

SONHO DE FOGO: A COSMOLOGIA ONÍRICA DE DAVI KOPENAWA

DREAM OF FIRE: DAVI KOPENAWA'S ONIRIC COSMOLOGY

Marco Antonio Valentim¹

Resumo: O ensaio esboça uma leitura de *A queda do céu* em vista do problema da relação entre pensamento humano e ambiente cósmico. De acordo com a cosmologia xamânica de Davi Kopenawa, o sonho é fator de vinculação entre espírito e cosmos. Interpretando suas “palavras dadas”, considera-se, em primeiro lugar, a relação entre sonho e espírito; e, em segundo lugar, entre sonho e fogo. Como conclusão, propõe-se que o sonho consiste na agência cósmica do pensamento.

Palavras-chave: Xamanismo, Cosmologia, Sonho, Espírito, Fogo

Abstract: *The essay outlines a reading of *The Falling Sky* in view of the problem of the relationship between human thought and cosmic environment. According to Davi Kopenawa's shamanic cosmology, dream is a linking factor between spirit and cosmos. By interpreting his “given words”, firstly, the relationship between dream and spirit is considered; and, secondly, between dream and fire. As conclusion, it's proposed that the dream consists of the cosmic agency of thought.*

Keywords: *Shamanism, Cosmology, Dream, Spirit, Fire*

¹ Departamento de Filosofia/UFPR | *species* – núcleo de antropologia especulativa | mavalentim@gmail.com.

Se o estado da Terra hoje nos causa uma impressão triste, deveríamos reconhecer nesse estado a nossa imagem. A Terra é o espelho do que fizemos.

Ailton Krenak

Entre pensamento e ambiente

A queda do céu: palavras de xamã yanomami, livro de Davi Kopenawa escrito em co-autoria com o etnólogo francês, nascido no Marrocos, Bruce Albert, foi publicado originalmente na França em 2010 e no Brasil em 2015, com tradução da antropóloga Beatriz Perrone-Moisés. Resulta de uma colaboração de quarenta anos entre o xamã e o etnólogo, a qual, em vistas de seus resultados – em especial, a homologação da Terra Indígena Yanomami pelo Estado brasileiro em 1992 –, constitui um paradigma de aliança e combate entre mundos profundamente divergentes. Desde a sua primeira publicação, o livro tem sido reconhecido como instância decisiva de transformação do encontro entre o multiverso ameríndio e o universo ocidental. Para tanto, confluem várias razões, sendo uma delas o fato de que Kopenawa se coloca como autor de um discurso que toma o Ocidente moderno – o mundo dos brancos (*napë*) – ao mesmo tempo como estranho inimigo, alvo destinatário e improvável aliado.

O livro não é uma autobiografia nem somente uma “autoetnografia”; antes, apresenta-se como tratado sobre a situação político-cósmica dos mais diferentes coletivos que habitam a Terra viva. Além do interesse estritamente antropológico e filosófico, a obra possui importância ímpar devido à profundidade abissal com que considera a relação concreta do pensamento com o ambiente cósmico do qual ele participa, constituindo o que Bateson chamou de “sistema ecomental” (BATESON, 2000, p. 490-493):

quando se separa a mente da estrutura à qual ela é imanente, sejam os relacionamentos humanos, a sociedade ou o ecossistema, embarca-se, assim, em um erro fundamental, que no final certamente irá machucar. A luta pode ser boa para a alma enquanto vencer a batalha for fácil. Quando se tem uma tecnologia eficaz o suficiente para que se possa realmente agir a partir de erros epistemológicos e causar desastre no mundo em que se vive, então o erro é letal. O erro epistemológico é tolerável até o ponto em que se cria ao redor de si um universo no qual esse erro se torna imanente a mudanças monstruosas do universo que se criou e no qual agora se tenta viver. Não estamos falando da velha e querida Mente Suprema de Aristóteles, São Tomás de Aquino, e assim por diante através dos tempos – a Mente Suprema que era incapaz de erro e incapaz de insanidade. Estamos falando de mente imanente, que é por demais capaz de insanidade, como todos sabemos. Os circuitos e equilíbrios da natureza podem facilmente se desequilibrar, e inevitavelmente se desequilibram quando certos erros básicos do nosso pensamento são reforçados por milhares de detalhes culturais (BATESON, 2000).

Nesse espírito, uma das lições principais de *A queda do céu* parece ser a de que *a saúde e a sanidade cósmicas estão em jogo em todo e qualquer comportamento mental*.

A predominância do viés cosmológico deve-se à singularidade da perspectiva noética de Kopenawa; afinal, ele é um pensador xamã – *xapiri thëpë*, “gente espírito” (LEITE, 2013, p. 84-86). Isso significa, entre muitas outras coisas, que sua perspectiva não é propriamente humana, mesmo se tomarmos o termo “humanidade” em sentido yanomami – *yanomae thëpë*, “gente humana”, humanidade como “yanomamidade” (LEITE, 2013, p. 84-86). As palavras de Davi Kopenawa são, antes de tudo, “palavras dos espíritos”:

Mais tarde, eu disse a você [Davi se dirige a Bruce]: “Se quiser pegar minhas palavras, não as destrua. São as palavras de Omama e dos *xapiri*. Desenhe-as primeiro em peles de imagens, depois olhe sempre para elas. Você vai pensar: “*Haixopë!* É essa mesmo a história dos espíritos!”. E, mais tarde, dirá a seus filhos: “Estas palavras escritas são as de um Yanomami, que há muito tempo me contou como ele virou espírito e de que modo aprendeu a falar para defender a sua floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64).

Com qual propósito o xamã yanomami nos dirige as “palavras dos espíritos”? Em seu prólogo, “Palavras dadas”, ele responde bastante claramente: “gostaria que eles [os brancos] ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas, para que penetrem suas mentes” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64); “gostaria que os brancos parassem de pensar nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65); “quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri* [...] quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65); “quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 66). Kopenawa procura favorecer uma mudança espiritual dos *napë*, por força da qual eles possam reconhecer a verdade das suas palavras como palavras dos espíritos da floresta e, com isso, interromper sua obra de destruição, que conspira para a “queda do céu” enquanto cataclisma cósmico. O livro de Davi é um transformador ecomental.

