

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP
Faculdade de Ciências Sociais

Carolina de Alencar Monteiro Hipolito

**SENSÍVEL COMO RESISTÊNCIA:
xamanismo yanomami e novas perspectivas de futuro**

São Paulo
2023

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Carolina de Alencar Monteiro Hipolito

**SENSÍVEL COMO RESISTÊNCIA:
xamanismo yanomami e novas perspectivas de futuro**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como requisito básico para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais, sob a orientação da Professora Mariza Martins Furquim Werneck.

São Paulo

2023

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Hipolito , Carolina de Alencar Monteiro
Sensível como resistência: xamanismo yanomami e novas
perspectivas de futuro . / Carolina de Alencar
Monteiro Hipolito . -- São Paulo: [s.n.], 2023.
72p. il. ; 15 cm.

Orientador: Mariza Martins Furquim Werneck .
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) -- Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo, Graduação em
Ciências Sociais, 2023.

1. Sensibilidade . 2. Cosmovisão Yanomami . 3. Povos
Indígenas . 4. Bem-Viver. I. Werneck , Mariza Martins
Furquim . II. Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

CDD

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Lili, Profa. Dra. Eliane Gouveia, que sempre acreditou no meu tema de pesquisa e, com muito bom humor, esteve presente para diálogos e desabafos, fazendo com que o processo de pesquisa fluísse de forma tranquila. Agradeço também à Profa. Dra. Mariza Werneck por me acompanhar e orientar, não só no TCC, mas também na Iniciação Científica. Foram anos de muita troca e aprendizado nos quais me conectei, por sua influência, com autores como Davi Kopenawa e Hanna Limulja, que me introduziram à luta indígena e que foram essenciais para o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço à minha mãe, Cristina de Alencar, por ser minha maior companheira e sempre estar ao meu lado, sendo minha confidente e me incentivando, desde criança, a ser uma pessoa sensível e apaixonada por literatura.

Agradeço ao meu pai, José Hipólito, por criar todas as condições possíveis para que eu pudesse desenvolver meus estudos acadêmicos e por me encorajar, de forma constante, a seguir meus interesses e paixões.

Agradeço à minha amiga Dominique Portella pelo companheirismo e por toda a ajuda na elaboração desta pesquisa. Como você diz: Espero que nossas árvores dos sonhos continuem crescendo, aprofundando raízes, lado a lado, sempre.

Agradeço ao Renato Murad, por todo o apoio nesse processo e por ter, em tão pouco tempo, se tornado uma figura essencial em minha vida. Obrigada por ser um sonhador junto comigo.

Agradeço às minhas amigas Samara Ferreira e Gabriela Rangel, por compartilharem esses quatro anos de graduação ao meu lado, deixando o dia a dia na PUC-SP muito mais especial. Agradeço também à Alice Rosa e Carolina Badra por me mostrarem a importância do afeto e por serem amigas tão presentes e apoiadoras.

Agradeço ao meu professor de literatura do Ensino Médio, Luis Damasceno que, com sua sensibilidade e poesia, abriu caminhos para que eu pudesse experimentar, pela primeira vez, o olhar sensível para o mundo, plantando sementes que reverberam em mim até hoje.

Agradeço, por fim, à Comissão Pró-Índio de São Paulo, lugar onde estagiei e tive a oportunidade de trabalhar e ver de perto a importante luta pela causa indígena e quilombola.

“Vocês repetem muito que amam o que chamam de natureza. Se é mesmo o caso, parem de só discursar, defendam-na de verdade! [...] Vocês não veem dançar suas imagens e não ouvem seus cantos em seus sonhos. Os xamãs, ao contrário, sabem escutar sua angústia e elas lhes pedem para falar com vocês, para que a sua gente pare de comer a floresta.”

(Davi Kopenawa, 2015)

“Você é um sonhador? Não tenho visto muitos ultimamente. As coisas andam difíceis para os sonhadores. Dizem que o ato de sonhar está morto. Ninguém mais sonha. Não está morto, foi apenas esquecido, removido da nossa linguagem.”

(Filme Waking Life, 2001)

RESUMO

É indubitável que a destruição dos povos indígenas vem assolando a realidade brasileira desde os primórdios do país. Com um passado colonial e, posteriormente, com a intensificação do sistema monetário, a violência contra os povos indígenas e contra as suas concepções de natureza foi se expandindo de forma exponencial. Dando seguimento à iniciação científica que finalizei em 2022, orientada pela Profa. Dra. Mariza Martins Furquim Werneck, com o tema: *O lugar dos sonhos no xamanismo yanomami: uma interpretação de A Queda do Céu*, o presente trabalho de conclusão de curso visa se reconectar com uma forma diferente de se enxergar o mundo e trazer novas perspectivas de um futuro menos exploratório e individualizado por meio da cosmovisão yanomami e, especificamente, da natureza que nos cerca, de forma mais sensível, usando o aspecto da sensibilidade, do sonho, do xamanismo e do mito como alicerces para transformações sociais e individuais.

Ao se compreender o modelo ocidental exploratório, faz-se necessário recuperar uma sabedoria ancestral, neste caso, especificamente a cosmovisão yanomami, tendo como base principal os livros '*A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*' e '*O Espírito da Floresta*', de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Para que, com isso, se possa trazer, com urgência, a necessidade de nos reconhecermos enquanto parte integrante da natureza. Há de se retomar a potência dos sonhos – em seu sentido literal e simbólico - e usar, cada vez mais, a sensibilidade e as cosmologias indígenas, voltadas à coletividade e à unicidade, como forma de resistência, pois, citando Ailton Krenak em sua obra *Futuro Ancestral*: "Se há um futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral." (KRENAK, 2022, p.11)

Palavras-chave: sensibilidade; cosmovisão yanomami; povos indígenas; bem-viver

ABSTRACT

It is undeniable that the destruction of indigenous people has been plaguing the Brazilian reality since the beginnings of the country. With a colonial past and later, with the intensification of the monetary system, violence against indigenous people and their conceptions of nature has been expanding exponentially. Continuing the scientific research I completed in 2022, under the guidance of Mariza Martins Furquim Werneck, with the theme: The role of Dreams in Yanomami Shamanism: an interpretation of “The Falling Sky”, this present dissertation aims to reconnect with a different way of seeing the world and bring new perspectives of a less exploitative and individualized future, through the yanomami worldview and a gaze towards the world and, specifically, the surrounding nature; in a more sensitive manner, using aspects of sensitivity, dreams, shamanism and myth as foundations for social and individual transformations.

In understanding the exploitative western model, it becomes necessary to reclaim ancestral wisdom, in this case specifically the yanomami worldview, primarily based on the books *The Falling Sky* and *The Spirit of the Forest* by Davi Kopenawa and Bruce Albert. This is to present the need to urgently recognize ourselves as integral parts of nature. The potency of dreams – both in their literal and figurative sense – must be regained and increasingly utilize sensitivity and indigenous cosmologies focused on collectivity and uniqueness as forms of resistance, as Ailton Krenak puts it in his work *Ancestral Future*: “If there is a future to be considered, that future is ancestral.” (KRENAK,2022, p.11)

Keywords: sensitivity; yanomami worldview; indigenous people; bem viver (well-being).

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Espírito Xapiri - desenho feito por Davi Kopenawa.....	35
Figura 2 - Os Brancos - desenho feito por Davi Kopenawa.....	35
Figura 3 - Garimpeiros e o pai do ouro - desenho feito por Davi Kopenawa.....	43
Figura 4 - Xawara: a epidemia canibal - desenho feito por Davi Kopenawa....	43

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
CCPY	Comissão Pró-Yanomami
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICMBIO	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
OPAN	Operação Amazônia Nativa

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. NÃO HÁ SENTIDO SE NÃO FOR SENTINDO.....	14
2.1 O SENSÍVEL	15
2.2 A SOCIEDADE HEGEMÔNICA	19
2.3 O SONHO, O SENSÍVEL E O XAMÃ.....	24
3. SONHAR É UM ATO POLÍTICO: A COSMOVISÃO YANOMAMI	30
3.1 OS YANOMAMI	31
3.2 A QUEDA DO CÉU E OS SONHOS	36
3.2.1 Importância da substância ‘yãkoana’ para os sonhos dos xamãs	36
3.2.2 Crítica aos brancos e a sociedade ocidental	38
3.3 O PENSAMENTO ECOLÓGICO E A LUTA YANOMAMI: O ESPÍRITO DA FLORESTA	44
4. O FUTURO SÓ PODE SER ANCESTRAL	50
4.1 COMBATENDO O FANTASMA DO DESENVOLVIMENTO	51
4.2 O BEM VIVER – UMA OPORTUNIDADE PARA IMAGINAR NOVOS MUNDOS	54
4.3 REFLORESTANDO O IMAGINÁRIO	60
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
6. REFERÊNCIAS	68

1 INTRODUÇÃO

“Para que a gente escreve, se não é para juntar nossos pedacinhos? Desde que entramos na escola ou na igreja, a educação nos esquarteja: nos ensina a divorciar a alma do corpo e a razão do coração.”

(GALEANO, 1989)

Este trabalho de conclusão de curso, extensão da iniciação científica que finalizei em 2022¹, tem como principal orientação metodológica o diálogo com diferentes abordagens teóricas, estabelecendo uma conexão com temáticas complementares, passíveis de ricas reflexões, que são, porém, pouco difundidas dentro do estudo da antropologia brasileira. Foi desenvolvido, no capítulo 1, uma análise da questão do sensível como metodologia de estudo, ressaltando-se a importância de uma integração com a sensibilidade nas pesquisas de ciências sociais, pois, apesar da experiência sensorial ocupar um papel primordial na existência humana, ela permanece pouco explorada. Além disso, construí neste capítulo um panorama geral sobre os moldes da teoria desenvolvimentista, exploratória e hiper racional na qual a sociedade contemporânea ocidental foi estruturada, distanciando-se de outros modelos de comunidade em que a sensibilidade prevalece. Por fim, como contraponto a isto, desenvolvi uma reflexão sobre a figura do xamã e a conexão que o xamanismo estabelece com o sensível, por meio de relações com o mundo onírico. Após estas colocações, no capítulo 2 entra-se no estudo sobre o povo yanomami e suas concepções de sonhos, mitos, espíritos e natureza, mediante, principalmente, os escritos do xamã yanomami Davi Kopenawa. Desenvolve-se uma reflexão de como os yanomami se relacionam com a vida sensível para que, a partir desta base bem definida, abra-se um espaço para, no capítulo 3, pensar em novas perspectivas de

¹ Iniciação científica, finalizada em 2022, com o tema: ‘O lugar dos sonhos no xamanismo yanomami: uma interpretação de A Queda do Céu’ na qual foram analisadas diversas questões com a temática da sensibilidade onírica e o xamanismo, utilizando como referencial bibliográfico primordial o primeiro livro da parceria de Davi Kopenawa e Bruce Albert, publicado em 2010, ‘A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami’

futuro, que não contemplem um formato extrativista e exploratório de recursos naturais e ambientais. Usando como base a obra *‘O Bem Viver’*, de Alberto Acosta, sugere-se que se incorpore na nossa experiência, a visão ancestral e de conectividade dos povos originários e seus ideais de aproximação da natureza.

A indagação central que norteou todo o desenvolvimento da pesquisa é, justamente, o uso de aparatos do sensível e da cosmologia indígena yanomami como resistência ao cenário social, político, econômico e cultural da sociedade dominante. Propõe-se demonstrar a necessidade de se conhecer o povo yanomami, não apenas por seu admirável histórico de luta, mas compreender, também, que para além de uma violência física, o povo yanomami passa, constantemente, por uma violência e violação no campo simbólico, no campo do imaginário, da cosmovisão. Desta forma, estudar os sonhos, os mitos e o xamanismo yanomami, é se reconectar com o poder da sensibilidade cultural deste povo, que vem se tornando um símbolo ativo de resistência aos moldes colonizatórios. Assim sendo, ao estabelecer uma mudança na forma de se compreender o imaginário e o sensível, abre-se espaço para trazer outras perspectivas sociais, que não sigam a linha de extermínio hegemônico e colapso ambiental que se percebe na contemporaneidade.

Busca-se elaborar um exercício metodológico de se pensar novas epistemologias decoloniais, por meio de uma base bibliográfica diversa que contemple, tanto autores ocidentais quanto autores não ocidentais, tendo em vista que, para compreender a causa indígena, apenas a filosofia ocidental não é o bastante. Reitera-se que, ao se tratar de povos marginalizados, que sofrem há séculos com o processo colonizatório, inclusive no que tange o saber, existem diferenças estruturais em desenvolver um estudo sobre povos originários sendo um indigenista, ou seja, um não indígena que luta em prol da questão indígena, e ser uma pessoa indígena pensando as mesmas questões.

Como sustentação para esta reflexão introdutória, o texto do autor beninense Paulin J. Hountondji: *‘Conhecimentos de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos’* apesar de estruturar suas análises sobre questões africanas, muito pode ser utilizado para se pensar em estudos indígenas. Para o autor, “[...] o estudo da África, tal como desenvolvido até hoje por uma longa tradição intelectual, faz parte de um projeto abrangente de acumulação do conhecimento iniciado e controlado pelo ocidente.” (HOUNTONDJI, 2008, p.149).

Portanto, demonstra-se que, por séculos, o conhecimento e os saberes das sociedades colonizadas foram capitalizados e analisados a partir de um quadro estritamente baseado na lógica ocidental, feito por pensadores ocidentais. O que o autor assegura, então, é a necessidade de uma ‘tradição autônoma’ da sociedade africana – ou das sociedades indígenas, neste caso – e um lugar de independência, demarcando as diferenças entre analisar uma sociedade da qual não se faz parte e de outra, da qual se faz parte. Manifesto que o meu lugar, enquanto pesquisadora não indígena, é o de confluir e pensar em novas perspectivas de futuro que se afastem do modelo hegemônico vigente de forma compartilhada, buscando estudar e dialogar com a autonomia que já existe entre autores indígenas. Há a necessidade de se distinguir que o pensamento indigenista trará questionamentos muito diferentes do pensamento indígena, feito por indígenas. A ideia é, justamente, pensar de forma conjunta, utilizando uma gama de recursos bibliográficos, com a finalidade de trazer um aprofundamento de novas epistemologias e, assim, gerar mudanças concretas no formato sociocultural dominante.

A crítica a um modelo de etnografia ocidental ultrapassado, demonstrado por Hountondji, se desenvolve no que tange à crença de que todas as sociedades que saem do pensamento estrutural hegemônico pensam de forma igual e que há uma unanimidade na esfera do pensamento. Tal fato é o que o autor denomina de ‘ilusão unânime’, ou seja, a ideia equivocada de que existe uma conformidade estruturante no pensamento de sociedades que estão em um local de marginalização. Pensar em uma antropologia moderna, que se afaste destes parâmetros, é compreender, atentando-se à questão indígena, por exemplo, que existem hoje no Brasil mais de 260 diferentes povos indígenas e mais de 150 línguas faladas², cada um com suas próprias especificidades e vivências. As múltiplas cosmovisões indígenas devem ser tratadas enquanto visões de mundo vivas, que se movimentam e se desenvolvem no momento presente. Há de se tirar, de uma vez por todas, a ideia antiga de etnografias antropológicas ocidentais que tratam as sociedades não ocidentais, que diferem de um *status quo* hegemônico e que se nutrem de outros formatos de espiritualidade, baseados em uma metafísica de ancestralidade, como “sociedades primitivas” ou

² Disponível em: <https://bit.ly/3SfvOTo>

menos desenvolvidas, como visto por muitos anos dentro da tradição das ciências sociais, e em especial na antropológica.

Nas palavras de Hountondji: “[...] a nossa atividade científica é extravertida, ou seja, orientada para o exterior, destinada a ir ao encontro das necessidades teóricas dos nossos parceiros ocidentais [...]” (HOUNTONDJI, 2008, p.157). Transportando esta reflexão baseada nos estudos africanos para a questão indígena, percebe-se que o que foi desenvolvido, por muitos anos, foi uma discussão vertical, ou seja, o olhar ocidental como modelo base e estrutural de pensamento. Tudo aquilo que se distinguia deste olhar estritamente lógico-racional, era visto como matéria de crenças pouco confiáveis, baseadas em uma irracionalidade. Portanto, torna-se necessário, pensando na antropologia contemporânea, se desfazer destas ideias ultrapassadas e firmar um local de discussões e reflexões horizontais, abrindo um espaço para o pensamento e a filosofia não dominante e estabelecendo diálogos de forma conectiva, que enriqueçam o debate.

2 NÃO HÁ SENTIDO SE NÃO FOR SENTINDO

“O mundo quer ser visto: antes que houvesse olhos para ver, o olho da água, o grande olho das águas tranquilas olhava as flores que se abriam.”

(BACHELARD, 1985)

É indubitável a desconexão que existe na sociedade hegemônica ocidentalizada entre o pensamento sensível e o pensamento lógico racional. Ambos, apesar de muito relevantes, ganharam pesos diferentes ao longo da história. Conforme a filosofia do ocidente foi marcando território e ganhando espaço para se desenvolver, o lugar dos sentidos e do sensível foi se perdendo, colocado em segundo plano, em uma condição de não confiabilidade. O que foi necessário para a época histórica e causou uma importante revolução no que tange os saberes científicos, hoje se encontra em um estado diferente, de reformulação deste pensamento, uma vez que os aparatos do sensível são fundamentais para a existência e experiência humana.

Sendo assim, o presente capítulo trará reflexões sobre três especificidades dentro deste tópico. A primeira é o desenvolvimento de análises com a temática do sensível, demonstrando qual a relevância de se pensar a sensibilidade e o uso dos sentidos na contemporaneidade e trazendo a importância destes aparatos enquanto método de análise sociocultural. A segunda especificidade do capítulo, trata-se de analisar, brevemente, como se estabelece o pensamento hegemônico, isto é, como funciona a sociedade contemporânea ocidental, que tem como premissa dominante a produtividade e a individualização e, sendo assim, o lado racional, crítico e lógico é exacerbado em detrimento do sensível. Por fim, a última especificidade consiste em compreender o momento onírico, dos sonhos, como uma das circunstâncias de maior conectividade com os aparatos do sensível e conectar com a figura dos xamãs, que são conhecidos por estabelecer um íntimo contato com estas temáticas.

