



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**  
**CENTRO SOCIOECONÔMICO**  
**DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS E RELAÇÕES INTERNACIONAIS**  
**GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS**  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO REITOR JOÃO DAVID FERREIRA LIMA - TRINDADE

GABRIELA RUDNICK

**ATUAÇÃO COSMOPOLÍTICA DE DAVI KOPENAWA:**  
discussões teóricas a partir da perspectiva de Múltiplos Mundos nas Relações  
Internacionais

FLORIANÓPOLIS  
2019





**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**  
**GABRIELA RUDNICK**

**ATUAÇÃO COSMOPOLÍTICA DE DAVI KOPENAWA:  
DISCUSSÕES TEÓRICAS A PARTIR DA PERSPECTIVA DE MÚLTIPLOS  
MUNDOS NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

Trabalho de Conclusão de Curso submetida ao curso de graduação de Relações Internacionais da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito obrigatório para obtenção do grau de Bacharelado em Relações Internacionais.

**Orientadora:** Profa. Dra. Patricia Arienti

**FLORIANÓPOLIS**  
**2019**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO SOCIOECONÔMICO  
DEPARTAMENTO DE ECONOMIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS  
COORDENADORIA DE MONOGRAFIA  
Campus Prof. João David Ferreira Lima – CEP. 88040-900  
Trindade – Florianópolis – Santa Catarina - Brasil  
Fone: (48) 3721.9458 – Fax (48) 3721.9776  
E-mail [cnm@contato.ufsc.br](mailto:cnm@contato.ufsc.br)

### ATA DE DEFESA DE MONOGRAFIA - Nº 025/2019.2

A Comissão Examinadora, nomeada pelo Coordenador de Monografias, resolve atribuir ao (a) acadêmico (a) **Gabriela Rudnick**, após a apresentação do trabalho intitulado, "ATUAÇÃO COSMOPOLÍTICA DE DAVI KOPENAWA: discussões teóricas a partir da perspectiva de Múltiplos Mundos nas Relações Internacionais", a nota 10,0, referente à disciplina CNM 7280 – Monografia.

Florianópolis, 19 de dezembro de 2019.

*Patricia F F Arienti*

Patricia Arienti  
Orientador (a)

P/ *Patricia Arienti*

Cristina Yumie Aoki Inoue  
Membro

(defesa por vídeo conferência)

*J. Kelly*

José Antônio Kelly Luciani  
Membro

às mulheres da minha família,  
especialmente à vó Avanir e mãe Denize,  
por esses anos de luta,  
que fizeram com que eu pudesse sonhar.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Denize e Marcio, por incentivarem a busca pelo conhecimento, por todo amor e carinho nesses anos, pela dedicação e paciência, por estarem sempre no meu lado, por respeitarem meu tempo e minha vontade de abraçar o(s) mundo(s).

Ao meu irmão, Maci, por estar comigo nessa jornada, pelas trocas e conversas, seja em Floripa, Piên, Curitiba ou em cima do Caratuva.

Aos meus avós Avanir e Eduardo, Genoveva e Waldívio (in memoriam), gente da terra, por me ensinarem a perceber/ser/viver o entorno, a sentir e respeitar o tempo da terra, enfim, práticas que vão além da acumulação e do consumo do povo da mercadoria.

Ivan, meu companheiro, pelas longas conversas que envolviam antropologia, ciências sociais e Relações Internacionais - fundamentais para esse tcc. Obrigada, pelos pedais na América Latina, pelos ensinamentos e paciência, pelas tardes de boas, enfim,

pela tranquilidade e incentivo.

A Rafa, pelo companheirismo nesses anos de Floripa, pelas trocas, mergulhos de mar e leveza no dia-a-dia. Marina, pelas trocas dentro do curso de RI e na vida, em que desde quando começamos o curso estamos juntas, espero que essa amizade continue. Mari, pela convivência nesse último ano, pelo olhar mágico e doce que tens e por nunca negar um tempo juntas. Aos demais amigos que a ilha me deu, Aline, Andrei, Bê, Arthur, Rubia, Rafa, Sabrina... pelo compartilhamento, pelos pedais, acampamentos, fogueiras. Barbara, pelos encontros em que imaginamos mundos.