Sob que condições e formas a conexão entre pensamento e ambiente pode se efetivar? Com tal questão em mente, consideremos algumas passagens de *A queda do céu* – “grande livro que nunca acaba” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 508).

Espírito de sonho

Segundo Kopenawa, a “terra-floresta” é estruturalmente social: uma sociedade composta de “multidões de *xapiri* seus habitantes”, da qual os humanos só participam ativamente “entrando em estado de fantasma”, “virando espírito” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 475-476), isto é, *sonhando*.

Situada entre céu e terra, a floresta consiste em uma trama de relações de troca e conflito entre *xapiri*, entidades e coletivos xamânicos de diversas espécies (celestes, aéreos, terrestres, aquáticos, subterrâneos etc.). Kopenawa afirma que a floresta é não apenas por eles povoada, mas também que ela é “feita” de suas imagens, “espelhos luminosos”; os *xapiri* são os “verdadeiros donos” da floresta:

Watoriki, a Montanha do Vento, perto da qual vivemos, é, como eu disse, uma casa de espíritos. Os *xapiri* que nela vivem são os verdadeiros donos da floresta à sua volta. É o espaço externo de sua casa. Por ela andam, folgueiam e descansam de suas brincadeiras. Muitos espelhos cercam esse maciço rochoso. Lá estavam bem antes de nossa chegada. Por isso, no momento de construir nossa casa, nossos antigos xamãs tiveram de afastá-los com cuidado e gentileza, informando os espíritos de sua intenção. O sítio de Watoriki também é cercado de muitos caminhos, pertencentes a todos os espíritos dos animais, das árvores e das águas. Gente comum não vê os espelhos, mas para os *xapiri* eles são tão visíveis quanto é para nós a praça central de nossa casa! Cobrem a floresta em toda a sua extensão, e nós, humanos, vivemos no meio deles. Sem nos darmos conta, os espíritos estão o tempo todo indo e voltando e correndo com alegria por eles, produzindo uma brisa fresca. Assim é. O vento não surge do nada na floresta, como pensam os que ignoram a existência dos *xapiri*. Vem do movimento da corrida invisível dos espíritos que nela vivem. Em todos os lugares onde vivem humanos, a floresta é assim povoada de espíritos animais. São as imagens de todos os seres que andam pelo solo, sobem pelos galhos ou possuem asas, as imagens de todas as antas, veados, onças, jaguatiricas, macacos-aranha e guaribas, cutias, tucanos, araras, cujubins e jacamins. Os animais que caçamos só se deslocam na floresta onde há espelhos e caminhos de seu ancestrais *yarori* que se tornaram espíritos *xapiri*. Quando olham para a floresta, os brancos nunca pensam nisso. Mesmo quando a sobrevoam em seus aviões, não veem nada. Devem pensar que seu chão e suas montanhas estão ali à toa, e que ela não passa de uma grande quantidade de árvores. Entretanto, os xamãs sabem muito bem que ela pertence aos *xapiri* e que é feita de seus inúmeros espelhos. Os espíritos que vivem nela são muito mais numerosos do que os humanos e todos os demais habitantes da floresta os conhecem! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 120-121).

Para os Yanomami, o nexos cosmológico entre natureza e espírito implica assim que a atividade noética tenha uma função primordialmente ecológica, antes mesmo que psicológica. Para os *napë*, a separação extrema entre natureza e espírito, essencial à cosmologia moderna, acarreta a redução do pensamento a uma atividade psicológica ou simplesmente lógica: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Eles dormem muito, mas só sonham consigo mesmos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390).

Em “O recado da mata”, Eduardo Viveiros de Castro comenta essa célebre sentença de Kopenawa, constante do capítulo 17, Falar aos brancos:

Esse é, talvez, o juízo mais cruel e preciso até hoje enunciado sobre a característica antropológica central do “povo da mercadoria”. A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos vai de par com sua autofascinação solipsista – sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não humanos – e sua avareza ‘fetichista’ tão ridícula quanto incurável, sua crisofilia. Os Brancos, em suma, sonham com o que não tem sentido. Em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro. É interessante notar, por um lado, que há algo de profundamente pertinente do ponto de vista psicanalítico no diagnóstico de Kopenawa sobre a vida onírica ocidental – sua *Traumdeutung* é de fazer inveja a qualquer pensador freudomarxista –, e, de outro lado, que se diagnóstico nos paga com nossa própria moeda falsa: a acusação de uma projeção narcisista do Ego sobre o mundo é algo a que os Modernos sempre recorreram para definir a característica antropológica dos povos “animistas” – Freud foi, como se sabe, um dos mais ilustres defensores dessa tese. No entender desses que chamamos animistas, ao contrário, somos nós, os Modernos, que, ao adentrarmos o espaço da exterioridade e da verdade – o sonho –, só conseguimos ver reflexos e

simulacros obsedantes de nós mesmos, em lugar de nos abrimos inquietante estranheza do comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 37-38).

Temos aí uma complexa caracterização antropológico-xamânica dos *napë*, verdadeira *napë*-logia, segundo a qual (i) eles desprezam o sonho como experiência refratária ao conhecimento e até ao próprio pensamento (“dormem muito”); (ii) são espiritualmente “solipsistas” (“só sonham consigo mesmos”) e, portanto, ignorantes da “humanidade secreta”, ou ainda, da espiritualidade não-humana, dos existentes (“não sonham tão longe quanto nós”); e (iii) formam o “povo da mercadoria”: “Dormem pensando nelas [...] as mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 413). Sobretudo, encontram-se também nessa caracterização: (iv) uma “interpretação dos sonhos” contra-psicanalítica que reverte o prejuízo freudiano, ao asseverar que “narcisistas” são os brancos, que só sonham consigo mesmos, e não as gentes ditas “animistas”, capazes de sonhar longe, isto é, de virar outras; e (v) uma concepção cosmológica do sonho, de acordo com a qual a alteridade e a exterioridade cósmicas constituem respectivamente a causa e o espaço oníricos por excelência (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 413).