2.1 O Sensível

Qual a importância da sensibilidade? Para que precisamos dela? O que desenvolver o olhar sensível pode trazer, dentro de um contexto social hegemônico ocidental que se afasta, progressivamente, dos aparatos do sensível? Emanuele Coccia, em sua obra *‘A vida sensível’*, de 2010, abarca a ideia de que vivemos justamente porque conseguimos ver, sentir, ouvir, saborear o mundo que nos cerca e que a influência do sensível em nossa vida é enorme, embora permaneça pouco explorada. Há uma constante e perpétua ação dos sentidos, intrínseca aos seres humanos. Emanuele apresenta essa relação que os humanos têm com o sensível, de forma a não se distanciar do resto dos animais: muito pelo contrário, na realidade, ele busca um maior aprofundamento na animalidade. Citando o autor:

A humanidade não é o Outro da animalidade ou do biológico, mas o animal absoluto, a vida absolutamente sensível. Nenhum dos traços que caracterizam a vida humana está ausente na vida sensível dos outros animais: a distância é sempre e tão somente relativa ao grau e não à natureza. O homem se tornou o homem através do sensível: a vida se abriu à influência do sensível a ponto do homem poder se constituir como tal apenas quando se tornou, diante de si mesmo, nada mais do que uma imagem. (COCCIA, 2010, p.59)

Edgar Morin, seguindo a mesma linha de raciocínio, aborda, em seu livro publicado originalmente em 1997, *‘Amor, Poesia, Sabedoria’*, o que há de mais humano em cada indivíduo, aquilo que denomina de estado poético. Este estado de existência pode ser ativado e produzido por meio do canto, da dança, do poema ou de qualquer manifestação artística ou ritualística possível.³ Assim, o autor encaminha a figura do *homo demens*, a parte do ser humano que manifesta, ao mesmo tempo que o lado mais afetivo, emocional, apaixonado e imaginativo, o lado da criação, da invenção, da poesia e da arte, das manifestações do sensível em sua maior forma. Também é o lado que, em desequilíbrio, gera a parte da loucura e da cegueira. Há de se elaborar, então, um equilíbrio e a percepção dos indivíduos como seres dotados tanto de razão, quanto de desrazão, as duas partes sendo essenciais para o

³ Para exemplificar, Morin (1997) evoca Fernando Pessoa, que dizia que dentro de cada indivíduo existem dois seres. O primeiro é o ser poético, verdadeiro, aquele que nos acompanha desde o nascimento até os últimos momentos da vida e que é onde o sonho e o não racional se instalam. Já o segundo é o ser que se cria ao longo da vida, um ser das aparências, dos gestos, do superficial, que aos poucos, se deixarmos, vai minando o primeiro ser.

desenvolvimento do ser. Cria-se a noção de que é preciso dividir o ser humano em dois corpos, aquele que vemos e aquele que não vemos ⁴, compreendendo o corpo físico enquanto uma parte, mas não como o todo; e desenvolvendo, portanto, a existência dos sentidos e do sensível como partes que ultrapassam a existência apenas daquilo que se é visível. Para exemplificar, ao se ouvir alguma coisa, o ouvido é uma parte, a audição é outra e o entendimento do que se foi escutado é outra diferente.

Desta maneira, o contato com o sensível, o ser uma pessoa conectada com os aparatos da sensibilidade, faz com que o indivíduo viva em uma espécie de ‘corpo ulterior’, como diz Coccia (2010), no qual o ser não é algo separável e sim, ele mesmo, conectado com as partes de seu ser, “É como se a experiência fosse ela mesma um corpo, um corpo sensível cujo lugar está para além de nós e dos objetos [...]” (COCCIA, 2010, p.67). Há de se compreender a noção de tornar-se sensível, de que o sensível é algo que pode ser desenvolvido e que não basta apenas interagir com um objeto ou algo exterior ao sujeito para que se produza uma vivência sensível perante o mundo. Nas palavras de Gaston Bachelard, na obra ‘*O Direito de Sonhar*’:

Não basta contemplar um tanque de água para compreender a absoluta maternidade de água, para sentir que a água é um elemento vital, o meio primitivo de toda a vida. Quantos pintores carentes da sensibilidade especial requerida para os mistérios da água endurecem a líquida lâmina e fazem, como diz Baudelaire, “nadar patos na pedra”. É preciso sonhar muito para se compreender uma água tranquila. (BACHELARD, 1986, p.62)

Os seres humanos vivem, constantemente e de forma inerente, sob uma influência do sensível e dos sentidos, sendo em estado de vigília ou, visceralmente, ao dormir, nas experiências oníricas. Porém, a sociedade hegemônica ocidental foi esvaindo-se do contato com a sensibilidade e se distanciando desta conectividade com o sensível, especialmente quando se diz respeito ao pensamento científico. O que Bachelard e outros autores que usam o sensível como metodologia de análise social, como Baudelaire, Nietzsche e Walter Benjamin abordam é, justamente, a importância de se desenvolver uma abertura a viver a sensibilidade e praticar o olhar para as minúcias do meio exterior, para o inconsciente e para aquilo que geralmente

⁴ Em ‘*A Vida Sensível*’, Coccia (2010) rememora Paracelso, um dos primeiros cientistas, que causou uma revolução médica em sua época renascentista. Ele trazia já uma ideia inicial daquilo que foi, posteriormente, pensado e desenvolvido, em outros formatos, por Edgar Morin e Fernando Pessoa, a noção de que é preciso dividir o ser humano em dois corpos.

é ocultado ou menosprezado e, desta maneira, construir uma união entre a razão e a desrazão. Cria-se um entendimento que o meio externo, o que é concreto, pode se tornar um fenômeno, dependendo da perspectiva de análise do próprio indivíduo. No caso apontado no trecho acima, de Gaston Bachelard, a água pode ser vista apenas como água, em sua concretude lógico-racional, ou pode ser vista como aspecto de maior conexão com os próprios sentidos e representações simbólicas, tudo depende da perspectiva individual do observador. Desta forma, quando ele coloca a ideia de que “É preciso sonhar muito para se compreender uma água tranquila”, ele evoca exatamente a noção de se tornar sensível, de que a sensibilidade é passível de aprofundamento. Tornando-se sensível, a experiência do que é real, o estado de vigília, se torna da mesma natureza dos sonhos ao dormir. Citando Coccia: “O sensível – a existência das formas nos meios, derivada diretamente dos objetos ou produzida pelos sujeitos – é a realidade da experiência em uma forma não psicológica e não objetiva.” (COCCIA, 2010, p.51).

Sendo assim, em mundo majoritariamente lógico-racional, como as sociedades dominantes, que se afastaram dos processos de sensibilidade, os indivíduos se desconectaram dessa perspectiva. Parte da filosofia ocidental, deslumbrada pela necessidade de compreender a mente a qualquer custo, procurou nela, na lógica mental, todas as respostas para os questionamentos existenciais. Tal fato trouxe importantes realizações para o mundo ocidental – especialmente no que se diz respeito aos desdobramentos científicos racionais - mas, por outro lado, conseqüentemente se afastou dos aparatos do sensível, uma vez que na história ocidental pensar sempre significou se afastar dos sentidos, diferentemente de sociedades tradicionais, por exemplo, como diversos povos originários que vivem cosmovisões muito mais interligadas com a sensibilidade e conectividade plural. Há, assim, compreendendo o cenário atual, de se ressignificar o conhecimento sensível em um mundo dominado pelo extremo oposto, inclusive dentro dos estudos antropológicos e das ciências sociais, para que o inteligível e o sensível se desenvolvam de forma mútua e complementar.

Retomando o pensamento de Claude Lévi-Strauss, em *‘Mito e Significado’*, publicado em 1978, na história da filosofia ocidental, em nomes como René Descartes, Francis Bacon e Isaac Newton, o processo que se desenrolou foi o de afastamento dos sentidos e uma afirmação contra o pensamento místico e mítico, em

nome de um pensamento intelectual científico. Exemplificado na célebre frase de Descartes (1637) : ‘penso, logo existo’ (*cogito, ergo sum*), criou-se uma ideia de que o mundo sensorial, do sentir, seria equivalente a um mundo ilusório, pouco confiável, enquanto o mundo real, o mundo das propriedades matemáticas, só poderia ser compreendido de forma intelectual, por intermédio do pensamento lógico-racional. Para Lévi-Strauss, este movimento de cisão foi importante para a época e, graças a esta fragmentação, “[...] o pensamento científico encontrou condições para se auto constituir.” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p.11). Porém, faz-se necessário buscar hoje, na ciência contemporânea, caminhos de superação desta partição, por meio de pontos de intermédio entre a mente e a experiência sensível, como proposto e desenvolvido por Lévi-Strauss. Para o antropólogo, o pensamento científico pode acabar se desenvolvendo de forma reducionista, ou seja, uma redução de fenômenos extremamente complexos em algo simples, sendo resumido apenas a processos físico-químicos, por exemplo, dando explicações parciais. Citando o autor, a forma de se tratar tal questão é:

Quando somos confrontados com fenômenos demasiado complexos para serem reduzidos a fenômenos de ordem inferior, só os podemos abordar estudando as suas relações internas, isto é, tentando compreender que tipo de sistema original formam no seu conjunto. Isto é precisamente o que tentamos fazer na Linguística, na Antropologia e em muitos outros campos. (LÉVI-STRAUSS,1978, p.15)

Há, portanto, um divórcio, uma cisão, com a necessidade de ser superada, entre o pensamento científico e os aparatos baseados na sensibilidade e nas simbologias do sensível. Necessita-se de um desenvolvimento da ciência moderna para romper com uma linha estritamente tradicional, ultra racional, para perceber a ideia do sensível e, inclusive, de outras cosmovisões, para a ampliação do leque de prosseguimento do conhecimento.

2.2 A Sociedade Hegemônica

Como foi citado brevemente na parte 2.1, na sociedade contemporânea ocidental, que tem como premissa dominante maximizar e produzir ao extremo, o lado racional, crítico e lógico é exacerbado, havendo um controle desarmônico do *homo demens*⁵. Busca-se então, com base nisso, desenvolver uma breve análise da sociedade hegemônica e da filosofia ocidental, para que assim, seja passível, nos capítulos subsequentes, de se demonstrar contrapontos, outras formas de existência e compreensão, com visões de mundo que se afastam e criticam estas circunstâncias.

Inicia-se a análise com um texto de uma conferência de 1904, mas que muito reflete o momento presente, '*As grandes cidades e a vida do Espírito*', de Georg Simmel. O autor oferece um panorama do que estava se tornando o maior reflexo do sistema monetário capitalista, as cidades grandes ascendentes de seu tempo. As metrópoles demonstram os maiores aspectos da sociedade hegemônica e do pensamento ocidental, voltados à individualização, competitividade e afastamento do senso de coletividade e pertencimento, apesar do conglomerado de indivíduos. O que Simmel buscou refletir foi, justamente, sobre como as pessoas se relacionam e se influenciam dentro dos espaços da cidade grande e como tal fato atinge, não só a vida social, mas também a vida mental, a vida do espírito dos indivíduos. Cada vez mais, dentro dos parâmetros da sociedade nos moldes ocidentais, tem-se observado estados de frieza, apatia, naturalização e a intensificação do que o autor denomina de *vida nervosa*, tudo isso como condições psicológicas necessárias para a sobrevivência inserida neste *status quo*. Dentro dos espaços da cidade grande, com um ritmo acelerado de existência, a vida anímica, ou seja, o espírito, ou a vida imaterial do indivíduo, onde se desenvolve os aparatos do sensível e dos sentidos, se torna de caráter estritamente intelectualista, ultra racional e superficial. O sujeito, inevitavelmente, cria aparatos sociais e psicológicos para se proteger de uma vivência envolta de intensa individualidade, aceleração frenética e naturalização de situações de miséria. Psicologicamente, portanto, o indivíduo, ao se afastar da vida sensível, encontra um lugar de conformação e conforto dentro do espaço da cidade, de entendimento intelectual em detrimento dos sentidos. Citando o autor:

⁵ Ver '*O Enigma do Homem: Para uma nova antropologia*', Edgar Morin (1975)

Assim, o tipo do habitante da cidade grande, que naturalmente é envolto em milhares de modificações individuais, cria um órgão protetor contra o desenraizamento com o qual as correntes e discrepâncias de seu meio exterior o ameaçam: ele reage não com o ânimo, mas sobretudo com o entendimento, para o que a intensificação da consciência, criada pela mesma causa, propicia a prerrogativa anímica. Com isso, a reação àqueles fenômenos é deslocada para o órgão psíquico menos sensível, que está o mais distante possível das profundezas da personalidade. (SIMMEL, 1904)

O espírito do ser moderno vem se tornando, cada vez mais, de acordo com Simmel, um espírito contábil e lógico. Isso se dá especialmente pela inserção dos indivíduos no princípio monetário, princípio este que não tem lugar para fenômenos da individualidade do sensível. Dentro deste modelo de vida, no qual o dinheiro é o grande valor de troca homogeneizada entre as pessoas, o que se leva em consideração é a capacidade ou utilidade objetiva de um indivíduo para com o outro, o trabalho objetivo que pode ser oferecido e, sendo assim, conseqüentemente, a subjetividade é pouco – ou quase nada – explorada dentro da economia monetária. A cidade, portanto, dentro deste contexto, esquematiza a vida de uma maneira na qual o sujeito se vê em uma condição de necessidade de criação de formatos de defesa, uma barreira de proteção, fazendo com que se torne cada vez mais distante da realidade, mais apático e menos sensível ao mundo, tanto interior, quanto exterior. Qualquer sinal de irracionalidade, impulsos ou desrazão, é logo aniquilado.

Tem-se, então, a figura clássica das grandes metrópoles, o indivíduo *blasé*, aquele que, perante uma série de múltiplos estímulos, se torna indiferente ou insensível a eles, incapaz de formar uma posição que não seja apática, distante e fria. Existe uma neutralidade diante da experiência humana e do contato com o outro e uma disposição psicológica que demonstra perfeitamente o meio exterior em que este indivíduo está imerso, um “[...] reflexo subjetivo fiel da economia monetária completamente difusa.” (SIMMEL, 1904). Ao ocorrer um estímulo no ápice da atuação nervosa dos indivíduos, percebe-se um processo de afastamento da vida anímica como formato de autopreservação e sobrevivência, mediante a um bombardeio de informações, tarefas, necessidades e estímulos sensoriais.

Com base nas reflexões de Georg Simmel, abre-se a análise que a vida sociocultural moderna ocidental, tem como uma das suas principais características a “[...] preponderância daquilo que se pode denominar espírito objetivo sobre o espírito subjetivo [...]” (SIMMEL, 1904). Desta forma, a objetividade, ou seja, tudo aquilo que

está na esfera do pensamento intelectual, ganha espaço e se expande em uma força coerciva perante os indivíduos. Cria-se, assim, uma organização interior esquemática na qual as pessoas devem se comportar de determinada forma para que, desta maneira, sobrevivam à engrenagem psicológica e social do meio exterior. A antipatia, o distanciamento e a displicência se tornam meros escudos de proteção, de autoconservação diante do cenário de socialização dentro destes espaços. Nas palavras de Simmel:

Decerto é apenas o reverso dessa liberdade se, sob certas circunstâncias, em nenhum lugar alguém se sente tão solitário e abandonado como precisamente na multidão da cidade grande; pois aqui, como sempre, não é de modo algum necessário que a liberdade do ser humano se reflita em sua vida sentimental como um sentir-se bem. (SIMMEL, 1904)

Seguindo esta mesma linha de raciocínio proposta por Georg Simmel, o autor sul-coreano Byung-Chul Han, anos depois, no ano de 2010, em seu livro '*Sociedade do Cansaço*', demonstra como os aspectos sociais vividos na época de Simmel se desdobraram até atingir o momento do que chama de *violência neuronal*. Para Han, cada época é marcada por algum tipo de enfermidade a nível social, sendo a atual, do século XXI, a dos adoecimentos neuronais, os quais se refletem em quadros como depressão, ansiedade e outros. Desenvolve-se, neste modelo de vida contemporânea, uma dialética violenta da positividade, a qual resulta em excessos: super comunicação, super desempenho e superprodução. A violência neuronal, nas palavras do autor: "[...] escapa a toda ótica imunológica, pois não tem negatividade. A violência da positividade não é privativa, mas saturante; não excludente, mas exaustiva. Por isso é inacessível a uma percepção direta." (HAN, 2010, p.20). A positivação do mundo, que cria estes sujeitos do desempenho e da produtividade, desenvolve novos formatos de violência e está muito bem inserida no inconsciente coletivo e social dos indivíduos que vivem a sociedade hegemônica, tornando-se, assim, uma violência sistêmica, algo intrínseco aos formatos de sociabilidade ocidental, nos parâmetros monetários.

Portanto, o que antes era um formato de capitalismo desenvolvido em uma sociedade baseada na disciplina e coerção, em uma negatividade da proibição e obediência, se transmutou em um ideal meritocrático, com a falsa sensação de indivíduos que tudo podem, desde que se empenhem bastante para tal. Um espaço

anteriormente de proibição, se transformou em motivações ao extremo, criando sujeitos fragmentados com a quantidade de informação que recebem. Contudo, o que se torna mais complexo é que, inevitavelmente, os indivíduos do desempenho continuam disciplinados, a diferença é que não existe mais uma instância de dominação de cerceamento de liberdade tão explícita como antes, e sim uma situação na qual a liberdade e a coerção andam juntas, criando formatos de auto exploração para a sobrevivência e o desenvolvimento dentro do *status quo* hegemônico.

Há um excesso de estímulos, uma fragmentação social, uma destruição da atenção, individualização exacerbada e carência de vínculos, que geram a constante sensação de fracasso, levando a diversos tipos de adoecimentos físicos e psicológicos. Tem-se a imagem, assim, de um ser humano completamente fracionado, sem espaço para desenvolver os aparatos da sensibilidade e uma vida anímica subjetiva, pois se encontra bombardeado de imposições, vivendo apenas fragmentos da realidade, um recorte da atenção para vários lugares diferentes, sem realmente estar inserido, com os sentidos, na realidade. Apesar de esta ser uma nova faceta do sistema capitalista, suas raízes continuam as mesmas, com a degradação do indivíduo em prol do trabalho e das necessidades financeiras, fazendo com que se crie um estado de renúncia da própria individualidade. Assim sendo, a sociedade do desempenho, baseada na ideia de positividade, apesar de aparentar, não traz consigo ideais de liberdade, ela apenas usa uma máscara de sociedade livre, gerando novos formatos de coerções.