À UFSC, que se tornou minha segunda casa nesses cinco anos, por abrir as portas para estudar e vivenciar a universidade, possibilitou para que eu pudesse estudar holisticamente, disciplinas nas Relações Internacionais, Cinema, Antropologia, entre outros.

À UFPB, por um semestre de mobilidade, em que pude respirar práticas culturais.

Especialmente a Lanna e Geissy, pelas conversas e amizade.

Ao professor Renê Birochi e o projeto “Alimentos bons, limpos e juntos, Slow Food e a Agricultura Familiar”, em que pude pesquisar mais sobre a agricultura familiar diversificada que vai de encontro a monocultura.

Ao Projeto Amanhecer, em que fiz estágio e sempre estive ali nos momentos difíceis.

À professora Patrícia, por aceitar me orientar para pesquisar outro(s) mundo(s) dentro das Relações Internacionais.

A todos que construíram e constroem a Universidade pública, estadual, gratuita e de qualidade, todos que ergueram essas paredes, todos que limpam e organizam, todos que são fundamentais para que muitas pessoas possam estudar aqui.

Aos professores, que não tem diploma, mas ensinam muito sobre as práticas do(s) mundo(s), obrigada, Dolíria, Ana, Maria, Agnes, Naomi, Tamae, Wanderlei e Nina. Por ensinar a ver o vento, a sentir a terra, estar presente.

À Resex Cazumbá Iracema e ICMBio: Nonato, Nói, Nezinho, Maria, Marinês, Leonardo, Marcelo, Marilene, Raillan, Jackly, Lara, Luiza, Dani, Jose, Cleyton, Illan, Clécio, Steffany, Jonathan, Bea... pela vivência em respirar e amar a floresta.

Às mulheres da minha família: Avanir, Genoveva, Ana, Silvana, Carla, Kyrllana, Clarice, Clediane, Cleusa, Alcionete, Mari, Fernanda, Jane, Carol, Mariana, Leonor, Leoni, Noema, Luana, Scheila, Débora, Angela... e tantas outras. Pela força nessa vida!

A Joanita, Marcelo, Francine, Cleusa, Bruna, Suyan, Fátima e tantos outros trabalhadores, sem vocês, também não teria conseguido concluir essa universidade.

Sou a primeira mulher da minha família a se formar em uma universidade pública, e isso só foi possível devido ao coletivo, agora, a luta continua para que muitas outros continuem a ocupar esses espaços.

Obrigada à todxs.

**Resumo:** o presente trabalho teve como objetivo fazer um debate teórico reflexivo das teorias desenvolvidas a partir da virada ontológica das Relações Internacionais, em especial a abordagem de Múltiplos Mundos (LING, 2014), em diálogo com campos de produção de conhecimento diversos, como a antropologia e a filosofia da ciência. O artigo pesquisou o mundo do xamã yanomami Davi Kopenawa a partir das leituras da etnografia *A queda do céu - palavras de um xamã yanomami* (KOPENAWA & ALBERT, 2016). Discutiui-se a paridade epistemológica e ontológica para evidenciar o conhecimento yanomami, subalternizado pela ciência Ocidental. Buscou ainda, a partir da noção de antropologia reversa, metáforas, narrativas e teorias que Kopenawa mobiliza para nos entender. Por fim, apresentou-se um estudo da atuação cosmopolítica - e por isso diplomática - internacional do xamã yanomami Davi Kopenawa, que através de suas alianças com agentes humanos (ambientalistas, antropólogos, entre outros) e não humanos (*xapiri*, ONGs, instituições) culminou em acordos pragmáticos entre Mundos que resultaram na demarcação da Terra Indígena Yanomami e repatriação do sangue yanomami, coletado por cientistas estadunidenses entre 1960-70.