Referida por Viveiros de Castro em contraste com a interpretação xamânica dos sonhos, é oportuno recuperar a tese freudiana do “narcisismo primitivo”, tal como formulada no terceiro capítulo de *Totem e tabu*, “Animismo, magia e onipotência dos pensamentos” (FREUD, 2012). Apoiando-se em fontes etnológicas que lhe eram contemporâneas, Freud pretende explicar o “sistema de pensamento” animista como tendência a “espiritualizar” as coisas por meio da projeção “narcisista” – no limite, *patológica* – de “processos anímicos” (FREUD, 2012, p. 135-136):

Há [no animismo primitivo] uma superestimação geral dos processos anímicos, ou seja, uma atitude para com o mundo que, em vista do que sabemos sobre a relação entre realidade e pensamento, só pode nos parecer uma superestimação deste último. As coisas recuam para segundo plano ante as ideias das coisas; o que se faz a essas tem de suceder àquelas. As relações existentes entre as ideias são pressupostas igualmente entre as coisas. Como o pensamento não conhece distâncias, facilmente reunindo o mais afastado no espaço e o mais separado no tempo num só ato de consciência, também o mundo mágico telepaticamente, põe-se acima da distância física e trata uma situação passada como se fora presente. Na época animista, a imagem reflexa do mundo inteiro torna invisível aquela outra imagem do mundo que acreditamos perceber (FREUD, 2012, p. 135-136).

Baseada na ilusão (“superestimação”) da “onipotência dos pensamentos”, tal tendência seria assimilável, de um lado, ao psiquismo incipiente das crianças e, de outro, à “neurose obsessiva” e à “paranoia” dos adultos. Freud fundamenta o diagnóstico em uma filosofia da história de teor positivista, na qual os povos “animistas” são expressamente tomados como primitivos:

Se aceitamos o referido curso das concepções do mundo na história humana, em que a fase *animista* é sucedida pela *religiosa* e esta pela *científica*, não nos será difícil acompanhar as vicissitudes da “onipotência dos pensamentos através desses estágios. Na fase animista o homem atribui a si mesmo a onipotência; na

religiosa, ele a cede aos deuses, mas não a abandona seriamente, pois reserva-se a faculdade de influir sobre os deuses de maneiras diversas. Na concepção científica do mundo não há mais lugar para a onipotência do homem, ele reconhece a própria pequenez e submete-se resignadamente à morte e às outras necessidades naturais (FREUD, 2012, p. 139-140).

Uma espantosa inversão: ao passo que o homem primitivo “atribui a si mesmo onipotência”, o homem científico “reconhece a própria pequenez”! Assim, Freud explica que “os espíritos e os demônios são apenas projeções das próprias emoções do ser humano” (FREUD, 2012, p. 145); que “o ‘espírito’ de uma pessoa ou coisa reduz-se, em última análise, à capacidade de ser lembrada ou imaginada, quando é subtraída à percepção” (FREUD, 2012, p. 148); e que os “pensamentos oníricos” consistem em desejos elaborados intelectualmente *a posteriori* (FREUD, 2012, p. 149-150). Por misturar “investimentos libidinais” (FREUD, 2012, p. 148) com realidades efetivas, o pensamento xamânico seria *ou primitivo, ou doente*.

Inversão porque, de um ponto de vista próprio à cosmologia yanomami, o contrário é que seria, no mínimo, pertinente: enquanto o povo da mercadoria se quer, para si mesma, emancipada da natureza, detentora exclusiva do espírito e, por isso, capaz de dominá-la em seus processos, os povos humanos da floresta exercem a capacidade de experimentar, sobretudo graças à experiência e ao saber oníricos, a potência espiritual de entidades não-humanas, inclusive superior à da humanidade. *O próprio cosmos é sonhado, e não só por humanos*. Kopenawa afirma que Omama – espírito demiúrgico que, acompanhado por seu irmão *trickster* Yoasi, instaura, por meio de “estabilização e metamorfose”, a atualidade cósmica – é um “verdadeiro sonhador”, *maritima a*, dotado de “atividade onírica especialmente intensa” (LEITE, 2013, p. 87-88):

Foi ele que, no primeiro tempo, plantou na terra que acabara de criar a árvore dos sonhos, que chamamos *Mari hi*. Desde então, assim que as flores de seus galhos desabrocham, elas nos enviam o sonho. Foi assim que ele o pôs em nós, permitindo que nossa imagem se desloque enquanto dormimos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 463, 678 [nota 20]).

Contudo, mais além de “estender a condição de sujeito aos elementos da natureza” (TADDEI, 2017, p. 195), trata-se de determinar *cosmologicamente* a natureza “subjéctiva” de cada existente. Sonhar mal – ou, pior, sequer sonhar – é uma incapacidade que conspira de maneira direta para desequilíbrios cataclísmicos do ambiente cósmico. Justamente por isso, a dissociação, intrínseca ao pensamento insone dos *napë*, entre *psykhé* e *oikos*, *lógos* e *kósmos*, constitui, para Kopenawa, um dos principais motivos espirituais para a destruição do clima (o chamado “aquecimento global”), catástrofe planetária desencadeada pelo modo de existência ecologicamente nocivo do povo da mercadoria. *A queda do céu* é a consequência socioambiental da “paixão pela mercadoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407-420) – *desejo que faz colapsar a própria espiritualidade onírica*, da qual depende, por sua vez, a orientação cosmológica do pensamento. Se os brancos

soubessem sonhar, diz o xamã yanomami, “não se empenhariam tanto em destruir a floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407-420):

Os brancos também deveriam sonhar pensando em tudo isso. Talvez acabassem entendendo as coisas de que os xamãs costumam falar entre si. Mas não devem pensar que estamos preocupados somente com nossas casas e nossa floresta ou com os garimpeiros e fazendeiros que querem destruí-la. Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! Os xamãs sabem das coisas más que ameaçam os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar. Talvez não aconteça agora, mas pode acontecer mais tarde. Então, vão ser nossos filhos, seus filhos e os filhos de seus filhos a morrer. É por isso que eu quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, quer fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta. Mas bem sei que a maioria deles vai continuar surda às minhas falas. São gente outra. Não nos entendem ou não querem nos escutar. Pensam que esse aviso é pura mentira. Não é. Nossas palavras são muito antigas. Se fôssemos ignorantes, ficaríamos calados. Temos certeza, a contrário, de que o pensamento dos brancos, que não sabem nada dos *xapiri* e da floresta, está cheio de esquecimento (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 455, 468).