O que Byung-Chul Han apresenta, diante deste cenário caótico dos formatos sociais modernos e hegemônicos, é um retorno ao pensamento de Friedrich Nietzsche e a *vita contemplativa*, a ideia de reaprender a ler, a pensar e a escrever, ou melhor, “A meta desse aprendizado seria, segundo Nietzsche, a “cultura distinta” [...] significa ‘habituar o olho ao descanso, à paciência, ao deixar-aproximar-se-de-si’, isto é, capacitar o olho a uma atenção profunda e contemplativa, a um olhar demorado e lento.” (HAN, 2010, p.51). Ao analisar todo o contexto ocidental dominante, baseado em aspectos da lucratividade e da objetividade, percebe-se, novamente, a

desconexão, a ruptura que foi se desenvolvendo, progressivamente, entre o inteligível e o sensível.⁶

Retoma-se Edgar Morin, em *'Amor, Poesia, Sabedoria'*, que, em sua reflexão, traz a percepção de que o estado poético - como chama as manifestações do sentir - é um estado do ser que vem de um lugar de exaltação dos sentidos e que, exatamente, se não for dada vazão para os aparatos da sensibilidade, o mal-estar, o estado prosaico e as doenças neuronais que afligem o cotidiano, vão acabar consumindo os indivíduos por completo, ocorrendo assim, uma perda cada vez mais significativa de sentido da existência. Indubitavelmente, se faz necessário estar atento às questões prosaicas cotidianas da vida e não deixar se tornar isento do mundo à volta, mas compreendendo a importância de dar vazão ao tornar-se sensível, como diz o autor: "Devemos fazer tudo para desenvolver nossa racionalidade, mas é em seu próprio desenvolvimento que a racionalidade reconhece os limites da razão, e efetua o diálogo com o irracionalizável." (MORIN,1997, p.10). Ou seja, em uma sociedade que foi construída em moldes ultra racionais, necessita-se conhecer os limites do pensamento racional, compreendendo que existem aspectos da existência que são incompreensíveis.

Na sociedade contemporânea neoliberal, diferentemente de muitas sociedades indígenas e tradicionais, que têm um maior entrelaçamento entre poesia e prosa, aqui operou-se uma forma de cisão e uma disjunção entre o estado poético e o estado prosaico, sendo os sentidos e o viés sensível, e tudo que eles representam, vistos como irrelevantes ou menos importantes perante as demandas de produção constante e uma cultura cientificista e puramente técnica. Citando o fundador da psicologia analítica Carl Jung, em seu livro *'Sonhos'*:

Nada nos autoriza a conceber a vida, em geral, sob um ponto de vista exclusivista, arbitrário e materialista, que nunca será provado. Tampouco temos o direito de reduzir a psique a um mero processo cerebral, sem contar com o fato de que todas as tentativas em tal sentido são absurdas em si mesmas e resultaram sempre em absurdos todas as vezes que foram empreendidas. O fenômeno psíquico deve ser considerado, pelo contrário, em seus aspectos psíquicos e não como um processo orgânico e celular. Por mais que se proteste contra as "fantasias metafísicas", quando alguém procura interpretar os processos celulares em sentido vitalista, não se

⁶ À vista disso, percebe-se um retorno ao pensamento de Emanuele Coccia e Gaston Bachelard (subcapítulo 1.1) e suas respectivas reflexões perante a ideia de tornar-se sensível e desenvolver um local de contemplação com base nos sentidos, inclusive como forma de resistir a este cenário pós-moderno, citado anteriormente.

identifica nenhuma incoerência no fato de se classificar de "científica" a hipótese física, embora esta seja tão fantasiosa quanto a primeira. Mas tal hipótese possui a vantagem de se harmonizar com o preconceito materialista, e por isto, proclama-se como científico qualquer absurdo, desde que ele prometa reduzir o psíquico ao físico. Esperamos não esteja muito longe o tempo em que os nossos cientistas se libertem para sempre deste resíduo de materialismo vazio e antiquado. (JUNG, 2021, p.103)

Tem-se, portanto, a necessidade de, dentro da antropologia e das particularidades acadêmicas, reconciliar o pensamento inteligível com o pensamento sensível e utilizá-las uma em benefício da outra. Nas palavras de Lévi-Strauss: “A ciência nunca nos dará todas as respostas. O que podemos tentar fazer é aumentar, lentamente, o número e a qualidade das respostas que estamos capacitados para dar.” (LÉVI-STRAUSS,1978, p.19). Assim, compreendendo, inclusive, cosmovisões diferentes das visões hegemônicas e criando teias de conhecimentos heterogêneos que vão abrindo espaço para as diferenças e somando para o conhecimento.

2.3 O Sonho, o Sensível e o Xamã

Um dos momentos de maior conexão com os aparatos da sensibilidade é nos sonhos e nas vivências de caráter onírico. Para Emanuele Coccia: “[...] o sonho é a experiência de um corpo inteiramente delineado pelo sensível [...]” (COCCIA, 2010, p.62). Ao sonhar e ao desenvolver essa conexão inerente com o inconsciente, ao dormir, vive-se uma experiência completa de se deslocar do caráter lógico racional da mente consciente. Através de imagens criadas a partir do subconsciente, elabora-se, de forma natural e não forçada, figuras e experiências diversas, para além do controle da mente. De acordo com Coccia (2010), o estado onírico é o momento de maior conectividade do ‘eu’ com ‘eu’, ou seja, há um descolamento do inteligível e do estado de vigília para dar vazão a, exclusivamente, o *homo demens*, o estado mais imaginativo e ligado aos aspectos da sensibilidade do ser. Os sonhos, então, nada mais são do que imagens sensíveis do nosso próprio contexto, consciente ou inconsciente, que nossa imaginação é capaz de produzir por si só. “A imaginação humana deixa de definir uma relação com algo exterior e passa a coincidir sem resto com o fato, as formas, o ritmo da nossa existência.” (COCCIA, 2010, p.61). Ocorre, nos sonhos, uma transformação das interpretações dos sentidos, fazendo com que o indivíduo consiga desenvolver percepções sensíveis como cheiros, sons, toques e

cores, como se fosse a realidade em vigília, porém o corpo permanece imóvel, sem a utilização de nenhuma espécie de sentido.⁷

Ademais, Gaston Bachelard, em '*O Direito de Sonhar*'⁸, ao analisar as obras de arte feitas por artistas como Claude Monet, Vincent Van Gogh e Simon Segal, evoca a importância de um artista estar em conexão com as formas de sensibilidade e de enxergar o mundo com este viés, demonstrando a importância de se sonhar e de dar vazão ao mundo poético. Para Bachelard, o pintor, ou qualquer tipo de artista, é o indivíduo mais conectado com os aspectos do sentido e que mais sabe desenvolver o olhar sensível, o olhar do sonho perante a vida. Citando o autor:

O pintor vive de muito perto, a revelação do mundo pela luz para participar, com todo o seu ser, do nascimento incessantemente renovado de um universo. O pintor renova os grandes sonhos cósmicos que ligam o homem aos elementos, ao fogo, a água, ao ar celeste, a materialidade. (BACHELARD, 1985, p.59)

Essa relação desenvolvida pelo autor entre o artista e o mundo dos sonhos, pode ser igualmente refletida entre a figura do xamã e as conexões com o sensível e, especialmente, com o universo onírico, dentro de diversos povos originários, por exemplo. Para esta análise específica, usarei referências de minha própria pesquisa de iniciação científica, com o tema: *O lugar dos sonhos no xamanismo yanomami: uma interpretação de A Queda do Céu*.⁹ Utilizarei alguns estudos feitos na pesquisa para, desta maneira, dar continuidade à temática do sensível, dos sonhos e dos xamãs indígenas.

⁷ Coccia (2010) retoma Sinésio de Cirene que, em um tratado sobre sonhos, desenvolve a experiência onírica como uma espécie de vida, uma espécie de realidade, em sua própria natureza e em suas próprias definições de espaço/tempo. p.61

⁸ Bachelard, na dualidade de seus escritos, se dividia em obras diurnas e obras noturnas. As obras de caráter diurno eram voltadas à racionalidade científica e à história empírica da ciência, já as de caráter noturno – que ganharão foco nesta análise - traziam um aspecto poético de arte, devaneio, sonho e imaginação.

⁹ Pesquisa desenvolvida entre os anos de 2021 e 2022, orientada pela professora Mariza Martins Furquim Werneck. Nela, foi elaborado um estudo, a princípio sobre xamanismo e a relação que os xamãs estabelecem com a experiência onírica, mas que se aprofundou em uma análise dos sonhos descritos pelo xamã yanomami Davi Kopenawa, em seus relatos para o antropólogo francês Bruce Albert, na obra etnográfica *A Queda do Céu*. Com esta pesquisa, me propus a manifestar a importância dos estudos de onirografias para a antropologia brasileira, além de demonstrar, através do mundo sensível dos sonhos, a relevância de se compreender a cosmovisão dos povos indígenas e, em especial, do povo yanomami.

Como bem demonstra o estudioso romeno Mircea Eliade em '*O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*' assim como em '*Mitos, Sonhos e Mistérios*', os xamãs são conhecidos por serem especialistas, condutores de almas, curandeiros que detêm capacidades extáticas. A figura do xamã é entendida, nas mais diversas sociedades, como o grande mestre das questões espirituais, um indivíduo que possui vasta bagagem de conhecimento do ser humano. Mircea Eliade, em suas obras, faz uma reflexão sobre as diferentes manifestações do sagrado, que pode ser experimentado de várias formas, como por exemplo, por meio da figura de deus, de vários deuses, de uma pedra, de uma árvore ou qualquer outro formato. O processo de sacralização da realidade se estabelece da mesma forma em todos os casos, o único fator que difere é a característica que cada uma assume na consciência religiosa dos seres humanos. A partir desta análise, o autor passa a tratar, especificamente, da figura do xamã, que geralmente coexiste com outras formas de magia e religião de determinadas sociedades.

O xamã tem como característica predominante o conhecimento das técnicas do êxtase, ou seja, a capacidade de sair de si, elevar-se, abandonando seu corpo físico e atingindo outros planos de existência. O processo de êxtase se torna um passo fundamental para o xamanismo, pois é o momento de superação da condição humana por meio de uma morte ritualística, reproduzindo uma situação primordial, na qual é apenas acessível aos indivíduos humanos pela morte. Assim, a prática do xamanismo se mostra essencial em diversas sociedades indígenas, pois esta experiência mística equivale a uma "volta à origem", que faz com que aspectos de tempo, história e linearidade sejam abolidos. Os momentos de êxtase xamânico podem ser desenvolvidos de muitas formas, tanto nos sonhos, com a conexão com o mundo onírico, quanto com o uso de substâncias psicoativas e alucinógenas e até mesmo em rituais de conexão com aspectos do sensível, com o apoio de músicas ou outros formatos artísticos. A técnica xamânica se encontra, então, na passagem de uma região cósmica para outra, através do êxtase e sempre de forma relacionada com os aparatos da sensibilidade e dos sentidos. Para tornar-se xamã, faz-se necessário "morrer para a sensibilidade profana, para renascer com uma sensibilidade mística" (ELIADE, 1989, p.95).

O xamã, passa, ainda, por alguns ritos iniciáticos, a depender de cada sociedade específica, podendo ser instruções complexas, torturas, situações de

quase morte, doenças, ataques epiléticos, despedaçamento do corpo, substituição de órgãos internos ou qualquer circunstância extrema que personifique essa ideia de morte simbólica, uma morte para renascer e iniciar-se como um xamã. Já em relação às sessões xamânicas de cura, geralmente acontecem à noite, na casa do indivíduo que receberá a cura. Especialmente no xamanismo sul-americano, o xamã desempenha este papel de guia da alma do doente, uma vez que segundo o mito xamânico, a maioria das doenças tem uma raiz de caráter metafísico. O conceito da doença como perda da alma, raptada por um espírito, é algo muito difundido nas populações indígenas da Amazônia e dos Andes. Assim, a cura xamânica sul-americana acontece através, principalmente, de cantos, rituais com defumação de tabaco, conexão com espíritos auxiliares, músicas, massagens etc. Os rituais são fundamentais no momento do transe e, mais do que isso, segundo Eliade, este momento é, também, poético: “A criação poética continua sendo um ato de perfeita liberdade espiritual. A poesia refaz e prolonga a língua; toda a linguagem poética começa sendo uma linguagem secreta, a criação de um universo pessoal, de um mundo perfeitamente fechado.” (ELIADE, 2002, p.425). Ocorre, em toda sessão xamânica, uma espécie de espetáculo artístico, onde tudo parece possível e os aparatos do sensível prevalecem e se desenvolvem ao seu grau máximo.

Desta maneira, na grande maioria das sociedades em que se encontra, o xamã é conhecido por ter imenso prestígio social e exerce um papel relevante na vida sociocultural. Os sonhos dos xamãs, conseqüentemente, se tornam uma peça fundamental dentro dos formatos sociais e, assim, de extrema relevância aos estudos antropológicos. O momento onírico, para os xamãs, serve como um elemento de instrução e direcionamento, sem a necessidade de uso de psicoativos ou alucinógenos. Nesta situação, o xamã estabelece uma conexão entre o mundo espiritual e o mundo material e, de acordo com Mircea Eliade, nos sonhos xamânicos há uma recuperação do tempo mítico, não-linear, em relação ao tempo histórico. Portanto, muitos xamãs relatam sonhos com espíritos antepassados sob a forma de cantos e ensinamentos. O autor pontua, também, que são nestes períodos, no momento do sono, que os futuros xamãs recebem as regras iniciáticas, adquirem os conhecimentos dos mitos, observam o local exato onde está a sua futura vestimenta e obtém determinados aprendizados para dar seguimento a rituais de cura. É muito comum, também, descrições de sonhos com escadas que, geralmente, na experiência

onírica, simbolizam a passagem de um modo de ser para outro, trazendo a ideia de elevar-se, de regeneração, mudança, reintegração psíquica, isto porque, de acordo com Eliade: “Os dinamismos do inconsciente não são regidos por categorias do espaço tempo, tais como as experiências conscientes.” (ELIADE, 1989, p.130). Assim sendo, é no momento onírico que o xamã atinge relações e conexões diretas com suas formas de sagrado, ocorrendo o estabelecimento do tempo mítico. O sonho, dentro do contexto do xamanismo, torna-se muito mais do que um fenômeno psicológico, se desenvolve como uma das formas mais essenciais e transcendentais de se obter conhecimento e de se adquirir sabedoria.

Roger Bastide, em ‘*Sociologia e Psicanálise*’, mais especificamente no capítulo X, “*Sociologia dos Sonhos*”, faz uma reflexão perante o sonho que, por ser um objeto de estudo fundante da psicanálise, foi pouco abordado nas áreas da antropologia e das ciências sociais. Posto isso, ele enfatiza a dimensão social do sonho, demonstrando o quanto os hábitos da vida social se refletem na vida onírica e a importância do olhar antropológico para estas questões. Além disso, Bastide afirma a existência de “sonhos culturais”¹⁰ (tipo de sonho inserido nos aspectos do xamanismo). Estes sonhos são trazidos ao indivíduo pelo grupo social em que está inserido, possuem finalidade social e, por intermédio deles, a estrutura social e cultural de determinada sociedade pode se modificar. Eles podem ir desde a revelação de um totem, a vinda de ensinamentos ancestrais, novas danças, cantos, revelações, assim como podem conter respostas a questionamentos sociais.

O sonho, então, não é apenas uma atividade psíquica individual, envolve dimensões sociais e culturais, o que difere é como cada sociedade lida e percebe tal fato. Já para Carl Jung, no livro ‘*Sonhos*’, organizado em 2021, no qual traz um compilado de suas primeiras abordagens sobre o tema, demonstra o sonho como importante mecanismo de entendimento do ser humano. Para ele: “Nós também vivemos em nossos sonhos, não vivemos só de dia. Às vezes executamos nossos maiores feitos no sonho.” (JUNG, 2021, p.9). Portanto, o momento no qual o indivíduo sonha, não é simplesmente uma mistura de associações do cérebro, totalmente desprovidas de qualquer sentido, mas sim “é um produto autônomo e muito importante

¹⁰ Bastide (1974) baseia-se nos estudos do antropólogo Jackson Steward Lincoln sobre indígenas da América do Norte: ‘The dream in Native American and other primitive cultures’ (1935)

da atividade psíquica e passível de uma análise sistemática.” (JUNG, 2021, p.17).¹¹ O sonho se mostra, então, como uma criação psíquica que difere dos conteúdos da consciência em estado de vigília. Para Jung, a dificuldade que geralmente se tem em lembrar dos sonhos, ocorre justamente em razão de eles não seguirem a concepção lógica, racional, tradicional, na qual a civilização ocidental hegemônica se ampara. Pelo contrário, o sonho é de natureza essencialmente desconhecida, fantástica, sensível, desenvolvida por meio de uma linguagem figurada, composta de associações, sem linearidade, que utiliza representações sensoriais e imagens completamente alheias ao modo realista-científico que se foi aprendido; há uma falta de conexão, dentro da sociedade dominante, com este conteúdo da consciência. Jung entende que a vida onírica, este elemento da estrutura psíquica, está conectada com vários fatores do inconsciente, não apenas individual, mas sim coletivo, e que os sonhos podem sim indicar questões que dizem respeito à humanidade como um todo, dividindo assim, os sonhos em duas categorias principais: os pequenos e os grandes sonhos.

Os sonhos pequenos são geralmente facilmente esquecidos pelo sonhador, são fragmentos da fantasia noturna com conteúdo voltado ao cotidiano do indivíduo. Já os sonhos grandes – como os sonhos xamânicos – permanecem estampados na memória por toda a vida, são sonhos marcantes, que refletem muito mais do que apenas o sujeito que o sonhou, mas sim questionamentos humanos muito maiores. Portanto, de uma forma ou de outra, um dos modos mais importantes que o inconsciente encontra de se comunicar com a consciência é, precisamente, através dos sonhos. Além disso, da mesma maneira que a consciência se adentra durante a noite, no momento do sono, o inconsciente também permeia a vida durante o dia. Mas, indaga-se Jung, se ninguém duvida da importância do que é vivido conscientemente, então por que duvidamos da importância do que se passa nos sonhos, ou seja, inconscientemente?