**Palavras-chave:** Relações Internacionais; Múltiplos Mundos; Políticas Ambientais; Cosmopolítica; Yanomami; *Urihi*.



**Resumen:** El presente tuvo como objetivo hacer un debate teórico reflexivo sobre las teorías desarrolladas a partir del giro ontológico de las relaciones internacionales, especialmente el enfoque de Mundos Múltiples (LING, 2014), en diálogo con diversos campos de producción de conocimiento, como la antropología y la filosofía de la ciencia. El artículo analiza el mundo del chamán yanomami Davi Kopenawa a partir de lecturas de la etnografía *La caída del cielo: palabras de un chamán yanomami* (KOPENAWA & ALBERT, 2016). Discutió la paridad epistemológica y ontológica para resaltar el conocimiento yanomami, subalternizado por la ciencia occidental. También buscó, desde la noción de antropología inversa, metáforas, narrativas y teorías que Kopenawa moviliza para nos comprender. Finalmente, presentaremos un estudio de la acción cosmopolita - y por lo tanto diplomática - internacional del chamán yanomami Davi Kopenawa, quien - a través de sus alianzas con agentes humanos (ambientalistas, antropólogos, entre otros) y no humanos (xapiri, ONGs, instituciones) - culminó en acuerdos pragmáticos entre Mundos y resultó en la demarcación de la Terra Indígena Yanomami y la repatriación del sangre yanomami, recogido por científicos estadounidenses entre 1960-70.

**Palabras-clave:** Relaciones Internacionales; Múltiples Mundos; Políticas Ambientales; Cosmopolítica; Yanomami; Urihi

**Abstract:** This paper had as objective make a reflective theoretical debate of theories developed from the ontological turn of international relations, especially the approach of worldism (LING, 2014), in dialogue with diverse fields of knowledge, such as anthropology and philosophy of science. This study research the world of Yanomami xaman Davi Kopenawa from readings of ethnography: *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman* (KOPENAWA & ALBERT, 2016). Argues for epistemological and ontological parity to emphasize Yanomami knowledge, a subaltern in Western Science. We sought, from reverse anthropology, metaphors, narratives, and theories that Kopenawa mobilizes to understand us. Finally, had presented a study of the cosmopolitical - and therefore diplomatic - international action of Yanomami xaman Davi Kopenawa, who through his alliances with human (environmentalists, anthropologists, among others) and non-human agents (xapiri, NGO's, institutions) culminated in pragmatic agreements between Worlds and resulted in the demarcation of Terra Indígena Yanomami and repatriation of Yanomami blood, collected by North-Americans between 1960-70.

**Keywords:** International Relations; Worldism; Environmental Policies; Cosmopolitic; Yanomami; Urihi.

## Sumário

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>2. MÚLTIPLOS MUNDOS NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS .....</b>	<b>16</b>
2.1 A teoria dos Múltiplos Mundos .....	17
2.2 Virada ontológica nas Relações Internacionais .....	22
2.3 Múltiplos Mundos e suas Múltiplas Naturezas .....	24
<b>3. MUNDO DE UM XAMÃ YANOMAMI.....</b>	<b>27</b>
3.1 Se aproximam devagar, cantando e dançando nos espelhos, descendo de suas casas presas no peito do céu .....	28
3.2 Somos idênticos a eles, por isso, para eles, continuamos sendo dos seus .....	32
3.3 Povo da mercadoria, ou antropologia reversa. ....	33
3.4 Considerações parciais.....	35
<b>4. ATUAÇÃO COSMOPOLÍTICA.....</b>	<b>39</b>
4.1 Davi Kopenawa: breve apresentação.....	39
4.2 Davi Kopenawa, o diplomata entre Mundos .....	40
4.3 Cosmopolítica, ou Kopenawa como diplomata entre Mundos .....	42
4.4 Equívoco, dissenso e aliança: diálogos necessários, acordos pragmáticos possíveis. ....	44
4.5 Acordo pragmático entre mundos: Sangue Yanomami.....	48
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>52</b>
<b>6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>54</b>



## 1. INTRODUÇÃO

O *establishment* acadêmico de Relações Internacionais é constituído pela intersecção de várias disciplinas, como Direito, Economia, História e Ciência Política. A área se debruça sobre a dinâmica dos Estados, a política externa, resolução de conflitos, entre outros temas. As principais escolas desenvolvidas dentro das RI são: realismo; liberalismo; institucionalismo; construtivismo; pós-estruturalismo; pós-colonialismo e teorias normativas (SALOMÓN, 2016). As principais escolas são elaboradas dentro do Ocidente, e tem como base, autores Ocidentais<sup>1</sup>.