Ademais, ao invés de explicá-lo a partir de “fases” sucessivas e contínuas da história, Kopenawa concebe o sonho em vista de configurações simultâneas e descontínuas do pensamento. Trata-se, como lemos no capítulo 22 (“As flores do sonho”), da divergência transcendental entre o sonho curto da “gente comum”, o sonho longo da “gente espírito” e, oposta a ambos, a “insônia” dos brancos. Respectivamente:

Os homens comuns [...] sonham com as mulheres que desejam, com pessoas de outras aldeias de quem são amigos ou então com os mortos de quem têm saudade. Dormem em estado de fantasma e sua imagem sai deles, como a dos xamãs. Mas nunca se afasta muito (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 462).

[...]

Nós, xamãs, ao contrário, somos capazes de sonhar muito longe. As cordas de nossas redes são como antenas por onde o sonho dos *xapiri* desce até nós diretamente. Sem elas, ele deslizaria para longe, e não poderia entrar em nós. Por isso nosso sonho é rápido, como imagens de televisão vindas de terras distantes. [...] Nosso corpo permanece deitado na rede, mas nossa imagem e nosso sopro de vida voam com eles. A floresta se afasta rapidamente. Logo não vemos mais suas árvores e nos sentimos flutuando sobre um enorme vazio, como nu avião. Voamos em sonho, para muito longe de nossa casa e de nossa terra, pelos caminhos de luz dos *xapiri*. [...] É esse, como eu disse, nosso modo de estudar. Nós, xamãs, possuímos dentro de nós o valor de sonho dos espíritos. São eles que nos permitem sonhar tão longe. [...] Sempre estamos prontos para sonhar. Tornados fantasmas, percorremos sem trégua terras distantes, fazendo amizade com os *xapiri* de seus habitantes. É assim que os xamãs sonham! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 462-463).

[...]

Os brancos não se tornam xamãs. Sua imagem de vida *nõreme* é cheia de vertigem. [...] Quando dormem, só veem no sonho o que os cerca durante o dia. Eles não sabem sonhar de verdade, pois os espíritos não levam sua imagem durante o sono. Os brancos dormem deitados perto do chão, em camas, nas quais se agitam com desconforto. Seu sono é ruim e seu sonho tarda a vir. E quando afinal chega, nunca vai longe e acaba muito depressa. Não há dúvida de que eles têm muitas antenas e rádios em suas cidades, mas estes servem apenas para escutar a si mesmos. Seu saber não vai além das palavras que dirigem uns aos outros em todos os lugares onde vivem (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 460-461).

A divergência entre tais configurações oníricas se mede pela *extensão cósmica do sonho*: quanto mais se diferenciam de si mesmas, a ponto de se tornar irreversivelmente outras, mais longe as pessoas sonham; elas *viajam*. Em vez de sublimação do espírito que se pretende independente da matéria, o deslocamento da “imagem” (*utupë*) da pessoa em relação à sua própria “pele” (*siki*) consiste no transporte onírico, *através de corpos de naturezas diversas*, de uma região a outra do cosmos. (É nesse sentido que as “televisões” e os “aviões” dos xamãs permitem cruzar distâncias de todo inacessíveis às “antenas” e aos “rádios” dos brancos.) *Espaço do sonho, o inconsciente não é senão o cosmos*. A depender do alcance do sonho, ele pode ser um poço a que se sucumbe ou um portal que se atravessa, um labirinto sem saída ou uma foz de muitos canais.

Assim, para melhor corresponder ao espírito da onirotologia xamânica de Davi Kopenawa, seria o caso de inverter o sentido antropofágico, por demais antrópico, do “enigmático” axioma oswaldiano (NODARI, 2013, p. 268-269): *o eu parte, sim, do Cosmos*.

Ser-no-cosmos

Em sua tese de doutorado – *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami* –, Hanna Limulja (2019, p. 89-90) questiona o argumento de Freud por alusão aos “sonhos que colocam os Yanomami em situação de ‘presa’”:

É sempre a pessoa que sonha que é, num certo sentido, “presa” daquele que aparece no sonho. O sonho é fruto dos desejos e intenções dos outros, e a pessoa que sonha está mais acessível a às vontades que são alheias, mas que a atingem naquilo que lhe é mais caro, sua imagem. Durante o sonho, a pessoa estaria mais suscetível à vontade e ao desejo do outro. Portanto, ao contrário do que supõe a psicanálise freudiana, para a qual o sonho seria o resultado de um desejo recalcado de quem sonha, no caso dos Yanomami, o sonho se constitui antes como o desejo manifesto de um outro, seja esse outro um morto, um espírito ou um animal (LIMULJA, 2019, p. 89-90).

De fato, a atividade onírica é pensada por Kopenawa como “entrar em estado de fantasma”, no sentido de “virar outro” – o que implica ser absorvido, ou mesmo deixar-se absorver, pelo desejo de outrem. Em favor da interpretação de Limulja, cabe então reportar a explicação etnoetnológica de Albert:

A expressão “agir/entrar em estado de fantasma” (*poremui*) se refere aos estados de alteração de consciência provocados pelos alucinógenos e pelo sonho (mas também pela dor ou pela doença), durante os quais a imagem corpórea/essência vital (*utupë*) se vê deslocada e/ou afetada. No caso, o fantasma (*pore*), que cada vivente traz em si enquanto componente da pessoa, assume o comando psíquico em detrimento da consciência (*pihi*). “Tornar-se outro” (literalmente “assumir valor de outro”) refere-se primeiramente a esse processo (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 615 [nota 19]).

O sonho (*mari*) é considerado um estado de ausência temporária da imagem corpórea/essência vital (*utupë*) que se destaca do invólucro corporal (*siki*) para ir para longe. O sonho xamânico (designado como “o valor

de sonho dos espíritos”, *xapiri pë në mari*) ocorre quando os *xapiri* viajam levando a imagem do sonhador (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 616 [nota 2]).

Ambas as expressões – *mari e poremuu* – designam a preponderância sobrepujante de Outrem na experiência do sonho, em duplo sentido: (i) como *alteridade* que induz a pessoa ao sonho (no caso do xamanismo, os *xapiri*); e (ii) como *alteração* que a pessoa padece ao sonhar (em todos os casos, “assumir valor de outro”).