¹¹ Os estudos de Sigmund Freud sobre o tema, especialmente em '*A Interpretação dos Sonhos*', datado de 1900, foram fundamentais para Carl Jung desenvolver suas próprias concepções sobre a temática.

3 SONHAR É UM ATO POLÍTICO: A COSMOVISÃO YANOMAMI

“Lutando desesperadamente para preservar suas crenças e ritos, o xamã yanomami pensa trabalhar para o bem de todos, inclusive seus mais cruéis inimigos. Formulada nos termos de uma metafísica, que não é a nossa, essa concepção de solidariedade e da diversidade humana, e de sua implicação mútua, impressiona pela grandeza. É emblemático que caiba a um dos últimos porta-vozes de uma sociedade em vias de extinção, como tantas outras, por nossa causa, enunciar os princípios de uma sabedoria da qual também depende – e somos ainda muito poucos a compreendê-lo – nossa própria sobrevivência.”

(LÉVI-STRAUSS, 1962)

O povo yanomami, um dos maiores povos indígenas da América do Sul, desenvolve uma relação de extrema conexão com o sensível, os sentidos, os sonhos e os xamãs. Com base em toda a reflexão proposta anteriormente, faz-se fundamental explorar como o povo yanomami vive a sua sensibilidade e os aparatos do sensível na prática, em uma cosmovisão coletivista de integração e conectividade, se afastando dos formatos sociais hegemônicos da cultura ocidental. O povo yanomami tem lutado, desde os primeiros contatos com a sociedade dominante, contra violências das mais diversas possíveis, sendo elas diretas, através de, por exemplo, ações de garimpo e epidemias, ou indiretas, através de um descaso governamental.

Independentemente da forma, estas brutalidades, advindas de uma sociedade que tem as concepções de grupo e coletividade completamente distorcidas, estão levando ao seu extermínio. Percebe-se, então, uma necessidade intrínseca à cultura ocidental, de ocultar ou exterminar tudo aquilo que é visto como uma ameaça à ordem vigente. Desta forma, tomar conhecimento da cosmovisão dos yanomami e suas concepções metafísicas da floresta e da natureza, se torna, mais do que nunca, essencial para o momento atual. O sonho, o sensível e o vínculo com a figura do xamã

transformam-se, então, em alguns dos mais elevados instrumentos de resistência do povo yanomami, uma potência onírica e de conectividade com o sensível que foi se perdendo em grande parte do ocidente pragmático. Há uma resistência, específica e própria dos yanomami, contra o extermínio de uma cosmovisão, uma forma de se enxergar a natureza das coisas de forma atenta e observadora.

3.1 Os Yanomami

O povo yanomami habita um espaço que abrange o território do sul da Venezuela e do norte do Brasil, ocupando cerca de 230 km quadrados da floresta tropical, isto é, quase 1,5% da região ainda preservada. É um povo amazônico composto de agricultores, coletores e caçadores¹². Há ali grande diversidade cultural, tornando-se essencial assinalar que o termo ‘yanomami’ foi criado por não indígenas (*napë*) com o intuito de nomear e organizar grupos com semelhanças socioculturais. Existem ao menos quatro subgrupos yanomami, cada um com suas particularidades e respectivos dialetos (*Yanomae*, *Yañomami*, *Sanim* e *Ninam*)¹³.

Estes habitantes da floresta (*urihi thëri thë pë*) têm como principal aspecto de sua cultura a conexão que estabelecem, enquanto sociedade, com a natureza, vivendo de forma integrada e conectada com o ambiente. Sua metafísica, que se expressa principalmente por meio do xamanismo, demonstra a importância da ‘*urihi*’¹⁴. Assim, tratam a terra e os animais como deuses e espíritos, como uma grande e complexa entidade viva, desenvolvida por uma cosmologia metafísica que deve ser nutrida, respeitada e cuidada. Nas palavras do xamã Davi Kopenawa, na obra ‘*A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*’: “O mundo como floresta fecunda, transbordante de vida, a terra como um ser que tem coração e respira.” (ALBERT & KOPENAWA, 2015, p.468).

O xamã yanomami geralmente vem de uma linhagem familiar que se desenvolve por inúmeras gerações. Porém, em alguns casos, há um chamado que esse futuro xamã recebe, desde a infância, para aprimorar suas habilidades xamânicas, sem que necessite de nenhum tipo de conexão com os ancestrais da

¹² Ver: ‘*A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*’, Bruce Albert & Davi Kopenawa

¹³ Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>

¹⁴ *Urihi* é, para os yanomami, a natureza, a terra/floresta (ALBERT & KOPENAWA, 2015, p.475)

família. Os xamãs cumprem um papel, dentro da sociedade yanomami, de trazer as palavras dos seus espíritos para o mundo físico. Esses espíritos, denominados *xapiris*, são as imagens ancestrais do povo yanomami e têm extrema importância em toda formação social e cultural. Esta conexão com os *xapiris* se estabelece mediante duas formas principais correlatas: no ritual diurno de inalação da *yãkoana*¹⁵ e por meio dos sonhos, no mundo onírico, durante a noite. Além dos *xapiris*, outras figuras essenciais na cosmovisão yanomami são *Omama*, ser que, no pensamento yanomami, criou a floresta, as montanhas, o céu, o sol, a lua e todos os aspectos da natureza, e seu irmão *Yoasi*, que originou a morte e os males. No mito de origem, houve uma união entre *Omama* e a filha de um ser aquático, *Teperesiki*, gerando o filho deles, o primeiro xamã existente. A partir desta construção mítica se estabelece a origem de todas as questões socioculturais presentes na organização de um dos maiores povos amazônicos.

Portanto, o fato de os povos indígenas, neste caso especificamente os yanomami, existirem, já significa uma luta constante por sua sobrevivência, não apenas física, mas também de sua visão simbólica do mundo. Nas palavras do antropólogo Eduardo Viveiro de Castro no prólogo de ‘*A Queda do Céu*’:

Temos a obrigação de levar absolutamente a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa – os índios e todos os demais povos ‘menores’ do planeta, as minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente. (DE CASTRO, 2015, p.15)

O mito de origem yanomami destaca também o surgimento da figura do *napë*. Os não indígenas, invasores, foram criados e desenvolvidos a partir de uma espuma de sangue de um grupo de ancestrais yanomami. Quando os yanomami tiveram seus primeiros contatos com os *napês*, acharam que eram fantasmas, espíritos que vieram das “costas do céu”, com o propósito de voltar ao mundo dos vivos. Em ‘*A Queda do Céu*’, Davi Kopenawa, que por ter trabalhado na FUNAI¹⁶ e ser um porta-voz de sua cultura, teve intenso contato com os não indígenas ao longo de sua vida, tece uma série de críticas a eles. Para o xamã, os indivíduos brancos têm uma necessidade de uniformizar todos os aspectos individuais e coletivos dentro da sociedade. Tal prática,

¹⁵ Yãkoana é um pó amazônico alucinógeno, amplamente utilizado em rituais xamânicos yanomami, tirado da seiva das árvores yãkoana hi.

¹⁶A FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas) é um órgão institucional brasileiro, criado em 1967, com o intuito de proteger os povos indígenas dentro do território nacional.

além de prejudicar os próprios *napês*, acaba se estendendo a outros povos, como os povos indígenas, que são amplamente afetados por este comportamento. Nas palavras do autor:

Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami. Sei também que se formos viver em suas cidades, seremos infelizes. Então, eles acabarão com a floresta e nunca mais deixarão nenhum lugar onde possamos viver longe deles. Não poderemos mais caçar, nem plantar nada. Nossos filhos vão passar fome. Quando penso em tudo isso, fico tomado de tristeza e de raiva. (ALBERT & KOPENAWA, 2015, p. 75)

Há uma pretensão ocidental dominante de padronização de vivências, que aniquila qualquer outro formato de socialização que se afasta do *status quo* dominante. Internaliza-se que tudo aquilo que vem de fora, especialmente no que tange diferentes cosmovisões, pautadas em singularidades metafísicas, e sem uma lógica racionalizada de monetização da vida, é visto como atrasado, retrógrado e pouco produtivo.

Na história do Brasil, os primeiros contatos entre os ‘brancos’ – como denomina Davi Kopenawa (2015) – e os yanomami, ocorreram por volta de 1910 e 1940, entre, principalmente, extrativistas locais e estrangeiros que faziam expedições. Depois, entre 1960 e 1980, começaram a ocorrer contatos de maneira permanente no território yanomami, uma vez que se fortaleceram várias missões de cunho religioso e evangélico e abertura de alguns postos, visto que havia uma intensificação de projetos militares que envolviam estes espaços. Foi uma época na qual, além da violência contra os indígenas, deu-se origem a graves surtos epidêmicos, como a malária, que dizimou grande parte da população yanomami.

A crítica de Kopenawa volta-se contra estes contatos predatórios, baseados em uma relação equivocada, tanto na questão de propriedade, quanto nas questões de mercadoria e em uma hiper individualização. Os ‘brancos’, na visão do autor, têm o pensamento confuso e obscuro, pois vivem amontoados em cidades repletas de prédios, fumaças e barulhos, todo o oposto do que se tem na natureza. Na hora de dormir, por exemplo, os não indígenas se afastam e desvalorizam os sonhos, aquilo que, na visão dos xamãs yanomami, é uma das maiores formas de conexão com a natureza mítica. Isto só reforça a incapacidade dos *napê* de se conectar com

informações que vão além do material, físico e ultra racional. Desta forma, a natureza, o maior bem do mundo yanomami, passa a ser distanciada dos não indígenas, sendo, progressivamente, destruída e, portanto, as ideias de progresso e individualização se colocam acima dos ideais yanomami de coletividade, fazendo com que estes virem, conseqüentemente, alvos de extermínio. Ao abordar sua relação com os não indígenas e as questões de demarcação de terra, Davi Kopenawa coloca:

Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira é costume de branco, não de índio. Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então a gente passou a lutar por isso. Nosso Brasil é tão grande e a nossa terra é pequena. Nós, povos indígenas, somos moradores daqui antes dos portugueses chegarem. Lutei pela terra Yanomami para que meu povo viva onde eles nasceram e cresceram, mas o registro de demarcação da terra Yanomami não está comigo, está nas mãos do governo. Mesmo diante das dificuldades, o tamanho da nossa terra é suficiente para nós, desde que seja mesmo somente para nós e não precisamos dividir com os garimpeiros e ruralistas. (ALBERT & KOPENAWA, 2015, p.36)

Os povos originários, tal qual outras minorias que diferem de um processo de ocidentalização, se encontram em um local de necessidade de resistir, tendo que, muitas vezes, adentrar aos aparatos da sociedade dominante, para que consigam de fato algum tipo de conquista no que se refere à preservação de seu espaço, tanto territorial, quanto simbólico. A demarcação de terras se torna, assim, exemplo deste tipo de luta, sendo uma temática que perdura fortemente até hoje no Brasil.

Posto isso, faz-se necessário compreender a rica cosmovisão yanomami e sua conexão com os aspectos da sensibilidade, da natureza, dos sonhos e dos sentidos para facilitar a compreensão no que tange os atuais conflitos e violências, juntamente das questões de demarcações de terras, por exemplo, que perpassam o espaço do povo yanomami em toda a sua história de resistência. Além disso, compreendendo as questões simbólicas e míticas do povo yanomami, abre-se espaço para refletir e debater outras perspectivas de um futuro menos exploratório, mais integrado com a natureza e mais acolhedor e conectado com diferentes cosmovisões.

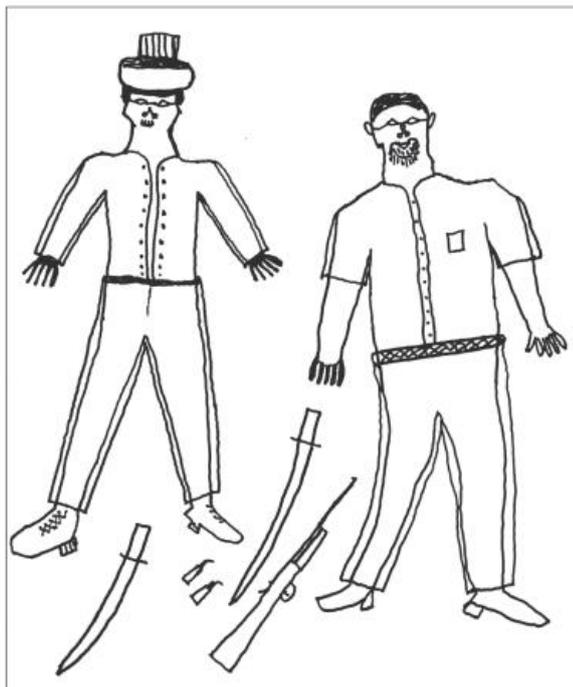
Figura 1: Espírito Xapiri – desenho feito por Davi Kopenawa.



Espírito xapiri.

Fonte: A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami, 2015.

Figura 2: Os Brancos – desenho feito por Davi Kopenawa.



Os brancos.

Fonte: A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami, 2015.

3.2 A Queda do Céu e os Sonhos

Dando seguimento à análise de sonhos xamânicos yanomami que desenvolvi na iniciação científica¹⁷, com base no livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, publicado em 2010, *'A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami'*, mostra-se necessário o aprofundamento em algumas questões específicas sobre o tema, com o intuito de detalhar o estudo do sensível na perspectiva indígena yanomami.

Durante o processo de análise dos sonhos presentes no livro, 4 temas essenciais foram percebidos dentro da atividade onírica relatada por Davi Kopenawa. Estes são:

- 1) Sonhos iniciáticos da infância;
- 2) Importância da substância *'yãkoana'* para os sonhos dos xamãs;
- 3) Espíritos animais, Cosmovisão, Ancestrais e Mitos de Origem Yanomami;
- 4) Crítica aos brancos e a sociedade ocidental.

Desta maneira, para este trabalho de conclusão de curso, foram selecionados, especificamente, os temas: *'Importância da substância 'yãkoana' para os sonhos dos xamãs'* e *'Crítica aos brancos e a sociedade ocidental'*.

3.2.1 Importância da substância *'yãkoana'* para os sonhos dos xamãs

Durante o capítulo 5: *"A Iniciação"*, de *'A Queda do Céu'*, o autor aborda alguns sonhos iniciáticos de quando já era adulto, porém ainda antes de utilizar o pó de *yãkoana* – elemento essencial nas práticas xamânicas yanomami -. Kopenawa afirma que antes da *yãkoana*, apesar de ter tido sonhos magníficos, não conseguia perceber os espíritos *xapiris* com clareza e só iria conhecê-los e desenvolver as práticas xamânicas, aprimorando a sensibilidade de seus sonhos, se começasse a utilizar este pó da seiva da árvore *yãkoana hi*. Foi assim, então, que ele iniciou o processo de se tornar um verdadeiro xamã, ao pedir para seu sogro, um xamã yanomami experiente, que soprasse o pó de *yãkoana* em suas narinas pela primeira vez. O pó de *yãkoana* é preparado de forma extremamente cautelosa e ritualística.

¹⁷ A principal base teórica desta presente análise será a iniciação científica, que finalizei em 2022, na qual foram analisadas diversas questões com a temática da sensibilidade onírica e o xamanismo, utilizando como referencial bibliográfico primordial o primeiro livro da parceria de Davi Kopenawa e Bruce Albert, publicado em 2010, *'A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami'*

O xamã relata que no dia anterior de sua experiência, seu sogro cortou diversas tiras de casca da árvore *yãkoana hi* e colocou-as no fogo. Depois, recolheu uma resina vermelha, resultante deste processo, e continuou cozinhando-a. No dia da iniciação, ele transformou aquele resíduo em um pó e, finalmente, deram início ao ritual, que consistia em que um xamã experiente – o sogro – assoprasse grandes quantidades deste pó na narina do futuro xamã – Davi Kopenawa – através de um tubo de madeira. Para Davi, como para a maioria dos xamãs iniciantes, este primeiro contato com a substância foi intenso e marcou um importante momento dentro do xamanismo, a morte simbólica¹⁸, que é seguida de um renascimento. Naquela ocasião, o antigo Davi Kopenawa morreu para que o novo xamã renascesse.