A cadeira de RI acaba por discorrer sobre realidades complexas no ambiente internacional, com a pretensão de fazer parte desse diálogo, o presente trabalho tem a ambição de estudar Relações Internacionais a partir de perspectivas teóricas que tentam não se limitar às categorias de conhecimento Ocidentais e sua forma de contar histórias, representando com naturalidade *uma* unidade, *uma* realidade, *um* mundo, e que procura universalizar e padronizar os diversos sujeitos que habitam o planeta. Meu olhar de pesquisa almeja sobretudo a diversidade, a possibilidade de conhecer outras histórias, ver outros conceitos e formas de articulação que tanto tem a ver com as RI, apesar de pouco abordadas em suas pesquisas.

Para isso, pretendo apoiar-me na abertura inter e transdisciplinar que as RI vêm providenciando, abertura que contribui para o diálogo sobre preocupações com o debate ambiental global. Com inspiração na revista, “*Many Worlds, Many Theories*” (RBPI, 2016, n59-2) -, que, teve como objetivo contribuir para a construção de perspectivas das RI em âmbito global e plural, trazendo concepções das RI da América do Sul e de outros contextos políticos-, explorarei a ontologia e cosmologia dos povos yanomami através do estudo da etnografia *A queda do céu*, escrita em conjunto por Davi Kopenawa e Bruce Albert.

Davi Kopenawa é um xamã yanomami com longa trajetória internacional e

---

<sup>1</sup> O realismo, por exemplo, estuda soberania, poder militar e interesses nacionais e se baseia na teoria política desenvolvida pelos pensadores clássicos, tais como Thomas Hobbes e Nicolau Maquiavel. Para Mônica Salomón (2016), as escolas seguintes foram construídas e se desenvolveram em contraposição ao realismo. O liberalismo, tem como foco a paz e a cooperação entre os Estados, e tem como base autores como Immanuel Kant, John Locke e Adam Smith. O institucionalismo, Salomón ressalta que, é como híbrido do realismo e do liberalismo. O construtivismo tem como base autores como Foucault e Bourdieu, e tem ênfase a construção social, focando na interação entre estrutura e agentes, a partir da qual, podem surgir realidades muito diversas. O Pós-estruturalismo, por sua vez, é uma escola baseada em Foucault e Derrida, autores que estão no Ocidente. O pós-colonialismo, surge como uma agenda negligenciada pelo *mainstream* contemporâneo, se debruça sobre o imperialismo, história, diáspora, identidade, destacando o poder dos regimes representacionais na constituição e na contenção dos discursos através dos quais a identidade coletiva é expressa. Por fim, as teorias normativas abordam mudanças no contexto internacional, e representa o interesse pela mudança e as possibilidades em que esta pode ser realizada. (SALOMÓN, 2016)

nacional a favor dos yanomami, ele em conjunto com o antropólogo Bruce Albert, escreveram uma obra que faz diálogo entre mundos distintos, e devido à atuação diplomática de ambos em conjunto com uma rede, obtiveram a conquista da demarcação da Terra Indígena Yanomami e repatriação do sangue yanomami, coletado por cientistas estadunidenses entre 1960 e 1970.

Com a finalidade de introduzir os pontos de vista que darão suporte teórico a minha análise de caso, recorrerei primeiramente à teoria dos Múltiplos Mundos [*worldism*] (LING, 2014), servindo a análise crítica da construção do mundo de Westfália pelas Relações Internacionais e sua ocultação de outros mundos. A teoria de Múltiplos Mundos da Ling está dentro da virada ontológica das Relações Internacionais, compreendendo assim modos de estar/pensar/ser/relacionar nos mundos. A perspectiva tem como objetivo refletir sobre outros mundos com a proposta político-epistemológica-ontológica de reequilibrar a política mundial.