No caso de Davi, os *xapiri* – espíritos que moram no “peito do céu” e que, descendo à floresta através de espelhos luminosos, visitam o “peito” dos xamãs –, performam a alteridade indutora do sonho xamânico. No início do capítulo 3, O olhar dos *xapiri*, lemos:

Quando eu era bem pequeno, meu pensamento ainda estava no esquecimento. Entretanto, costumava ver em sonho seres assustadores que chamamos *yai thë*. Por isso era comum me ouvirem falar e chorar durante a noite. Vivíamos então em *Marakana*, uma antiga casa no alto rio Toototobi. Só alguns meninos de nossa casa sonhavam assim. Não sabíamos o que nos atrapalhava o sono, mas eram já os *xapiri* que vinham a nós. Por isso, mais tarde, uma vez adultos, quisemos beber o pó de *yäkoana* para nos tornarmos xamãs. As outras crianças cresceram sem jamais ter entendido o que nos amedrontava tanto. Foi nessa época que vi os espíritos pela primeira vez. Era noite, e o calor do fogo me adormecia aos poucos na rede de minha mãe. Passado algum tempo, as imagens dos *xapiri* começaram a descer em minha direção. Faziam com que eu me tornasse fantasma e me enviavam o sonho. Um caminho de luz se estendia então diante de meus olhos, e seres desconhecidos vinham ao meu encontro. Pareciam surgir de muito longe, mas eu conseguia enxergá-los. [...] Aproximavam-se bem devagar, mergulhados numa luz ofuscante, agitando folhas de palmeira *hoko si* amarelas. [...] Eram muitos, e fixavam seus olhos sobre mim. Era bonito, mas assustador, pois eu jamais tinha visto espíritos até então. Quando eles por fim se aproximavam de mim, meu ventre caía de medo. Eu não entendia o que estava acontecendo comigo. Começava a chorar e gritar, chamando minha mãe. Depois, acordava em sobressalto e ouvia sua voz doce dizendo: “Não chore. Você não vai mais sonhar, não tenha medo. Agora, durma sem chorar. Acalme-se”. Muito mais tarde, já xamã, compreendi que os seres inquietantes que tinha visto em meus sonhos eram espíritos de verdade. Então, pensei: “Eram os *xapiri* mesmo que vinham a mim! Por que não respondi a eles antes?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 89).

“Faziam com que eu me tornasse fantasma e me enviavam o sonho”: afinal, onde se acha a presunção de “onipotência dos pensamentos”?! No xamanismo yanomami, é o “olhar dos *xapiri*” que constitui o ponto focal da perspectiva onírica. Além disso, nem todo sonho é xamânico, assim como nem todo xamanismo é “humano”, pois nem sempre o outro que induz ao sonho é *xapiri*. A função da alteridade indutora pode ser desempenhada por uma variedade de “seres assustadores”, “seres desconhecidos”, “seres inquietantes”: *yai thëpë*, “hiper-gente”. O termo designa uma ampla categoria cosmológica de seres, a compreender, entre vários outros tipos, “os fantasmas (*pore pë*), os seres maléficis da floresta (*në wãri pë*) e os espíritos xamânicos (*xapiri pë*)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 616 [nota 1]).

A fim de contestar em definitivo a interpretação psicanalítica do sonho xamânico como dispositivo do narcisismo primitivo, convém examinar o relato de Kopenawa sobre um dos seus sonhos precoces, no qual o adolescente Davi, então caçador aprendiz, adentra o mundo subaquático:

Outras vezes ainda, eu respondia ao chamado das mulheres das águas que chamamos de *mãuyoma*. São as filhas de *Tëpërēsiki*, o sogro de Omama; as irmãs da esposa que este pescou no primeiro tempo. Eu mergulhava nas profundezas de um grande rio para me juntar a elas. Para minha grande surpresa, sem me molhar nem um pouco, chegava ao interior de uma grande casa. Tudo ali era seco e via-se tão bem como no exterior. O sol refletido acima na superfície da água iluminava-lhe a praça central. Eu ficava de pé, sem mover um dedo, olhando com calma ao meu redor. Várias portas davam para caminhos abertos na floresta. Eu observava o movimento das filhas e noras de *Tëpërēsiki*, que entravam e saíam da casa com seus filhos. Achava-as muito bonitas. Apesar de morrer de medo do pai delas, não podia parar de admirá-las. Mas assim que tentava segui-las, acordava de sobressalto. Às vezes, bastava eu me virar em direção à porta pela qual tinha entrado para o sonho acabar. Então, lamentava muito não ter podido ficar na casa da gente das águas. No dia seguinte, perguntava a meu padrasto: “De quem é a casa debaixo do rio que eu vi no meu sono? Era tão bonita, gostaria de ter ficado admirando-a por mais tempo”. Ele então me explicava com gentileza: “Você foi à casa onde o sogro de Omama vive com os espíritos peixe, os espíritos jacaré e os espíritos sucuri. Os *xapiri* estão começando a querê-lo de verdade. Mais tarde, quando você se tornar adolescente, se quiser conhecer o poder da *yãkoana*, abrirei de verdade os caminhos deles para você”. Esse sonho se repetia muito, pois quando eu era criança passava bastante tempo pescando nos rios. Por isso a gente das águas não parava de capturar minha imagem, para me fazer sonhar (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 92-93).

Começamos pelo fim: imagem como elemento de “imedição transicional” (MASSUMI 2019, p. 40-42) entre sonho e cosmos. A imagem (*utupë*) é definida como “o verdadeiro centro”, “o verdadeiro interior” dos seres da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 116-177). Imagem paradoxal, na qual se conjugam duas características que, à primeira vista, seriam discrepantes: imagem como *reflexo* e, ao mesmo tempo, como *pessoa*. A respeito, comenta Viveiros de Castro:

[Os *xapiri*] são o objeto, poder-se-ia dizer, de um exercício superior ou transcendental da visão: imagens que seriam como a condição daquilo de que são imagem; imagens ativas, índices que nos interpretam antes que os interpretemos; enigmáticas imagens que devem nos ver para que possamos vê-las (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 325).

E afirma Kopenawa, ao concluir a narrativa dos seus primeiros sonhos xamânicos:

Os seres desconhecidos que apareciam em meus sonhos de criança eram espíritos *xapiri* que me olhavam e se interessavam por mim. Naquela época, eu ainda não sabia disso. Todas as imagens que via em sonho me deixavam muito apreensivo. Só bem mais tarde, quando meus antigos me deram de beber o poder da *yãkoana*, compreendi que, desde aquele tempo, tinham vindo ao meu encontro para que eu me tornasse um xamã (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 93).