Este é um importante ritual yanomami para se tornar outro, uma experiência ritualística de identidade para realmente adentrar o conhecimento dos espíritos das florestas e as palavras dos *xapiris*. A *yãkoana* serve, no mito, como uma espécie de alimento para os espíritos *xapiris* e, ao consumir a *yãkoana*, o xamã entra em um estado alterado de consciência e seus espíritos ganham espaço para mostrar seus conhecimentos ancestrais, enquanto o corpo do xamã permanece imóvel no chão. Conforme o tempo de aprofundamento, o xamã se acostuma com o pó de *yãkoana* e passa a conseguir sair do chão e praticar cantos e danças nestas viagens de êxtase. Na cosmovisão yanomami, *Yãkoanari* é o nome do pai da *yãkoana*, um espírito ancestral antepassado extremamente poderoso, sendo ele o grande responsável pela *yãkoana* e seu poder. Portanto, é por meio deste processo ritualístico durante o dia, e o sonho durante a noite, que os xamãs estudam e recebem o conhecimento espiritual que necessitam. Estes dois processos – o sonho e a *yãkoana* – estão intrinsecamente conectados e são essenciais dentro do xamanismo yanomami. Quem utiliza a *yãkoana* durante o dia, consegue ter sonhos muito mais profundos e poderosos e a conexão com os espíritos *xapiris* acaba por se estender para a noite também. Nas palavras do autor:

O corpo fica deitado na rede, mas os xapiri levantam voo com a imagem e fazem ver coisas desconhecidas. Levam a memória da pessoa consigo, em todas as direções da floresta, do céu e debaixo da terra. Se não fosse assim,

¹⁸ Em *'Mitos, Sonhos e Mistérios'*, Mircea Eliade (1989), ao analisar a iniciação xamânica, entende que, para se tornar um xamã, há um processo de morte simbólica, uma transição da vida – morte – ressurreição. Para tornar-se um xamã, faz-se necessário “morrer para a sensibilidade profana, para renascer com uma sensibilidade mística” (ELIADE, 1989, p.95)

no sonho veríamos apenas humanos, como nós. Só veríamos nossos próximos, gente caçando ou trabalhando na roça. Assim é. Não pensem que os xapiri se manifestam apenas durante o dia, quando se bebe yãkoana! Ao contrário, continuam cantando para nós durante a noite (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.137)

3.2.2 Crítica aos brancos e a sociedade ocidental

Entre os sonhos narrados em ‘*A Queda do Céu*’, um dos temas que mais se destaca é a reflexão que Davi Kopenawa constrói sobre a relação entre o indígena yanomami e o *napë*, o não indígena. Kopenawa se utiliza de sua bagagem onírica para manifestar uma severa crítica à sociedade dos brancos e, mais do que isso, fazer um alerta acerca dos perigos que nós, enquanto humanidade, estamos enfrentando por conta do *modus operandi* dos *napës*. Torna-se visível, durante a análise dos sonhos, que o maior pesadelo do xamã yanomami é, justamente, o *napë* e sua lógica de destruição e competitividade. No capítulo 14 “*Sonhar a Floresta*”, Kopenawa narra como, já na vida adulta, ao começar a trabalhar na cidade, passou a entender com mais clareza as questões sobre demarcação de terras e os funcionamentos e desejos da sociedade hegemônica. Em suas viagens com destino a FUNAI, onde trabalhava, ele pegava longos caminhos de estrada e observava o desmatamento florestal, lembrando dos muitos de seu povo que morreram devido às epidemias trazidas pelos garimpeiros. Dava início, assim, às suas primeiras reflexões concretas sobre o *napë*.

Nesta mesma época, começou a estabelecer maior contato com a CCPY¹⁹ – Comissão Pró Yanomami – em prol da defesa de suas terras e a se deslocar com mais frequência para as cidades grandes, com o intuito de alarmar as pessoas em relação aos acontecimentos – como garimpeiros e epidemias – que invadiam as terras indígenas yanomami. Neste momento, Davi passou a entender seu maior propósito, o de defender a floresta e seu povo e mostrar a importância de sua cultura aos não indígenas. Um fator que o ajudou, na época, foi justamente o fato de já ser um xamã e já ter a palavra dos *xapiris* bem estabelecida dentro de si. Ele afirma que quando estava sob o efeito da *yãkoana*, ou quando estava sonhando, surgiam as mais diversas imagens dos *napë* retalhando a terra e, logo em seguida, a imagem de

¹⁹ A Comissão Pró Yanomami, criada em 1978, é uma organização não-governamental que luta pela defesa dos direitos do povo yanomami. Foi peça chave na luta para a demarcação e homologação da terra yanomami, que ocorreu em 1991.

Omama aparecia. Nos mitos yanomami, os antigos brancos desenharam a terra deles para, assim, retalhá-la e trocá-la por um valor monetário. Porém nas palavras do autor:

Omama não quis, no entanto, que o mesmo ocorresse com nossa floresta. Disse aos ancestrais dos brancos, quando os criou: “A terra das gentes da floresta não será desenhada. Permanecerá inteira. De outro modo, eles não poderão mais abrir nela suas roças ou caçar como quiserem e acabarão todos morrendo. Vocês podem dividir a terra que dei a vocês, mas fiquem longe da deles!”. Apesar dessas antigas palavras, o pensamento dos brancos permanece cheio de esquecimento. Eles não sabem sonhar e não sabem como fazer dançar as imagens de seus antepassados. Se as escutassem, elas os impediriam de invadir a nossa terra. (ALBERT & KOPENAWA, 2015, p.327)

Desta forma, percebe-se, ao analisar as falas de Davi, que o processo de se tornar um xamã, se conectando com os espíritos ancestrais das florestas, por meio dos sonhos, foi um caminho essencial para que ele pudesse se entender como peça-chave da luta indígena na fala dirigida aos não indígenas do Brasil e do mundo. Na tradição yanomami, os espíritos *xapiris* sustentam o pensamento e servem como fonte inesgotável de conhecimento. Em seu discurso, Kopenawa diz que foi por meio das mensagens que recebeu dos *xapiris*, que ele de fato conseguiu compreender que a floresta não é infinita, que há diversas questões envolvidas no que tange as terras – incluindo seu território yanomami – e a necessidade de lutar em prol da floresta e de seu povo. Assim, diz sobre a floresta e a relação com os não indígenas:

Queremos continuar vivendo nela sozinhos, com a mente calma, como nossos antepassados antigamente. Não queremos mais morrer antes de envelhecer. Não queremos mais que nossos filhos e nossas mulheres chorem de fome. Quando nos misturamos com os brancos, tudo começou a dar errado. (ALBERT & KOPENAWA, 2015, p.331)

Diante do exposto, os sonhos, neste seguimento, servem de acesso à sabedoria dos espíritos, que viajam e mostram, por intermédio dos xamãs, todas as questões envolvendo os não indígenas. É com base neste contexto que, no capítulo 15 “*Comedores da Terra*”, Davi relembra o período desafiador do final da década de 1980, momento no qual ocorreu um *boom* no número de invasões de garimpeiros em terras yanomami, gerando uma epidemia de doenças – como a malária – e um extermínio de cerca de 15% da população ²⁰. Davi Kopenawa tinha muita dificuldade

²⁰ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/12/yanomamis-revivem-ameaca-de-extermínio-com-garimpo-e-omissão-governamental.shtml>

em conseguir dormir e, quando conseguia, seus sonhos muitas vezes reforçavam e refletiam o terror que seu povo estava vivenciando. Nos momentos em que tinha experiências oníricas, sempre via figuras de garimpeiros atacando-o e indicando seu nome para rezadores da cidade, pedindo para que enfraquecessem e calassem Kopenawa. Eles diziam:

“Precisamos nos livrar desse Davi, que quer nos impedir de trabalhar na floresta! Ele sabe nossa língua e é nosso inimigo. Estamos cheios dele, está nos atrapalhando! Esses yanomami são sujos e preguiçosos. Têm de desaparecer para podermos procurar ouro em paz! É preciso enfumaçá-los de epidemias!” (ALBERT & KOPENAWA, 2015, p.349)

No mundo onírico, observava aviões de guerra e espíritos de soldados tentando pegá-lo, porém seus *xapiris* guerreiros, logo desciam para combatê-los. Enquanto seu corpo estava completamente imóvel, dormindo, sua imagem e seus mais diversos espíritos *xapiri* estavam lutando contra estes rezadores. Em seus primeiros sonhos nesta temática, os espíritos maléficos dos rezadores se mostravam mais fortes e conseguiam prender a imagem de Davi Kopenawa. Porém, com a ajuda dos *xapiri* de outros xamãs mais experientes, como os espíritos gavião *koimari* ou espíritos sucuris, ele se tornava apto para escapar e atacar estes rezadores e, desta maneira, conforme o tempo foi passando, seus sonhos em relação a este tema já não o assustavam tanto.

Já no capítulo 16 “O Ouro Canibal”, há uma análise de uma perspectiva yanomami, perante a questão da extração de minérios, metais e petróleo, prática costumeira da sociedade ocidental. Para os yanomami, estes minérios estão nas profundezas da terra pois são extremamente maléficos e perigosos para os seres humanos. *Omama* escondeu-os no chão da floresta justamente para não deixar nenhum indivíduo doente. No mito yanomami, percebe-se a relação atenta aos sentidos, uma vez que a floresta é uma espécie de carne, a pele do planeta terra e estes metais, propositalmente escondidos por *Omama*, são como esqueletos da terra, sendo necessários, mas só quando estão em seu devido local, para o bom funcionamento do planeta. Porém, *Yoasi*, irmão de *Omama*, conseguiu fazer com que estes metais chegassem nos ancestrais dos brancos, que começaram, assim, a explorar e invadir a terra de forma ilimitada. Para os yanomami, a palavra de *Yoasi*, o criador da morte, está intrinsecamente ligada e conectada com os *napë*. Com base nisso, Kopenawa relata experiências oníricas que teve, nas quais os espíritos *xapiri*

lhe mostraram que os minérios debaixo da terra, nada mais eram do que pedaços do céu, da lua, das estrelas, do sol, criadas por *Omama* e que caíram no primeiro tempo. Estes minérios são fragmentos do céu *Hutukara*²¹, que desabou sobre os ancestrais yanomami, marcando o fim do primeiro tempo.

Em um outro sonho, viu a figura do *napë* se apropriando e utilizando, para bem próprio, de diversos tipos de minérios. Nele, observou vários indivíduos com grandes máquinas, extraíndo e raspando blocos enormes destes minérios e transformando-os em uma gama diversa de materiais e utensílios de metal. No entanto, via também que, assim que estes utensílios eram finalizados, liberavam uma fumaça de metal amarela e densa, que infestava todo o ambiente com sua toxicidade. Sonhou, além disso, com imagens de garimpeiros destruindo toda a floresta em busca de ouro, porém, no final do sonho, *Omama* e os *xapiri*, especialmente os espíritos da vertigem *mõeri* e os espíritos *tatucanastra*, sempre conseguiam desviá-los do ouro que buscavam. Deste modo, no mito yanomami, minérios como o ferro, ouro, cassiterita e urânio, estão debaixo da terra, guardados por seres e espíritos, para o bom funcionamento do planeta. Caso os não indígenas continuem a tirá-los do lugar que pertencem, nada irá conseguir sobreviver e a floresta, juntamente com tudo que há, irá desaparecer. Sendo assim, torna-se claro que a cosmovisão yanomami, incluindo suas visões oníricas, são essenciais para aquilo que levou Davi Kopenawa a se tornar um porta-voz de seu povo: a necessidade, cada vez mais urgente, de defender a floresta que está sendo prejudicada pela figura do *napë*, chegando em um limite que irá prejudicar a todos. Assim Kopenawa diz: “É para acabar com isso que quero fazer com que eles ouçam as palavras que os *xapiri* me deram no tempo do sonho.” (ALBERT & KOPENAWA, 2015, p.361).

Por fim, a última análise de sonho iniciada na pesquisa de iniciação científica, à título de exemplo de onirografias xamânicas yanomami, demonstra um dos sonhos mais importantes que Davi Kopenawa teve, em um momento no qual estava extremamente doente, com malária. No sonho, ele relembra que foi até o mundo subterrâneo e se encontrou com o espírito da terra *maxitari* e, logo em seguida, viu a imagem estrondosa do pai do ouro, gigante e repleto de fumaça de epidemia em sua volta. Kopenawa o caracteriza como um ser maléfico e absurdamente assustador e

²¹ Hutukara é como os yanomami chamam o céu, que desabou no primeiro tempo, e se transformou na urihi.

feroz e que, depois deste sonho, teve certeza de que os brancos têm que parar de tentar se apoderar destes metais e minérios que estão nas profundezas da terra, pois estão lá por um motivo. Na visão yanomami, o ouro, assim como outros metais, é um ser vivo quando está em seu formato de origem. Porém, quando é derretido para se transformar em bens para os *napë*, ele morre e solta o seu sopro letal, chamado de *oru a walixi* (fumaça do ouro). Estes processos de arrancar substâncias da terra e levar para as fábricas acabam fazendo com que se exale, por toda a cidade dos *napë* e, conseqüentemente, por todo o planeta, uma poeira fina que, aos poucos, vai se tornando fatal para os seres humanos, invadindo, como um veneno, todas as partes do corpo. Tudo isso faz parte daquilo que os yanomami chamam de epidemia *xawara*²², epidemia mortífera que foi trazida pelos não indígenas advindas das fumaças de metais produzidas por garimpeiros, que vem colocando não só a floresta e o povo yanomami em risco, mas todos os seres vivos que habitam a terra, como Kopenawa exemplifica no seguinte trecho:

Tudo isso se mistura, para se tornar uma única epidemia *xawara*, que dissemina por toda parte febre, tosse e outras doenças desconhecidas e ferozes que devoram nossas carnes. Essa *xawara* que invade a floresta inteira vai fazer de nós tatus esfumaçados para saírem da toca! Se o pensamento dos brancos não mudar de rumo, tememos morrer todos antes de eles mesmos acabarem se envenenando com ela! Quando essa fumaça densa e pegajosa nos atinge pela primeira vez, é muito perigosa para nossas crianças, nossas mulheres e nossos idosos. Eles têm uma carne que ainda desconhece sua força maléfica e, assim, ela consegue matá-los quase todos de uma vez. Foi o que aconteceu com meus 20 parentes, no passado, com a epidemia de sarampo de Toototobi, aquela que por pouco não matou a mim também! Agora, é a malária dos garimpos, também muito agressiva, que tememos. Assim é. O sopro vital dos habitantes da floresta é frágil diante dessas fumaças de *xawara*. (ALBERT & KOPENAWA, 2015, p.363)

²² De acordo com o autor, a epidemia *xawara* não tem preferências, ela ataca a todos. No entanto, os primeiros a serem atingidos são os povos indígenas, especialmente idosos e crianças.

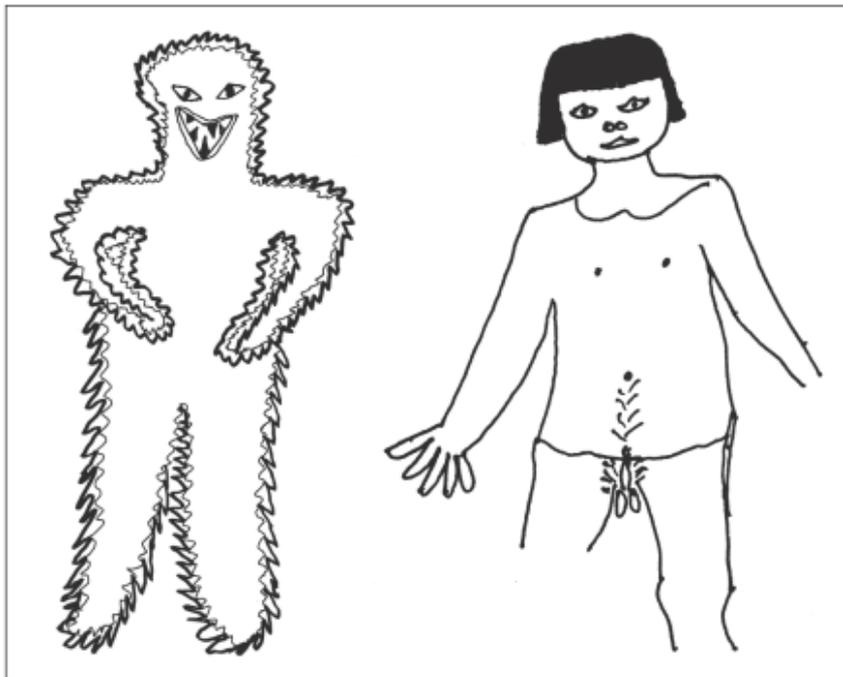
Figura 3: Os garimpeiros e o pai do ouro– desenho feito por Davi Kopenawa.



Os garimpeiros e o pai do ouro.

Fonte: A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami, 2015.

Figura 4: Xawara: a epidemia canibal– desenho feito por Davi Kopenawa.



Xawara: a epidemia canibal.

Fonte: A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami, 2015

3.3 O Pensamento Ecológico e a Luta Yanomami – O Espírito da Floresta

Com base em tudo que foi desenvolvido anteriormente, torna-se clara a discrepância cultural e simbólica que existe entre o povo yanomami e os não indígenas da sociedade hegemônica. Ambos, apesar de dividirem a mesma territorialidade e compartilharem de uma mesma natureza, enxergam e compreendem o espaço de formas completamente díspares. À vista disso, faz-se necessário compreender, com mais detalhes, de que forma o povo yanomami estabelece uma íntima conexão com o ambiente à sua volta e como tal fato está intrinsecamente conectado com o pensamento ecológico e a luta pela preservação ambiental, como explicitado em *O Espírito da Floresta*.²³

Retoma-se, primeiramente, o conceito yanomami *urihi*, a terra-floresta. Este termo será de extrema importância para compreender a cosmovisão yanomami, uma vez que *urihi* diz respeito, não só à formação vegetal da floresta, como as árvores e as folhas, mas também a todo o espaço terrestre que a suporta. *Urihi* se torna, então, um grande espaço que abarca seres humanos, seres visíveis, seres não visíveis, animais, vegetais, que, em conjunto, tecem um:

Multiverso social de mundos vivos interconectados, uma espécie de metaorganismo ele mesmo dotado, com todos os entes que o compõem, de uma essência-imagem xamânica humanoide primordial (*Urihinari*), mas sobretudo de uma espécie de pneuma telúrica imperecível, “o sopro da terra-floresta”. (ALBERT & KOPENAWA, 2023, p.146)

No mito de criação yanomami, quem criou a *urihi* foi *Omama*. Ele a desenhou com a tinta vermelha do *urucum*²⁴, além de ter criado, também, por consequência, todos os principais aspectos da natureza. Assim, o primeiro grande fator para compreender a cosmovisão yanomami, perante a questão ambiental, é o entendimento de que a floresta, a natureza, é viva e está em constante movimento,

²³ O principal referencial teórico e bibliográfico desta parte da análise será o segundo livro da parceria entre o antropólogo Bruce Albert e o xamã Davi Kopenawa, produzido entre os anos de 2000 e 2020 e publicado, oficialmente, em 2023, a obra *O Espírito da Floresta*.

²⁴ Fruto da árvore Urucuzeiro (*Bixa Orellana*) extremamente usado como tinta, da cor vermelha, para pinturas corporais e outras simbologias do povo yanomami.

não é algo inanimado, exterior e estático, mas sim um outro formato de vida e de existência que deve ser contemplado e respeitado. Além disso, *urihi*, a natureza, a terra-floresta, tem espírito, uma imagem que é possível ser vista pelos xamãs, a *urihinari*. É essa imagem, este espírito, que faz a floresta permanecer viva. Nas palavras de Kopenawa:

A floresta não está morta, do contrário as árvores não teriam folhas. E tampouco se veria água ali. As árvores da floresta são belas porque estão vivas. Só morrem quando são derrubadas e quando ressecam. Elas têm uma só vida. É assim. Nossa floresta está viva e, se os brancos nos fizerem desaparecer e a desmatarem inteiramente, eles ficarão pobres e acabarão por sofrer fome e sede. (ALBERT & KOPENAWA, 2023, p.30)

Desta maneira, o entendimento de que a floresta respira, que é parte de um todo integrado, coletivo e conectado e não algo que tem, exclusivamente, uma serventia aos seres humanos, faz com que o povo yanomami desenvolva a ideia de vida e de movimento para o meio ambiente que nos cerca; criando assim um terreno de complementaridade e a noção de que assim como os seres humanos, a floresta, os animais e outras formas de vida na terra, apesar de silenciosas, sentem dor quando são destruídas.

