. 193-207, 2019.

THATCHER, Margaret. “Interview for Sunday Times.” London, 1981 (May, 1st). Disponível em: <http://www.margareththatcher.org/document/104475>. Acesso em: 13 dez. 2021.

TIBLE, Jean. “Marx na floresta”. *Margem Esquerda*, v. 29, p. 34-43, 2017.

TURNER, Terence. "Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society". In: HILL, Jonathan. (org). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: Illinois University Press, 1988, p. 235-81.

Resumo: O presente artigo confronta as ontologias ameríndias com as mitológicas capitalistas para interpretar, a partir das narrativas amazônicas, a iminência de certo fim da história em relação com as escatologias indígenas. Especular com os povos ameríndios, desde sua alteridade radical constituída pela sua existência, tensiona o mundo da mercadoria e sugere uma virada espacial e ontológica do pensamento, visto que há uma floresta social em progressivo processo de destruição.

Palavras-chave: Amazônia, Ontologia, Espaço, Floresta, Cosmologia

Abstract: This article confronts Amerindian ontologies with capitalist mythologies to interpret, from the perspective of Amazonian narratives, the imminence of a particular end of history concerning indigenous eschatologies. Since their radical alterity is constituted by their existence, speculating with Amerindian peoples questions the world of merchandise and suggests a spatial and ontological turn of thought since there is a social forest which is undergoing a progressive process of destruction.

Keywords: Amazon, Ontology, Space, Forest, Cosmology