“As imagens dos seres desconhecidos que eu via em sonho eram espíritos *xapiri* que me olhavam e se interessavam por mim”: *imagens videntes, antes que visíveis*. O humano Davi sonhava com espíritos porque era “olhado” por eles. Sob esse olhar, ele se torna fantasma extra-humano, *espectro* (ROMANDINI, 2015): ser de sonho, *ser-no-cosmos*.

Em visita onírica ao mundo subaquático, Kopenawa experimenta o trânsito entre a superfície terrestre e a profundidade fluvial, resultante da exposição de sua imagem e da consequente captura por outrem. Na ordem dos acontecimentos, temos então: *refração especular da pessoa > indução onírica do sujeito > abdução sobrenatural da imagem >> viagem cósmica do espírito*. Exceção radical à *Traumdeutung* freudiana, trata-se, portanto, de um investimento libidinal claramente “anti-narcísico”

(VIVEIROS DE CASTRO, 2015b): ao projetar sua imagem no espelho d'água, Davi não se vê simplesmente a si mesmo nem sequer um outro; em primeiro lugar, ele se expõe a outrem. *O espelho não consiste em anteparo reflexivo para a psique introspectiva, mas antes em um limite de passagem entre mundos que juntos compõem a multiversidade do cosmos.* No sonho, o mundo se multiplica efetivamente, por *difração ecomental* – e não só subjetivamente, por *recalque reflexionante*, como no caso do pensamento-*napë*.

Através do espelho xamânico, até mesmo a cidade pode virar floresta:

[Os *xapiri*] são como as imagens dos espelhos que vi em um dos hotéis onde dormi na cidade. Eu estava sozinho diante deles mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas espalhadas neles. [...] É assim com todos os *xapiri*. Há quem pense que cada um é único, mas suas imagens sempre são muito numerosas. [...] São como eu, de pé diante dos espelhos do hotel. Parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 117).

Sonho de fogo

Quantos perceberam que essas estratégias só tinham como propósito adiar o fim do mundo?

Ailton Krenak

Em uma cena de *A última floresta* (2021) – filme dirigido pelo cineasta Luiz Bolognesi, com roteiro de Davi Kopenawa –, vemos o xamã yanomami deitado em sua rede, prestes a adormecer, já sonhando. Em *off*, escutamos suas palavras, proferidas em língua yanomami e legendadas em português:

Aqui na floresta é escuro, as pessoas dormem logo,
já que fica tudo quieto.
Não tem carros, luzes, e se dorme bem.
Quando você sonha, você organiza o seu pensamento.
O que será que eu sonhei?
Hoje vou dormir com fome, então, talvez eu sonhe.
Vou dormir no fogo. Sou a floresta de verdade.
Eu sou a própria floresta, quente.
[Alguém sussura:] Ele está quente. Davi está quente.
É fogo sobrenatural.
O espírito Thorumari.
Trouxe o verão e ficou.
(BOLOGNESI, 2021, 13'31''-15'02'')

“Quando você sonha, você organiza o seu pensamento”: de que organização se trata? “Eu sou a própria floresta, quente”: trata-se do ambiente cósmico como arranjo *termomental*. Ao sonhar naquele momento, Davi ele mesmo se *incandesce*, sendo tomado pelo “fogo sobrenatural” do espírito *Thorumari*. Como observa Albert, o “representante” de *Thorumari* na atualidade cósmica é “*thoru wakë*, termo que designa, segundo Davi Kopenawa, ‘uma grande estrela que caiu do céu’”: fogo

celeste, topologicamente superior (supraterrâneo) e de trajetória descendente (“cometa”), ao qual se opõe, entre outras formações ígneas, o fogo terrestre, topologicamente inferior (subterrâneo) e de trajetória ascendente (“vulcão”) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 631, [nota 11]). “Organizar o pensamento” significa então sintonizá-lo, mediante o sonho, com a configuração atual do cosmos. Tal sintonização tem por objetivo controlar e, sendo o caso, restabelecer, sempre provisoriamente, o equilíbrio instável entre fogo-cometa e fogo-vulcão, em vista da saúde da floresta. Fator de vinculação do pensamento ao cosmos, o sonho é condição de possibilidade do “trabalho sem descanso para impedir a floresta de retornar ao caos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 197).

O capítulo 8 de *A queda do céu*, “O céu e a floresta”, atesta exaustivamente a função cosmológica do sonho no que concerne ao controle termodinâmico, “meteo-espiritual” (TADDEI, 2017), do clima. “Os brancos não conhecem as imagens do ser da chuva e de seus filhos; com certeza acham que a chuva cai do céu à toa!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 198). Kopenawa expõe um agenciamento ultra complexo de entidades sobrenaturais, tanto afins quanto inimigas entre si, do qual depende a emergência da estação seca na floresta. Para tanto, as fontes pluviais, fluviais e arbóreas das águas devem ter seu avanço contido por *Mothokari*, o “ser sol”, *Omoari*, o “ser da seca”, e *Thorumari*, o “espírito do fogo celeste”, cuja aliança contingente e provisória resulta, por sua vez, da cooperação e do combate entre outros espíritos, nominalmente referidos às dezenas: *xapiri* animais e vegetais, aquáticos e celestes (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 197-199).

Na sequência, Kopenawa expõe o mesmo trabalho xamânico executado em sentido contrário, tendo por meta conter a seca por meio da esconjuração daqueles espíritos caloríficos (*Mothokari*, espírito do sol, e *Omoari*, espírito da seca). Segundo Albert, o xamã yanomami faz alusão à “grande seca e aos incêndios provocados pelo fenômeno climático El Niño durante o verão de 1998”, descrevendo uma conflagração exponencialmente desastrosa, ocasionada pelo encontro de fogo vulcânico com fogo “canibal” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 631, [nota 16]):