Culturalmente, não há uma distinção demarcada, antropocêntrica e individualizada entre o 'eu' e o 'outro'. Para os yanomami, a terra-floresta possui o que chamam de *wixia*, um longo sopro de vida e um tempo natural de nascimento, morte e renascimento, diferentemente dos seres humanos, que tem um sopro de vida curto, ou seja, vivem e morrem rapidamente. Porém, o *wixia* da floresta só consegue se desenvolver de forma plena e natural, se não houver interferência negativa dos *napë*, como desmatamentos desenfreados. Nesta cosmovisão, se os não indígenas continuarem estimulando a destruição da *urihi*, o sopro de vida da floresta não vai aguentar e vai morrer, gerando um aumento dos espíritos maléficos e, conseqüentemente, dos episódios epidêmicos, levando à extinção de tudo que há. Torna-se imprescindível compreender que:

Para os Yanomami, a "terra-floresta" *urihi* a não é de nenhuma maneira um espaço exterior à sociedade, cenário mudo e inerte das atividades humanas e simples campo de recursos cujo domínio se deveria controlar. Trata-se mais de uma vasta entidade viva dotada, como todas as outras, de uma imagem essência (*utupë a*) a que os xamãs chamam *Urihinari a*. (ALBERT & KOPENAWA, 2023, p.42)

Em continuidade, outro fator determinante na concepção ecológica yanomami é o fato de que, em seu pensamento mítico, no tempo ancestral, os animais, que conhecemos hoje em dia, eram seres humanos que sofreram inúmeras metamorfoses. Ou seja, para os yanomami, os animais descendem dos humanos, diferentemente do pensamento não indígena evolucionista, no qual, ao contrário, os seres humanos deixaram seu passado animal, evoluindo até um local de “mestres e possuidores”²⁵. Esta diferença cultural, por mais simples que pareça, traz uma profunda disparidade simbólica na configuração social entre ser humano e outros seres vivos. O povo yanomami enxerga os animais como seres que, assim como nós, desenvolvem qualidades primárias, que seriam a sociabilidade, a sensibilidade e a subjetividade, e se diferem dos seres humanos apenas pelas qualidades secundárias, que seriam as formas corporais e a linguagem. O animal, para o indivíduo yanomami, é visto por uma ótica muito mais voltada à semelhança, por meio dos aspectos da sensibilidade, do que pelas diferenças. Citando o antropólogo Bruce Albert:

As cores e os padrões das plumagens e pelagens são, assim, tantos quanto as pinturas corporais, enquanto gritos e chamados são tantos quanto as línguas naturais; todos são traços distintivos adquiridos em seguida à metamorfose dos primeiros ancestrais. (ALBERT & KOPENAWA, 2023, p.134)

À vista disso, ao associar o animal com o ser humano, cria-se uma maior conectividade e um espelhamento baseado na semelhança, apesar das notáveis diferenças corporais e linguísticas. Os humanos são, então, nesta cosmovisão, uma pequena parte de uma gama ramificada de seres que estão vivos, interconectados, que dividem o mesmo espaço, sem um formato de superioridade antropocêntrica, como se é visto na sociedade hegemônica. Cria-se um confronto, no qual Bruce Albert (2023) aborda, entre uma polifonia harmônica das vozes da floresta e seus mais diversos seres vivos, contra uma cacofonia industrial e unilateral da cidade grande.

Consequentemente, o povo yanomami se torna especializado e reconhecido por manter um diálogo bem estabelecido entre as diversas vozes da floresta, especialmente dentro do xamanismo. A figura do xamã muitas vezes faz o serviço de mediação entre seres não humanos e humanos e, ainda mais, seres invisíveis, como os espíritos *xapiris*. Nos rituais de inalação da *yãkoana*, por exemplo, há uma forte

²⁵ Adjetivos usados por Bruce Albert no livro espírito da floresta, p. 134

presença desta cosmovisão de unicidade entre ser humano e o meio exterior. Em seu relato do uso da substância, o xamã Davi Kopenawa diz:

Uma vez mortos sob o efeito da *yãkoana*, vemos as árvores se tornarem seres humanos, com olhos e bocas. Também ouvimos as vozes dos animais da floresta falarem como eu falo agora. E os compreendemos claramente. Os que não tomaram *yãkoana* não conseguem vê-los nem ouvi-los. (ALBERT & KOPENAWA, 2023, p.132)

Desenvolve-se uma correspondência entre ser humano e meio ambiente e uma percepção muito mais atenta e direcionada a seres não humanos, um olhar observador ao invés de destrutivo. Mais um exemplo de tal fato são os diversos tipos de coros e cantos coletivos (*amoã pë*) que ocorrem nas grandes cerimônias funerárias *reahu*²⁶, nas quais um indivíduo vocalista, denominado de “árvore de cantos” (*amoã hi*) guia seu grupo por meio de curtas frases musicais que remetem, especialmente, a sons retirados e observados da floresta, como sons de animais, dos ventos, dos rios etc. O indivíduo yanomami se coloca, a todo momento, como observador e contemplador de seu exterior, como parte integrante do meio que se encontra, imerso nos aspectos do sensível.

Conclui-se, portanto, que os yanomami conectam sua cosmovisão espiritual e metafísica com figuras como *Omama* e os *xapiri*, que vivem por todas as partes da floresta e da natureza, causando um ideal social intrínseco de preservação ambiental. Ao tratar as figuras míticas do sagrado como partes integrantes da natureza, cria-se um entendimento de que cultuar e honrar o meio externo é respeitar a própria espiritualidade e ancestralidade yanomami. Esta noção de trazer aspectos de um caráter sensível e vivo a seres não humanos, já bem determinada dentro da configuração social e cultural de diversos povos indígenas, vem sendo tema de uma gama de estudos científicos na sociedade ocidental hegemônica, com campos de estudo como a neurobiologia vegetal, que reafirmam, com outros moldes, o que os yanomami já vem alertando. Nas palavras de Bruce Albert:

Considerar as árvores como sujeitos de direito, reconhecer-lhes uma sensibilidade, aptidões comunicacionais ou uma influência sobre o clima, hoje já não diz respeito à ordem das “alegorias edificantes”, mas à reflexão jurídica e científica de ponta. Da mesma maneira, a insurreição dos xamãs yanomami

²⁶ Reahu é uma festa fúnebre ritualística, coletiva e complexa que marca fins de ciclos e homenagens a indivíduos da comunidade que faleceram.

contra nossa avidez compulsiva pela mercadoria e sua advertência profética contra a devastação da floresta e a queda do céu tendem, cada vez mais, no atual contexto de desastre climático do mundo industrial, a “assumir uma perturbadora literalidade ecológica.” (ALBERT & KOPENAWA, 2023, p.154)

Sendo assim, a voz yanomami se torna uma voz de resistência perante um cenário caótico de destruição, individualidade e crise climática causada pelo sistema dominante. A voz xamânica yanomami, através de sua própria metafísica, escancara que a proteção das florestas é uma emergência de cunho global e que só é possível uma mudança completa de paradigma, quando houver uma transformação profunda na perspectiva dos *napé* e a eliminação de uma hierarquização individualizada da existência.

Retomo, para finalizar este capítulo, o livro de 2022 ‘*O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*’, da antropóloga Hanna Limulja. Nesta obra, a autora, além de relatar sua experiência pessoal com os yanomami do Pya ú, na qual chegou a ouvir e recolher mais de cem sonhos – desde crianças até xamãs da comunidade – ela também desenvolveu vários aspectos que demonstram a importância do material onírico para compreender determinado espaço sociocultural. Faz-se claro que os sonhos e os aspectos que tangem o sensível, para o povo yanomami, muito mais do que meros fenômenos psicológicos, são as formas mais essenciais e transcendentais de se obter conhecimento e de adquirir sabedoria sobre todas as questões que rondam a humanidade. O sonho se torna, de acordo com Limulja, um dos mais elevados instrumentos de resistência do povo yanomami, uma potência onírica que foi se perdendo no ocidente moderno e pragmático. Há uma resistência, intrínseca aos yanomami, contra o extermínio de uma cosmovisão, uma forma de se enxergar o conhecimento que difere do pensamento da cidade. Para Hanna Limulja: “Esta é a forma que eles fazem política. É preciso aprender a fazer política com os yanomami” (LIMULJA, 2022, p.19).

Desta maneira, há que se tornar clara a necessidade de trazer, assim como os indígenas yanomami, o sonho, e aqui me refiro não só ao sonho onírico, mas também ao sonho simbólico, como resistência, como ato político. Estes sonhos yanomami se nutrem, em sua dimensão social, com uma conexão cultural de ancestralidade e uma forma de se perpetuar os mitos yanomami e suas cosmovisões. Visões estas que estão, constantemente, sendo alvo de ataques e extermínios, justamente por trazerem à tona a integração, a conexão, a defesa da floresta e da coletividade. Há de se

resgatar o que os povos indígenas estão alertando sobre tudo aquilo que vem assolando os seres humanos, tudo aquilo que os *napës* e seu sistema de vida vem causando. Há de se usar o saber indígena como ponte para o entendimento e a transformação da esfera moral, há de se compreender que toda a violência, direta ou indireta que o povo yanomami vem sofrendo, durante décadas, vem exterminando um povo que escancara e coloca em xeque, com sua sabedoria ancestral, tudo aquilo de mais absurdo que a sociedade ocidental vem desenvolvendo, desde a época da colonização. Cria-se a necessidade, enfim, de refletir: Por que sonhar? Por que cultivar os aparatos sensoriais da sensibilidade? Qual a importância de ouvir, sentir e analisar sonhos - em seu sentido literal e metafórico – do povo yanomami? Limulja responde estas questões dizendo:

Apresento os sonhos yanomami às pessoas que nunca sonharam a floresta e que talvez nunca tenham ouvido falar dos yanomami. Para que conheçam um pouco de sua história, de sua vida, de seus pensamentos, e para que possam, por sua vez, sonhar com outro modo de ser diferente do nosso, e que por isso mesmo tem muito a nos ensinar. (LIMULJA, 2022, p.21)

4 O FUTURO SÓ PODE SER ANCESTRAL

“Desde que a espada e a cruz desembarcaram em terras americanas, a Conquista europeia castigou a adoração da Natureza, que era pecado ou idolatria, com penas de açoite, força ou fogo. A comunhão entre a Natureza e a gente, costume pagão, foi abolida em nome de Deus e depois em nome da civilização. Em toda América, e no mundo, seguimos sofrendo as consequências desse divórcio obrigatório.”

(Eduardo Galeano, 1971)

Tendo em vista a discussão que perpassa toda a pesquisa, perante a decolonialidade e a relevância de se destacar o pensamento não hegemônico, ligado aos aspectos do sensível, trava-se a necessidade de discutir, também, teorias que foram colocadas como realidade no pensamento dominante durante muitos anos (e que reverberam até hoje). Uma delas, que será analisada ao longo do capítulo, é a teoria do desenvolvimento/subdesenvolvimento que obteve, por muito tempo, um lugar de dominância dentro dos aparatos da ocidentalização. Torna-se necessário, então, abrir um debate crítico para esta questão e, desta maneira, pensar em perspectivas que se afastam deste cenário e que tragam novas formas de agir, baseadas em preceitos como o Bem Viver e no reflorestamento do imaginário.

Portanto, para entender a teia conectiva de diferentes cosmovisões e suas respectivas singularidades, é imprescindível refutar o ideal dominante de desenvolvimento e progresso, para que seja possível, assim, aniquilar ideias preconceituosas perante outras formas de sociabilidade. Com essa base bem colocada, estabelecer, então, reflexões sobre alternativas ao molde desenvolvimentista neoliberal, que está levando a um colapso ambiental sem precedentes. São tempos, mais do que nunca, de urgência e de reformulação estrutural com base no sensível e em povos que, apesar de negligenciados pelo pensamento eurocentrado, têm muito a compartilhar.

4.1 Combatendo o Fantasma do Desenvolvimento

Tomando como base o livro de 2016, 'Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento', organizado por Miriam Lang, Gerhard Dilger e Jorge Pereira Neto e que conta com treze ensaios de diferentes autores, deparamo-nos com uma perspectiva crítica ao ideal de desenvolvimento e de dominação de "recursos naturais", que traz, em contraponto, o resgate de outros modelos socioculturais de construções de coletividade.

As palavras 'desenvolvimento' e 'subdesenvolvimento' – tratando-se de um contexto social, cultural e econômico - foram naturalizadas com a fala do discurso de posse, em 1949, de Harry S. Truman, o 33º presidente dos Estados Unidos. Nesta fala, apresenta-se, pela primeira vez na história, uma noção das grandes potências e seus 'desenvolvimentos' como ápice do referencial positivo para o Sul global. Porém, o que Miriam Lang (2016), uma das autoras do livro, discute, é justamente como este conceito traz uma concepção irreal dos países 'subdesenvolvidos', uma vez que "só se foi possível acumular esse nível de consumo material depois de séculos de expansão que implicaram a destruição de outras culturas, de outros modos de vida, para tornar seus territórios funcionais às lógicas do capital" (LANG, 2016, p.28).

As potências dos países desenvolvidos, marcados pelo sistema monetário, só apresentaram esse nível de riqueza se expropriando, não só dos bens materiais de outros países, mas também de mão de obra, de cultura simbólica e de anos de relações baseadas em violentos processos de colonização e espoliação que perduram até os dias atuais. A teoria do desenvolvimento só consegue se concretizar quando se tem esse tipo de lógica dual, na qual os 'desenvolvidos' só são desta maneira pois criam uma forma de dominação perante os 'subdesenvolvidos'. Neste modelo socioeconômico da contemporaneidade, o Norte hegemônico global - juntamente com a reduzida classe de elites do Sul global - se mostra como uma pequena parcela da população, mas que são os que mais usufruem "dos recursos de nosso planeta, tanto no que diz respeito aos bens naturais, quanto à mão de obra cada vez mais barata (...) Ou seja, o luxo e a saturação de uns são construídos sobre a espoliação dos outros." (LANG, 2016, p.28). Demonstra-se, assim, diversos furos na teoria do desenvolvimento, ao analisar a história, pois seria impossível estender esse modelo

de vida, de forma planetária, tanto de outros seres humanos quanto da natureza e dos seres vivos, em escala global, como faz acreditar o discurso desenvolvimentista.

A noção dominante de pobreza e riqueza, criada pelas grandes potências, é fundamentada em uma redução estritamente baseada na monetização. O grande parâmetro para uma boa qualidade de vida, dentro da hegemonia capitalista é, essencialmente, o dinheiro. Tudo aquilo que difere dessa lógica monetária de lucratividade, como as vivências dos povos originários e tradicionais, que partilham de outras cosmovisões e outras raízes de entendimento do mundo, são logo aniquiladas, exterminadas ou estigmatizadas como retrógradas, selvagens, antigas e atrasadas. Citando a autora:

As economias capitalistas modernas de Estados Unidos, Grã-Bretanha e Austrália foram colocadas como norma, às quais todas as demais sociedades – as que priorizavam a economia familiar, as que giravam em torno da permuta, as que se baseavam na propriedade coletiva da terra etc. – deveriam se assemelhar obrigatoriamente para chegar ao “desenvolvimento”. (LANG, 2016, p.30)

Houve, desta maneira, uma hierarquização daquilo que é considerado desenvolvido em oposição ao subdesenvolvido. O que sai do padrão criado por um pequeno grupo economicamente poderoso, outros modelos de existência, tanto em âmbito econômico, como cultural, foram, ao longo da história, sendo desconceituados e vistos com inferioridade e insuficiência pelo simples fato destes fugirem do sistema de produção de determinados países específicos. Entende-se, portanto, que a meta destes grupos hegemônicos, quando dizem em seus discursos sobre a necessidade de ‘desenvolvimento’, não é de fato ajudar os ‘subdesenvolvidos’ a prosperarem economicamente – pois seria uma meta inalcançável - mas sim, justamente, homogeneizar e incluir todo o globo nas suas próprias práticas monetárias dominantes e, assim, criar um maior número de possíveis consumidores desta lógica sistêmica.

É importante ressaltar, também, que é irreal, dentro das crenças e noções de desenvolvimento e progresso neoliberais, estabelecer formas de preservação ambiental e modelos sustentáveis de vida, onde um automaticamente anula o outro. A teoria do desenvolvimento e a expansão do modo de vida baseado na maximização da produtividade, consumo e lucro se distanciam, exponencialmente, de visões de mundo baseadas na coletividade e integração com o ecossistema. O extrativismo se torna um exemplo de prática hegemônica no qual há um processo de remoção de

recursos naturais, em alta quantidade, sem considerar seu esgotamento, causando uma série de riscos ambientais. Nas palavras de Alberto Acosta (2016), um dos escritores do livro:

A história latino-americana mostra que esse processo extrativista levou a uma generalização da pobreza e abriu caminho para crises econômicas recorrentes. Ao mesmo tempo, consolidou mentalidades “rentistas”. Tudo isso aprofunda a frágil e escassa institucionalidade democrática da região, incentiva a corrupção, desestrutura as sociedades e as comunidades locais, e deteriora gravemente o meio ambiente. (ACOSTA, 2016, p.52)

O extrativismo constituiu, ao longo da história, um processo com enfoque exploratório e colonizador, não só para com os próprios seres humanos, especialmente do Sul global, mas também com o meio ambiente, que vem sofrendo graves consequências deste modelo de existência. Em contraponto ao aumento significativo dos problemas ambientais, percebe-se um movimento oposto, de potencialização de resistências ancestrais, com enfoque em um pensamento voltado aos povos originários e comunidades tradicionais, que se distanciam do *status quo* vigente e enxergam uma conectividade plural e integrada entre os seres humanos e não humanos. Daí a importância de se pensar em alternativas ao desenvolvimento com este viés hegemônico ocidental, assim como a de se distanciar da ideia de subdesenvolvimento, reconhecendo, portanto, a pluralidade de cosmovisões existentes e integrá-las de forma orgânica e diversa.

Diante de um cenário caótico de destruição ambiental e uma possível extinção da vida humana na Terra, que vem sendo ocasionados justamente por este sistema dominante, torna-se imprescindível pensar em novas perspectivas e novos modelos de estabelecimento de relações sociais, políticas, culturais e econômicas, que diferem do ideal de desenvolvimento e lucratividade e se expandem ao mote de diversidade de um pluriverso de sujeitos e grupos baseados na coletividade, no fim das dimensões colonialistas e depredação da natureza e, conseqüentemente, na expansão de múltiplos formatos culturais e sociais.

Compreende-se, assim, que as transformações, a nível global, não devem ser vistas como ideais para um futuro distante e utópico, mas sim algo imediato, já que existem culturas, povos, sociedades e indivíduos que vem sendo exterminados por se oporem ao formato dominante vigente de sociabilidade, apresentando uma “crítica da coisificação do ser humano, submetido a uma modernidade infecunda, esterilizada de

sentidos” (LANG, 2016, p.19). O momento pede urgência e exige a construção de um movimento emancipatório, de se sonhar novas possibilidades a partir das diferenças, ressignificando, inclusive, a relação ser humano e natureza, contrariando o viés de instrumentalização e lucratividade. Perante este panorama, os povos e organizações indígenas desenvolvem um papel de resistência e se encontram como atores de um cenário duplo²⁷, sendo ele tanto resistir ao *status quo* hegemônico, ao se conectarem com a ancestralidade e a visão mítica do mundo, adentrando em aspectos como o xamanismo, os sonhos e a conexão com seres não humanos, como sendo inseridos em um papel dentro dos moldes políticos ocidentais, com o intuito de lutar e garantir direitos básicos do Estado, como visto na luta pela demarcação de terras indígenas ou no aumento expressivo de indígenas em cargos políticos. Ambos os cenários são importantes e necessários para a luta indígena e para a preservação ambiental, com o intuito de trazer olhares emancipatórios para o contexto atual.

4.2 O Bem Viver – Uma Oportunidade para Imaginar Novos Mundos

Um dos movimentos latino-americanos que mais visa reformular o pensamento hegemônico, discutido anteriormente, é o Bem Viver ou Sumak Kawsay, em sua expressão quíchua,²⁸ ou Nhandereko, em sua expressão guarani. Trazendo uma perspectiva emancipatória, ecoterritorial e coletiva, o Bem Viver se desenvolve enquanto pensamento filosófico em construção, tendo como base principal povos que se propõe a existir de forma conjunta com a natureza, abrangendo as mais diversas cosmologias indígenas e tradicionais, especialmente no contexto da América Latina. O autor do livro de 2016 ‘O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos’, Alberto Acosta, é um dos principais nomes na elaboração da Constituição do Equador de 2008, que se tornou a primeira a incluir os direitos da natureza e trazer o meio ambiente como um detentor de direitos, assim como os seres humanos. Posto isso, um dos principais segmentos do Bem Viver é a busca por mudança de paradigma social, que insiste em colocar os indivíduos enquanto detentores dos demais seres

²⁷ Ver: Descolonizar o imaginário – debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento (2016) Capítulo 2: ‘Pensar a partir do feminismo – críticas e alternativas ao desenvolvimento’ de Margarita Aguinaga Barragán, Miriam Lang, Dunia Mokrani Chávez e Alejandra Santillana

²⁸ A língua quíchua, tradicional da região dos Andes abarca, até hoje, países como Bolívia, Equador, Peru, Colômbia, Chile e Argentina.

que habitam o planeta Terra. Busca-se, recuperando uma sabedoria baseada na ancestralidade, romper o ideal de acumulação e a crença de que os seres não humanos precisam ter alguma utilidade prática e monetária para os humanos. Eliminando a ideia de serventia da natureza, compreende-se que os indivíduos humanos também são parte integrante do ambiente em que vivem.

O olhar atento e a voz ativa das especificidades de diferentes povos e vivências, especialmente de caráter andino e amazônico, com o intuito de criar novos mundos, se afastando do fantasma da teoria do desenvolvimento, é a peça-chave para a filosofia do Bem Viver. Porém, apesar desta ser a principal base, o Bem Viver se mune de uma gama extensa de teorias, filosofias e formas de enxergar o mundo, incluindo diversos referenciais teóricos da cultura ocidental. Há uma perspectiva baseada no equilíbrio e na convivência, tanto entre seres humanos e não humanos, quanto entre indivíduos e grupos ou povos que diferem em seu modelo de existência. O entendimento da ideia de todo e da heterogeneidade e coexistência de formatos de vida, em conjunto com a descentralização da figura do ser humano como superior aos demais seres, é a característica proeminente desta filosofia em construção. O povo yanomami se torna, assim, exemplo de um importante pilar para o desenvolvimento do Bem Viver, uma vez que, como visto anteriormente, há, nesse povo, uma notável conectividade com os aspectos do sensível e dos sentidos e um vínculo estreito com diversos seres, especialmente os não humanos. A relação da filosofia do Bem Viver com os povos originários se encontra em um lugar de complementaridade e na busca de caminhos alternativos ao *status quo* economicista, trazendo a cosmovisão de povos que:

Empenharam-se em viver harmoniosamente com a natureza, e que são donos de uma história longa e profunda, ainda bastante desconhecida e, inclusive, marginalizada. Foram capazes de resistir, a seu modo, a um colonialismo que dura mais de quinhentos anos, imaginando um futuro distinto que muito poderia contribuir com os debates globais. (ACOSTA, 2016, p.20)

Desta maneira, demonstra-se aqui a relevância destes povos que, por meio de sua vida simbólica, sua cosmologia baseada em preceitos de comunhão, metafísica e harmonia com o meio exterior, persistem enfrentando o modelo dominante, mesmo após séculos de um processo colonizatório. Outro fator essencial dentro do pensamento do Bem Viver é se afastar de um academicismo restrito, distante de

processos sociais que acontecem no momento presente. Nesta filosofia, há uma necessidade de contemplar o estudo teórico e acadêmico, mas não se limitar a ele, compreendendo que a riqueza da transformação do saber está nas diferentes perspectivas e experiências baseadas em vivências cotidianas, especialmente de grupos marginalizados e sociedades que não seguem o padrão institucionalizado de destruição desenfreada do ecossistema.

Porém, apesar deste cenário descritivo das características do Bem Viver, Alberto Acosta (2016), em um ponto do texto, indaga: será que de fato seria possível consolidar este projeto em construção, que é o Bem Viver, dentro de um sistema como o sistema capitalista, que se desenvolve em raízes opostas aos movimentos de coletividade e conexão com o aspecto sensível? Um sistema que encontra, em seu cerne, dificuldades de abranger direitos sociais, políticos, econômicos e culturais para todos os seres humanos, quem dirá para seres não humanos. Seria possível, então, a implementação de uma filosofia como o Bem Viver, em modo global, junto aos formatos neoliberais baseados na individualização e na lucratividade? A resposta, dada pelo próprio autor, a princípio, é que não, não seria possível essa junção, uma vez que são modelos de vida profundamente incompatíveis. Para Acosta: “Apenas colocar o Bem Viver na constituição não será suficiente para superar um sistema que é, em essência, a civilização da desigualdade e da devastação.” (ACOSTA, 2016, p.25). Entretanto, isso não significa que o Bem Viver só pode se iniciar e ganhar força e dimensão com a superação do capitalismo. Na realidade, o que Acosta demonstra é, justamente, como há necessidade, agora mais do que nunca, de colocar em xeque o modelo hegemônico de existência, por meio do Bem Viver que já existe, isto é, os diversos povos marginalizados, por meio de forças simbólicas, ou seja, da manutenção de sua própria cosmovisão. Trata-se, assim, de atentar o olhar para formas de vida que diferem do padrão ocidentalizado, baseado em tradições e costumes eurocentrados, ampliando as possibilidades de existência, com o intuito de, progressivamente, se desfazer de um caráter estritamente antropocêntrico.

A conjuntura atual não pede apenas uma oposição aos movimentos exploratórios perante figuras do proletariado. Chegamos em um momento social, econômico, político e cultural, que se faz necessário, além disso, contestar também toda configuração de uma sociabilidade estrutural da parte dominante do globo, que vem causando uma destruição planetária, não só para com os próprios seres

humanos, que continuam sendo colocados em um local de não humanidade, transformados em mão de obra, com pouco espaço para os aspectos do sensível, como já apontado por Karl Marx em seus manuscritos filosóficos de 1844 ²⁹, mas também com seres não humanos, que estão sofrendo graves consequências de séculos de exploração e extração desenfreada. Sendo assim, há uma urgência, apontada por Acosta (2016), de superação do divórcio entre natureza e ser humano, como base para transformações iniciais a nível hegemônico. Trazendo um exemplo prático de pequenas implementações do Bem Viver, em 2008, o Equador foi o primeiro país do mundo a incluir os direitos da natureza em sua constituição. Nas palavras do autor:

Esta é uma postura biocêntrica que se baseia em uma perspectiva ética alternativa, ao aceitar que o meio ambiente – todos os ecossistemas e seres vivos – possui um valor intrínseco, ontológico, inclusive quando não tem qualquer utilidade para os humanos. (ACOSTA, 2016, p.28)

Apesar de ser um pequeno passo, tendo em vista a magnitude das raízes estruturais do sistema monetário, isto representou um notório movimento para estas novas perspectivas trazidas pelo Bem Viver, com o intuito de superação de um modelo de desenvolvimento e um ideal de crescimento econômico insustentável para o bem-estar de seres humanos e não humanos. Acosta aponta o momento histórico e social do pós-Guerra Fria, com a consolidação do discurso desenvolvimentista, que

²⁹ Ver Karl Marx, Manuscritos econômico-filosóficos de 1844: Terceiro Manuscrito: Necessidades, Produção e Divisão do Trabalho

Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1844/manuscritos/cap05.htm>

Cito:

“Primeiramente, reduzindo as necessidades do trabalhador às míseras exigências ditadas pela manutenção de sua existência física, e reduzindo a atividade dele aos movimentos mecânicos mais abstratos, o economista assevera que o homem não tem necessidade de atividade ou prazer além daquelas; e no entanto, declara ser esse gênero de vida um gênero humano de vida. Em segundo lugar, aceitando como padrão geral de vida (geral por ser aplicado à massa dos homens) a vida mais pobre que se possa conceber; ele transforma o trabalhador em um ser destituído de sentidos e necessidades, assim como transforma a atividade dele em uma abstração pura de toda atividade.” (MARX, 1844)

“Quanto menos se comer, beber, comprar livros, for ao teatro ou a bailes, ou ao botequim, e quanto menos se pensar, amar, doutrinar, cantar, pintar, esgrimir, etc., tanto mais se poderá economizar e maior se tornará o tesouro imune à ferrugem e às traças – o capital. Quanto menos se for, quanto menos se exprimir nossa vida, tanto mais se terá, tanto maior será nossa vida alienada e maior será a economia de nosso ser alienado. Tudo que o economista tira da gente sob a forma de vida e humanidade, devolve sob a de dinheiro e riqueza. E tudo que não se pode fazer, o dinheiro pode fazer para a gente.” (MARX, 1844)

instaurou uma ótica dominante baseada em dicotomias como: desenvolvido e subdesenvolvido, avançado e atrasado, civilizado e primitivo e muitas outras. Esta premissa de colocar tudo aquilo que se distancia dos ideais hegemônicos de progresso e desenvolvimento como atrasado ou selvagem, trouxe um processo de negar sociedades baseadas em outras formas de sociabilidade, aniquilando e marginalizando inúmeras sabedorias, cosmovisões e práticas baseadas na comunidade e na ancestralidade, em prol de uma modernização, mesmo que custe uma devastação a nível social, cultural, simbólica ou ambiental. Este processo colonizatório, que se adentra até os dias atuais, cria um cenário de “colonialidade do poder, do saber e do ser” (ACOSTA, 2016, p.55), abrindo caminho para a dominação manipulatória tanto de pessoas, quanto da natureza.

Para além disso, por meio de uma breve análise histórica, percebe-se que este movimento de dominação dos meios exteriores e da natureza está estabelecido de forma enraizada no inconsciente coletivo dos indivíduos que permeiam o espaço dominante e ocidentalizado do planeta há séculos. Questões relacionadas ao processo de dominação da natureza vem sendo desenvolvidas por anos de história ocidental e encontram suas raízes, em um viés judaico-cristão, por exemplo, desde a Bíblia Sagrada. No Gênesis³⁰ 1: 26 encontra-se o seguinte trecho:

E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra. (GÊNESIS 1:26)

Torna-se claro como os aspectos do sagrado de determinada sociedade influenciam em toda formação cultural, social, econômica e política. Enquanto povos, como o povo yanomami, por exemplo, trazem uma simbiose entre natureza e universo mítico, enxergando o ecossistema como parte integrante das manifestações metafísicas relacionadas ao sagrado, a cultura dominante ocidental, por sua vez, se ampara na ideia de domínio, da natureza enquanto algo exterior, criada pelo sagrado com o intuito de ser utilizada e aproveitada pelo ser humano. Porém, o que tem se observado com as mudanças climáticas, extinção de inúmeras espécies e os pontos de não retorno do planeta Terra é, precisamente, como existe uma limitação desse

³⁰ Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/gn/1/26>

ideal insustentável de domínio e controle do meio. Este corte, estabelecido por anos de história hegemônica, da união entre ser humano e natureza, abriu espaço para o ideal falso de que o meio ambiente é uma fonte inesgotável e eterna de recursos.

Posto isso, é imprescindível entender que as formas de enxergar a natureza são construções sociais e, no caso da sociedade dominante, com o olhar hegemônico, “devemos aceitar que a humanidade não está fora da natureza e que a natureza tem limites biofísicos.” (ACOSTA, 2016, p.104). Há de se trazer a necessidade de libertar o meio ambiente, os seres humanos e os seres não humanos da condição de objeto útil. O Bem Viver se estabelece, então, como uma construção coletiva de pensamentos e diálogos que retiram o desenvolvimentismo economicista como única via e expandem o debate para a estruturação de alternativas baseadas na visão de mundo da vida simbólica e do que há de mais humano, o sensível e os aspectos que tangem à sensibilidade. Há um trabalho duplo e constante de descolonização, não só do econômico e político, mas, além disso, um movimento de descolonizar o imaginário, os afetos, o cultural, o psicológico e o sensível. Nas palavras de Acosta:

O Bem Viver propõe uma cosmovisão diferente da ocidental, posto que surge nas raízes comunitárias não capitalistas. Rompe igualmente com lógicas antropocêntricas do capitalismo enquanto civilização dominante e com diversos socialismos reais que existiram até agora – que deverão ser repensados a partir de posturas sociobiocêntricas. (ACOSTA, 2016, p.72)

Portanto, o Bem Viver se utiliza de uma premissa baseada em trazer novos modos de existência, buscando diferentes formatos de alternativas. Tal fato não significa uma negação dos aparatos tecnológicos, mas sim uma reformulação. Há um resgate da ancestralidade, mas com aspectos do momento presente.

4.3 Reflorestando o Imaginário

Entende-se, por fim, que os povos originários estão em um constante local de resistência aos moldes exploratórios e se encontram como protagonistas de grande parcela da conservação de biodiversidade planetária. Em ‘Mudanças climáticas e a percepção indígena’, 2ª edição de um livro desenvolvido pela OPAN – Operação Amazônia Nativa – em 2018, com falas de antropólogos e de autores indígenas, traz-se a reflexão de que é necessário estar atento aos que vivem à margem da sociedade dominante – como os povos da floresta – que estabelecem um olhar atento, sensível e refinado em relação ao cenário constante de mudanças climáticas, exploração, devastação e dominação, causadas pelo sistema dominante.

É percebendo este cenário atual, que diversos povos indígenas vêm se conectando com o objetivo de alarmar, informar e resistir a este processo. A Carta Aberta do Acampamento Terra Livre de 2023, a APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil ³¹ – demonstra a preocupação dos povos indígenas brasileiros perante as emergências climáticas e ao descaso governamental e clama por uma mudança afirmando: “Nunca mais um Brasil sem nós”. Posto um panorama inaceitável de desvalorizações, extermínios, violências e preconceitos contra os povos indígenas e um Brasil repleto de figuras como garimpeiros e grileiros, que ameaçam a existência destes povos, a APIB, em abril de 2023, no XIX Acampamento Terra Livre fez 18 reivindicações para o Estado brasileiro, sendo algumas delas a demarcação e regulamentação adequada de terras indígenas, o reconhecimento da diversidade cultural dos povos originários brasileiros, uma política de proteção e preservação ambiental dos territórios indígenas ameaçados, proteção de órgãos como IBAMA e ICMBIO e muitas outras. Movimentos como os citados são de extrema importância para se aproximar de novas perspectivas de futuro baseadas no Bem Viver, na ancestralidade e nos aparatos de sensibilidade. O intuito destas informações é demonstrar, justamente, como o debate e a luta acontecem hoje, no momento presente. Para que ocorra uma transformação estrutural a nível global, passos como estes são necessários e vem ganhando força nos últimos anos. Torna-se, mais do

³¹ Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/documentos/carta-aberta-do-acampamento-terra-livre-2023-povos-indigenas-decretam-emergencia>

nunca, tangível a ideia de reflorestar a mente, de trazer o conhecimento e o sonho ancestral como aparatos de transformações coletivas.