A seca não terminava. O calor ia aumentando. O ser sol *Mothokari* tinha descido do peito do céu e tinha realmente baixado os pés na floresta. *Omoari*, o ser do tempo seco, parecia querer se instalar nela para sempre. Tinha secado todos os cursos d’água e se fartado de peixes e jacarés. Tinha torrado as árvores e assado a terra. As pedras ficaram em brasa. Os animais e os humanos passavam sede. Era o tempo de queimar as roças, como de costume. Mas o vento carregou fagulhas para o mato, que estava muito seco, com o chão coberto de folhas mortas. Então, a floresta à nossa volta começou a queimar. Depois, o incêndio foi aos poucos se propagando para todos os lados. Quando o fogo é assim tão poderoso, vira um outro ser, muito perigoso, que se apropria de todas as árvores à sua volta para construir sua casa. Chegou até mesmo a subir as encostas da Montanha do Vento, perto da nossa casa, onde os seres maléficos da floresta cultivam suas plantas de feitiçaria. Ficamos muito preocupados, temendo que as chamas as queimassem, espalhando sobre nós uma epidemia *xawara*. A fumaça só aumentava, sem parar. Primeiro, elevou-se bem alto, no peito do céu. Depois recaiu sobre nós, cada vez mais baixa e densa, e cobriu toda a floresta. Nossos olhos estavam irritados e o peito muito seco. Não enxergávamos mais nada à nossa volta e tossíamos sem parar. Era muito difícil respirar. Tínhamos medo de tudo pegar fogo e acabarmos morrendo sufocados. Temíamos por nossos filhos, nossa casa e nossas roças. Então, com meu sogro e todos os xamãs de Watoriki, e alguns outros que

avisamos por rádio, bebemos pó de *yâkoana* e começamos a trabalhar para atrair a chuva. Primeiro fizemos dançar a imagem de Omama, para bater no fogo e esmagá-lo. Depois, chamamos os espíritos dos trovões e os de seus genros, para despejarem as águas do céu sobre o braseiro. Fizemos também dançar a imagem do ser do vendaval, para que ela empurrasse a fumaça no céu e a expulsasse para longe de nós. Assim, pouco a pouco, o fogo começou a diminuir. Nossos espíritos então afugentaram o ser do tempo seco, *Omoari*, com palavras hostis: “Volte para a sua casa! Não vá querer se instalar aqui, senão toda a floresta vai queimar, e seus habitantes junto!”. Em seguida, começaram a chamar de volta o ser do tempo das chuvas, *Toorori*, para limpar a floresta. Trabalhamos assim durante dias, até que, finalmente, a chuva começou a cair. Se não tivéssemos feito isso, todas as árvores teriam sido incendiadas, até na terra dos brancos, porque aquele não era um fogo qualquer. Era um ser maléfico muito perigoso, um espírito fogo comedor de gente que chamamos *naikiari wakë*. Era o espírito do fogaréu *môruxi wakë*, que saiu da terra, o mesmo que consumiu toda a floresta no primeiro tempo. Esse fogo vem de onde mora o sol e, no lugar em que vive, as águas estão sempre fervendo. Seu representante é o que os brancos chamam de vulcão. É tão poderoso que queima até a areia e as pedras (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 202-203).

A não ser sob uma perspectiva como a da física termodinâmica moderna, que constata entre espírito e calor um “abismo de dezesseis zeros na escala das energias” (SERRES, 1990, p. 87), e que, na condição de “ciência do fogo industrial” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 83) e “física do valor econômico” (GEORGESCU-ROEGEN, 2012, p. 59), forneceu, *não à toa*, os meios tecnológicos para a incineração massiva da Terra – nada disso deveria soar absurdo, mesmo a ouvidos moucos às palavras dos *xapiri*. Como ressalta Taddei acerca de uma declaração feita por Davi Kopenawa em 2011 no Museu Nacional do Rio de Janeiro – a propósito, consumido por incêndio em setembro de 2018, junto com boa parte dos arquivos da memória estética e teórica dos povos indígenas no Brasil –, “o que ‘os brancos’ e seus equipamentos são capazes de perceber e registrar, no que diz respeito às mudanças climáticas, é apenas o que os xamãs amazônicos não foram capazes de mitigar” (TADDEI, 2017, p. 17).

No capítulo 16 (“O ouro canibal”) de *A queda do céu*, que tem por conteúdo o diagnóstico xamânico da catástrofe ecológica, Kopenawa examina o conflito, no qual está em jogo a continuidade estrutural da vida na Terra, entre a termodinâmica industrial dos *napë* e a termodinâmica onírica dos *xapiri*. Enquanto aquela opera a depleção do ambiente sociocósmico, esta trabalha, como diz Ailton Krenak sobre *A queda do céu*, para “adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019a, p. 25-27, 45-47). *O sonho de Davi é um sonho de fogo*:

A fumaça de epidemia está tão alto no peito do céu. Mas as orelhas dos brancos não escutam as palavras dos espíritos! Eles só prestam atenção no seu próprio discurso e nunca se dão conta de que é a mesma fumaça de epidemia que envenena e devora suas próprias crianças. Seus grandes homens continuam mandando os genros e os filhos arrancarem da escuridão da terra as coisas maléficas que alastram as doenças de que sofremos todos. Assim, o sopro da fumaça dos minérios queimados se espalha por toda parte. O que os brancos chamam de o mundo inteiro fica corrompido pelas fábricas que produzem todas as suas mercadorias, suas máquinas e seus motores. Por mais vastos que sejam a terra e o céu, suas fumaças acabam por se dispersar em todas as direções e todos são atingidos por elas: os humanos, os animais, a floresta. É verdade. Até as árvores ficam doentes. Tornadas fantasmas, perdem as folhas, ficam ressecadas e se quebram sozinhas. Os peixes também morrem pela mesma causa, na água suja dos rios. Com a fumaça dos minérios, do petróleo, das bombas e das coisas atômicas, os brancos vão fazer adoecer a terra e o céu. Então, os ventos e tempestades acabarão entrando também em estado de fantasma. [...] Os brancos por

acaso pensam que *Teosi* conseguirá fazer a fumaça de suas fábricas desaparecer do céu? Estão equivocados. Levada pelo vento bem alto, até o seu peito, já está começando a sujá-lo e queimá-lo. É verdade, o céu não é tão baixo quanto parece a nossos olhos de fantasma e fica tão doente quanto nós! [...] Se tudo isso continuar, a imagem do céu vai ser esburacada pelo calor das fumaças de minério. Então derreterá aos poucos, como um saco de plástico jogado na fogueira, e os trovões enfurecidos não pararão mais de vociferar. Isso ainda não está acontecendo porque seus espíritos *hutukarari* não param de jogar água nele para resfriá-lo. Mas essa doença do céu é o que nós, xamãs, mais tememos. Os *xapiri* e todos os outros habitantes da floresta também estão muito aflitos, pois, se o céu acabar pegando fogo, desabarará mais uma vez. Então, seremos todos queimados e, como nossos ancestrais do primeiro tempo, arremessados no mundo debaixo da terra (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 370-371).

Em suma, o clima é condicionado pelo temperamento *noético-ígneo* dos agentes cósmicos – entre eles, o povo da mercadoria –, de modo que, sem o trabalho onírico dos xamãs, a floresta “retornaria ao caos”, tornando-se pútrida ou calcinada. É que, no sonho, espírito e fogo se fazem indiscerníveis: “Eu sou a própria floresta, quente”, diz Davi. *O sonho consiste na agência cósmica do pensamento.*

Por isso mesmo, trata-se de uma agência eminentemente *política*, pois é o saber dos *xapiri* que fornece os meios de resistir à “cosmofobia”, como diz Antônio Bispo dos Santos (2021, p. 40), daqueles que promovem a destruição da floresta e o extermínio dos seus povos. O sonho xamânico é combate ao “cosmocídio” (GODDARD, 2017):

Se nada soubéssemos dos *xapiri*, do mesmo modo nada conheceríamos da floresta, e seríamos tão desmemoriados quanto os brancos. Não pensaríamos em defendê-la. Os espíritos receiam que os brancos devastem todas as suas árvores e seus rios. São eles que dão suas palavras aos xamãs. Permanecem sempre ao nosso lado, e são os primeiros a combater para salvar nossa terra. Os espíritos *napênapêri* fixaram lâminas de ferro em todo o seu contorno, para que os garimpeiros, colonos e fazendeiros não se aproximem de nossas casas. Os espíritos de Omama plantaram em seu centro a imagem de uma barra de metal cercada de vendavais que derrubam os aviões e helicópteros dos garimpeiros na floresta. É graças a esses *xapiri* que ela ainda não está toda invadida. Mas meu sogro e eu não fazíamos dançar apenas a imagem dos ancestrais *napênapêri* e a de Omama para manter os brancos à distância. Quando me via voltar da cidade muito preocupado, também me chamava para beber *yãkoana* para obscurecer o espírito dos políticos que querem retalhar nossa terra. Então fazíamos descer juntos os espíritos da vertigem *mõeri*, para confundir seus olhos e emaranhar os desenhos de suas peles de papel. Assim era. Meu sogro é um grande xamã dono de incontáveis *xapiri* e foi ele quem me ensinou a fazê-los dançar para defender a floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 330-331).

Referências bibliográficas

A ÚLTIMA FLORESTA. 2021. Direção de Luiz Bolognesi. Roteiro de Davi Koppenawa. Brasil: Gullane/Buriti/Hutukara Associação Yanomami/Instituto Socioambiental, 96 min.

BATESON, Gregory. 2000. “Pathologies of Epistemology”. In: G. Bateson. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 486-495.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. 2021. “Fazer um retorno: contribuição ao caminho de pesquisa”. In: A. de Oliveira Santos (org.). *Saberes plurais e epistemologias aterradas: caminhos de pesquisa na psicologia e nas ciências humanas*. Niterói: Eduff, pp. 37-43. Disponível em:

<http://www.eduff.uff.br/index.php/catalogo/livros/971-saberes-plurais-e-epistemologias-aterradas>. Acesso em: 19/06/2021.

- FREUD, Sigmund. 2012. *Obras completas, volume 11: Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas. 2012. *O decrescimento: entropia, ecologia, economia*. Organização de Jacques Grinevald e Ivo Rens. Tradução de Maria José Perillo Isaac. São Paulo: Senac.
- GODDARD, Jean-Christophe. 2017. Idiotia branca e cosmocídio: uma leitura de A queda do céu, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. *R@U* 9(2): 29-38. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/216>. Acesso em: 19/06/2021.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, Ailton. 2019a. *Ideias para a adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2019b. “Entrevista”. In: ENTRE. 8 *Reações para o depois/8 Reactions for Afterwards*. Coordenação de Ana Altberg, Mariana Meneguetti e Gabriel Kozłowski. Rio de Janeiro: Riobooks, pp. 21-51. Disponível em: <http://www.entre-entre.com/Entrevistas/Index?EntrevistaId=44>. Acesso em: 19/06/2021.
- LEITE, Tainah Victor Silva. 2013. *Imagens da humanidade: metamorfose e moralidade na mitologia Yanomami*. *Mana* 19(1): 69-97. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/3msbkC5LmVw3rhqJwPwXHRD/?lang=pt>. Acesso em: 19/06/2021.
- LIMULJA, Hanna. 2019. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami (Pya ú – Toototopi)*. Tese de doutorado. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/206414>. Acesso em: 19/06/2021.
- MASSUMI, Brian. 2019. “Imediação ilimitada”. Tradução de Sebastian Wiedemann e Susana Dias. In: S. O. Dias, S. Wiedemann & A. C. R. Amorim (orgs.). *Conexões deleuze e cosmopolíticas e ecologias radicais e nova terra e...* Campinas: ALB/ClimaCom, pp. 25-64. Disponível em: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2019/10/19_02_livro_conexoes_final.pdf. Acesso em: 19/06/2021.
- NODARI, Alexandre. 2013. O extra-terrestre e o extra-humano: notas sobre a “revolta cósmica da criatura contra o criador”. *Landa* 1(2): 251-272. Disponível em: <https://revistalanda.ufsc.br/vol-1-no-2-2013-2/>. Acesso em: 19/06/2021.
- PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle. 1984. *A nova aliança: metamorfoses da ciência*. Tradução de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: Editora UnB.
- ROMANDINI, Fabián Ludueña. 2015. Do espectro da metafísica à metafísica do espectro. *Species* 1: 7-20. Disponível em: <https://speciesnae.files.wordpress.com/2015/11/species1.pdf>. Acesso em: 19/06/2021.
- SERRES, Michel. 1990. *Hermes: uma filosofia das ciências*. Organização de Roberto Machado e Sophie Poirot-Delpech. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Graal.

TADDEI, Renzo. 2017. *Meteorologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. São Paulo: Terceiro Nome.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo* 14/15: 319-338. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120>. Acesso em: 19/06/2021.

_____. 2015a. “O recado da mata”. In: D. Kopenawa & B. Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 11-41.

_____. 2015b. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.