Com base em todos os aspectos trabalhados anteriormente, retomo, por fim, Ailton Krenak e sua obra de 2022, 'Futuro Ancestral'. A frase guia desse livro, que vai se destringendo em diferentes análises e que muito se conecta com os desenvolvimentos deste presente Trabalho de Conclusão de Curso, é a frase: “se há um futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral.” (KRENAK, 2022, p.11). Ailton Krenak traz, inspirado nas perspectivas do Bem Viver e em suas próprias vivências com seu povo, os Krenaks³², a magnitude das múltiplas sabedorias indígenas, ancestrais e tradicionais dos povos da floresta que integram, em sua essência, aspectos de conectividade e de alianças afetivas, seguindo como guias para a possibilidade de se pensar em novas formas de existir no mundo que não a hegemônica. Ailton Krenak se torna, como os outros autores trabalhados anteriormente, um pensador que utiliza dos sentidos e do sensível como metodologia de análise sociocultural e encontra, no pensamento sensível, espaço para ampliar reflexões perante a filosofia indígena e o lugar de destaque que os seres não humanos devem ter. Nas palavras dele: “Respeitem a água e aprendam sua linguagem. Vamos escutar a voz dos rios, pois eles falam. Sejamos água, em matéria e espírito, em nossa movência e capacidade de mudar de rumo, ou estaremos perdidos.” (KRENAK, 2022, p.27)

Há um convite, proposto por Ailton Krenak, de colocar os não humanos em destaque e usar os sentidos para desenvolver uma escuta atenta e observadora do mundo exterior, retirando as amarras antropocêntricas do sistema dominante, uma vez que só se comprova, cada vez mais, que a tendência dos próximos anos é um verdadeiro colapso ambiental e social. O formato hegemônico sistêmico funciona de forma brutal, em vários aspectos, inclusive no jeito de violentar, fisicamente e simbolicamente, os povos originários, formato que “serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e dos nossos ancestrais.” (KRENAK, 2022, p. 37).

³² Os Krenaks estão localizados entre Minas Gerais (MG), Mato Grosso (MT) e São Paulo (SP). Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>

Desta maneira, para recriar outros mundos, outras realidades possíveis, faz-se necessário fazer o papel inverso, o de justamente, mergulhar profundamente nas simbologias da terra e dos sonhos, abrir a escuta para outras formas de conhecimento e se desfazer dos moldes hegemônicos de empobrecimento da existência a uma mera função lucrativa ou trabalhista. Cria-se uma relevância na construção de mundos plurais, dar sentido à riqueza da diversidade e singularidade de diferentes povos e retirar a barreira imposta entre o ser humano e os outros seres e organismos que habitam a terra. Reiterar a existência de uma multiplicidade de formas de se viver e evocar essa diferença para a criação de alianças positivas.

Existe uma prepotência, de grande parte da lógica ocidental, de que os seres humanos são eternos e estão na mais alta escala de importância em relação aos demais seres que coexistem no planeta. Krenak, ao tratar do imaginário popular e o inconsciente coletivo, demonstra que a lógica sistêmica cria aparatos para elaborar um embate entre a cidade e a floresta. Nesta visão hegemônica urbana, os indivíduos estão “seguros” entre os muros da cidade e tudo aquilo que está fora é meramente visto como sujo, selvagem, atrasado e que deve ser evitado a qualquer custo. O meio urbano, como plataforma para o funcionamento do capitalismo, escancara uma ideia de que o modelo ocidental de vida é o único que existe. Citando o próprio autor: “Essas epistemes, produzidas a partir de um lugar específico do mundo, vão ditando a ideia do que é sujo em oposição ao que é limpo” (KRENAK, 2022, p.60). Cria-se uma cultura sanitaria que só afasta os indivíduos de se abrirem a compreender outras formas de existência, como a dos povos da floresta.

Posto isso, é fundamental que se estabeleçam experiências na cidade que se conectem com a floresta e que, principalmente, contestem o *status quo* já estabelecido. Para os não indígenas, urge a necessidade de prestar atenção e ouvir atentamente a voz indígena e lutar, não por, mas conjuntamente com os povos tradicionais. A respeito Krenak diz:

Temos que reflorestar o nosso imaginário e, assim, quem sabe, a gente consiga se reaproximar de uma poética de urbanidade que devolva a potência da vida, em vez de ficarmos repetindo os gregos e os romanos. Vamos erguer um bosque, jardins suspensos de urbanidade, onde possa existir um pouco mais de desejo, alegria, vida e prazer, ao invés de lajotas tapando córregos e ribeirões. Afinal, a vida selvagem também eclode nas cidades. (KRENAK, 2022, p.71)

Assim, abre-se um fluxo de produção de afetos e sentidos com uma potência de experimentação de novos mundos e de outras cosmovisões com o intuito de imaginar pluriversos. Este termo, muito usado por Alberto Acosta no Bem Viver, traz justamente a ideia da possibilidade de diferentes mundos se afetarem positivamente e da necessidade de um país, como o Brasil, trazer o ideal de Estado Plurinacional, como no Equador e na Bolívia. Com isso bem desenvolvido, há uma facilitação no processo de tirar a centralidade antropocêntrica do pensamento hegemônico e de se contrapor a uma lógica ocidental que carrega fortemente a noção dual de cultura *versus* natureza e civilizado *versus* selvagem. Pensar em perspectivas de um futuro diferente, com cosmovisões diferentes convergindo, é trazer a discussão para o momento presente e romper, estruturalmente, com a cisão entre o pensamento lógico racional e os sentidos e o pensamento sensível.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Decidi, então, escrever esta carta para falar com vocês sobre o Bem Viver, para quem acredita que cantando é possível suspender o céu, para quem acredita que o modo como vivemos e o mundo onde vivemos é recriado a toda hora. Para além da nossa capacidade de descrever a vida, quero aqui falar da vida como um evento que acontece de dentro de tudo, o tempo todo.”

(Ailton Krenak, 2020)

“Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu, mas um dia talvez tenham tanto medo quanto nós.”

(Davi Kopenawa, 2015)

A conclusão que estabeleço, até o momento, é que é preciso sonhar muito para imaginar outros mundos, para imaginar outras formas de se viver, e é exatamente isso que os povos indígenas vêm fazendo há séculos, resistindo por meio do sonho. O mundo, da forma como os povos originários do Brasil conheciam, acabou em 1500, com um processo devastador e colonizatório. Depois disso, iniciou-se um movimento de resistir para sobreviver. Os povos indígenas, em especial, dando ênfase aos yanomami, nos ensinam que o sonho é uma poderosa ferramenta coletiva, de luta coletiva. Sonhar, em seu sentido literal e simbólico, nos faz lembrar aquilo que nos torna mais humanos, a potência do que significa ser humano e a força de se munir dos aparatos do sensível, da poesia e do imaginário, como formas que guiam às mudanças individuais e coletivas. É preciso estar muito atento, muito acordado, para conseguir sonhar novos mundos e novas perspectivas de existência, mais conectadas com a vida, tanto a de fora, quanto a de dentro. O sonho se torna um lugar, além de imaginar novas realidades, também de criticar um modelo de vida que comprovadamente não funciona mais, ou que na realidade, nunca funcionou.

Muitos dos aspectos que circundam a sociedade dominante foram desenvolvendo e estabelecendo uma domesticação na forma de se viver. O viver se

ligou totalmente com os parâmetros de monetização. A vida humana passou a ser estabelecida em uma lógica de sobrevivência e na necessidade de recursos monetários até para o mínimo que se exige para estar vivo. Como sonhar? Como desenvolver uma conexão com os sentidos e com o sensível desta forma? Não é à toa que o ato de sonhar está morrendo em parte da sociedade hegemônica. Apesar de serem amplamente afetados por essa lógica, os indígenas yanomami continuam resistindo e assim, experienciam um formato sociocultural muito diferente deste. Há uma conexão e uma abertura aos detalhes, às sutilezas metafísicas do mundo e um olhar direcionado ao momento presente, para tudo aquilo que está em volta de nós.

Os aspectos da sensibilidade estão muito mais abertos e aflorados e há uma percepção de mudança atenta, observadora e rica de uma potência baseada na ancestralidade. Porém, a lógica hegemônica cria aparatos tão perversos que o discurso se desenvolve de forma contrária. Os indígenas são vistos enquanto menos “evoluídos”, por não adquirirem a lógica de capitalização da vida, mas, ao se olhar com cuidado, percebe-se que quem está preso e envolto a um mundo individualizado, deturpado e sendo levado ao seu fim, em estado de ebulição global é, justamente, o sistema dominante. Nas palavras de Ailton Krenak no livro de 2021, ‘*Cartas para o Bem Viver*’, organizado por Rafael Xucuru-Kariri e Suzane Lima Costa:

A ideia da terra como nossa mãe é muito repetida entre nós, indígenas. A poética expressa nessa imagem da mãe-terra pode ser até ingênua para alguns, mas ser filho da terra é aprender que estamos em relação com todos os outros seres sagrados que constituem o mundo. Se esse giro de forças pudesse ser pensado não como ingenuidade nossa, mas como nosso modo de agir no coletivo, provavelmente não seríamos nós, os indígenas, os povos sem o lugar de viver e o lugar de morrer na grande história do mundo. (KRENAK, 2020, p.20)

Sendo assim, entende-se que não há outra saída senão a compreensão – que os povos originários já sabem há séculos – da conectividade entre individual e coletivo. Entender que os indivíduos fazem parte de uma teia que envolve toda a vida que está à nossa volta, abarcando tanto seres humanos quanto seres não humanos. Estamos experimentando a vida em nós o tempo todo e, portanto, precisamos de uma vez por todas nos desvencilhar da ideia de que somos seres inertes e descolados de todo o resto. Ao invés de usar a potencialidade que o ser humano tem de intervir em corpos não humanos para a destruição e degradação, usar as potências de conhecimento, tecnologia e saberes com o intuito de estímulo à vida diversa, na pluralidade da

existência. A estrutura colonizadora, mais do que colonizar corpos, colonizou os sonhos e se colocou como possuidora de todo conhecimento, hierarquizando a vida e colonizando tudo aquilo que foge dos padrões estabelecidos anteriormente. Os povos originários e os povos que saem deste formato sociocultural em dominância, se encontram em um local de resistir, não só por eles mesmos, mas por tudo que está sendo destruído. A voz dos povos indígenas é a voz dos animais. A voz dos povos indígenas é a voz da floresta. A voz dos povos indígenas é a voz de Pachamama. A voz dos povos indígenas é a voz do sonho! O sonho munido de ancestralidade e que permanece vivo, só precisamos ter olhos para ver e corpo para sentir.

Há que se perceber os sinais da luta emancipatória de povos marginalizados que acontece hoje, no momento presente. Apesar da predominância do pessimismo, uma vez que são séculos e séculos de violências contra os povos originários brasileiros e contra as concepções de integração com a natureza e com o meio ambiente, entende-se que, mesmo diante de muita luta, ainda existe uma gama de problemáticas no que tangencia a realidade brasileira nos assuntos que perpassam os povos indígenas. Sem dúvida, percebe-se que existe um longo caminho de resistência pela frente e, mais do que isso, uma urgência em ouvir as palavras ancestrais de povos que nunca foram ouvidos e de trazer o lugar do sensível para a importância que ele necessita ter. É tempo de equiparar as experiências da sensibilidade ao pensamento lógico racional, utilizando ambos de forma mútua e complementar. Reintegrar o estado prosaico e o estado poético, como proposto por Edgar Morin³³ e criar alianças afetivas entre cosmovisões diferentes, como proposto por Ailton Krenak³⁴.

Aos poucos, vão se originando espaços de abertura à essas questões, visto, por exemplo, na nomeação de Ailton Krenak, o primeiro indígena eleito para a Academia Brasileira de Letras, em outubro de 2023³⁵ ou na figura da Sônia Guajajara, a primeira deputada federal indígena, eleita em São Paulo, em 2022, com mais de 150 mil votos³⁶. Claro que isso está longe de resolver todas as dificuldades enfrentadas pelos povos originários, porém, é um ótimo exemplo de que a luta continua e, aos

³³ Ver: Edgar Morin: Amor, Poesia, Sabedoria (1988)

³⁴ Ver: Ailton Krenak: Futuro Ancestral (2022)

³⁵ Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/2023/10/09/ailton-krenak-e-o-primeiro-indigena-eleito-para-a-academia-brasileira-de-letas>

³⁶ Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/10/02/sonia-guajajara-sao-paulo-elege-sua-primeira-deputada-indigena>

poucos, vai ganhando espaço e forma. Tomara, entretanto, que a sociedade hegemônica dê o devido lugar para a voz dos povos indígenas brasileiros, antes que seja tarde demais.

Em meio às preocupações, cada vez mais tangíveis, com o futuro da humanidade, pode-se falar sobre modelos alternativos de experiências de sociabilidade - como o Bem Viver - e pode-se estabelecer milhares de críticas perante as formas sociais, políticas, econômicas e culturais da sociedade dominante. Porém, se estas configurações já desenvolvidas continuarem no mesmo rumo, se a inviabilização das falas de sociedades marginalizadas continuarem a ser uma realidade, se as relações de poder e um viés baseado na destruição se estenderem por mais tempo, tudo vai continuar da mesma maneira. Um passo em rumo de novas perspectivas é entender o mal viver que se estabelece, de forma hegemônica, e buscar, simultaneamente, aprender a voltar a sonhar, sonhar novos mundos. Citando Gaston Bachelard em '*O Direito de Sonhar*': "Sonhar tomando consciência de que a vida é um sonho, de que aquilo que sonhamos para além do que vivemos já é verdadeiro, está vivo, está aí, presente com toda verdade diante de nossos olhos." (BACHELARD, 1985, p.12)

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**. São Paulo, Autonomia Literária, 2016.

AGUALUSA, José Eduardo. **A Sociedade dos Sonhadores Involuntários**. São Paulo, Planeta, 2017.

APIB: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. **Carta aberta do Acampamento Terra Livre 2023: Povos Indígenas decretam emergência climática**. Disponível em: <https://apiboficial.org/files/2023/04/Carta-Povos-Indi%CC%81genas-decretam-Emergencia-Clima%CC%81tica-.docx.pdf> . Acesso em: 20 de out. 2023.

A ÚLTIMA Floresta. Direção: Luiz Bolognesi. Brasil: Gullane Buriti Filmes, 2021. Netflix (1h14min.).

BACHELARD, Gaston. **A Água e os Sonhos**. São Paulo, Martins Fontes, 2018.

BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. Rio de Janeiro, Martins Fontes, 2005.

BACHELARD, Gaston. **O Direito de Sonhar**. São Paulo, Bertrand Brasil, 1994.

BASTIDE, Roger. **Sociologia e Psicanálise**. São Paulo, Melhoramentos /Edusp, 1974.

BIBLÍA Online: Gênesis 1. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/gn/1/26> Acesso em: 12 out. 2023.

BRASIL DE FATO. **Sônia Guajajara: São Paulo elege sua primeira deputada indígena**. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/10/02/sonia-guajajara-sao-paulo-elege-sua-primeira-deputada-indigena>. Acesso em: 22 de nov. 2023.

COCCIA, Emanuele. **A Vida Sensível**. Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2010.

COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael (organizadores). **Cartas para o Bem Viver**. Salvador, Boto-cor-de-rosa livros arte e café, 2020.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

ELIADE, Mircea. **Mitos, Sonhos e Mistérios**. Lisboa, Edições 70, 1989.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

FOLHA DE S. PAULO. **Yanomamis revivem ameaça de extermínio com garimpo e omissão governamental**. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/12/yanomamis-revivem-ameaca-de-extermio-com-garimpo-e-omissao-governamental.shtml>. Acesso em: 14 set. 2023.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. São Paulo, Cia das Letras, 2019.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre, L&PM Editores, 2010.

GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços**. Porto Alegre, L&PM Editores, 2005.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. São Paulo, Vozes, 2015.

HIPOLITO, Carolina. **O lugar dos sonhos no xamanismo yanomami: uma interpretação de A Queda do Céu**. São Paulo, 2022.

HOUNTONDJI, Paulin J. **Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos**. Coimbra, Revista Crítica de Ciências Sociais, 2008.

ISA - Instituto Socioambiental. **Krenak**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 22 out. 2023.

ISA - Instituto Socioambiental. **Quem são os povos indígenas no Brasil?** Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o#:~:text=Atualmente%20encontramos%20no%20territ%C3%B3rio%20brasileiro,da%20popula%C3%A7%C3%A3o%20total%20do%20pa%C3%ADs. Acesso em: 10 out. 2023.

ISA – Instituto Socioambiental. **Yanomami**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso em: 22 out. 2023.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos: História Indígena do Brasil contada por um índio**. São Paulo, Editora Peirópolis, 2020.

JUNG, Carl Gustav. **Sonhos**. Petrópolis, Vozes, 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **O Espírito da Floresta**. São Paulo, Companhia das Letras, 2023.

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

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo, Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2021.

LANG, Miriam; DILGER, Gerhard; NETO, Jorge Pereira. **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento**. São Paulo, Autonomia Literária, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Lisboa, Edições 70, 1978.

LIMULJA, Hanna. **O Desejo dos Outros: Uma Etnografia dos Sonhos Yanomami**. São Paulo, Ubu Editora, 2022.

LINCOLN, Jackson Steward. **The Dream in Native American and Other Primitive Cultures (1935)**. Mineola NY, Dover Publications, 2003.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844: Terceiro Manuscrito: Necessidades, Produção e Divisão do Trabalho**. 1844. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1844/manuscritos/cap05.htm>. Acesso em: 02 de out. 2023.

MORIN, Edgar. **Amor, Poesia, Sabedoria**. São Paulo, Bertrand Brasil, 1988.

MORIN, Edgar. **O Enigma do homem: Para uma nova antropologia**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

OPAN: Operação Amazônia Nativa. **Mudanças Climáticas e a Percepção Indígena 2ª Edição**. Mato Grosso, 2018.

SENADO FEDERAL. **Ailton Krenak é o primeiro indígena eleito para a Academia Brasileira de Letras**. 2023. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/2023/10/09/ailton-krenak-e-o-primeiro-indigena-eleito-para-a-academia-brasileira-de-letas>. Acesso em: 15 de nov. 2023

SIMMEL, Georg. **As grandes cidades e a vida do espírito**. 1903. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/WfkbJzPmYNdfNWxpyKpcwWj/>. Acesso em: 20 de set. 2023.

WAKING Life. Direção: Richard Linklater. Estados Unidos: Independent Film Channel, 2001. DVD (97 min.).

WALFREDO EM BUSCA DA SIMBIOSE. **Traumas de Estimação**. São Paulo: Balaclava Records, 2022. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0uayTLmITlc>>. Acesso em: 14 de jul. 2023.