De modo a reforçar a perspectiva de Múltiplos Mundos, dialogaremos com o artigo escrito em colaboração por Paula Moreira e Cristina Inoue<sup>2</sup>, o qual trazem conhecimentos indígenas para dentro dos debates das Relações Internacionais, e sugerem que nos concentremos no conhecimento indígena e nas formas indígenas de conceber e se relacionar com a natureza para discutir políticas ambientais globais, elas trazem exemplos que evidenciam que em outros Mundos, a natureza não é baseada na dicotomia sociedade-natureza, como no Ocidente. Essa divisão do mundo de Westfália acaba por influenciar na maneira em que a natureza é trabalhada dentro das Relações Internacionais. Portanto, ambas autoras defendem que trabalhar com outras perspectivas através da paridade epistemológica e ontológica pode contribuir no debate ambiental global.

No terceiro capítulo buscarei uma aproximação pragmática entre o Mundo de Westfália e o mundo yanomami narrado por Kopenawa, com destaque na percepção da natureza de Kopenawa em contraste com a da percepção do mundo de Westfália. Com base nos relatos - que é também teoria xamânica yanomami - contidos no livro etnográfico *A queda do céu*, vou adentrar nas relações entre os xamãs yanomami e os *xapiri*, que acabam por influenciar na dinâmica do mundo yanomami, e na relação dos humanos com a floresta. Tal aproximação se faz indispensável para que possamos nos aproximar o máximo possível dos fundamentos que baseiam a cosmologia yanomami sobre o que nós ocidentais chamamos de Natureza e/ou Meio Ambiente. Ler a etnografia *A queda do céu* a partir da abertura ontológica contribui com o desejo de maior compreensão desses

---

<sup>2</sup> “*Many worlds, many nature(s), one planet: indigenous knowledge in the Anthropocene*” (RBPI n.59-2, 2016)

outros mundos, de entender eles como reais, especificamente o mundo dos yanomami. Pois, quando buscamos dialogar a partir da paridade epistemológica e ontológica, não ficamos nos limitando a compreender outras ontologias pelo viés da crença, mas nos abrimos a perspectiva do Outro, indispensável para a elaboração de políticas planetárias.

Além disso, tomaremos conhecimento do ponto de vista yanomami acerca da cultura branca Ocidental, lastrada, segundo Kopenawa, na mercadoria. Tal exercício se aproxima do que a antropologia social denomina “antropologia reversa”, a qual busca entender os conceitos do Outro a partir de seus próprios termos, a fim de não reificar o epistemicídio<sup>3</sup> e apagamento conceitual de outros Mundos e, dessa forma, procurar evidenciar a importância de tal exercício na elaboração de políticas planetárias internacionais menos violentas e em compasso com os habitantes das paisagens as quais buscam regulamentar.

Para Blaney e Tickner (2017), o desafio a partir da virada ontológica que permanece é de “imaginar formas criativas e significativas de reciprocidade e prática colaborativa que pode ser a base para forjar conexões e relações de apoio mútuo entre diferentes ontologias” (p. 18). Portanto, no quarto e último capítulo, a partir do conceito de *cosmopolítica* elaborado por Isabelle Stengers, e das reflexões de Marisol de la Cadena acerca das implicações da cosmopolítica na atuação política ambiental, irei discorrer sobre a articulação cosmopolítica de Kopenawa, que articula mundos distintos, sem a hierarquização ou submissão a um único mundo: o Ocidental. Darei atenção as estratégias diplomáticas - e cosmopolíticas - e aos efeitos da atuação internacional - e *(inter)ontológica* - de Davi Kopenawa, que culminou na demarcação da Terra Indígena Yanomami e na repatriação do sangue yanomami. Atuação que mostra que sem a articulação coletiva - entre humanos: antropólogos, agentes do(s) Estado(s), outros povos; e não humanos: *xapiri*, montanhas, rios, árvores, peles de papel -, não seriam possíveis acordos pragmáticos que contemplassem a pluralidade ontológica na elaboração de políticas ambientais internacionais justas.

---

<sup>3</sup> Se refere ao apagamento sistemático de produções e saberes produzidos por grupos subalternizados. É a morte de outras epistemologias, na tentativa de silenciar e anular outros saberes. Para ler mais sobre: SANTOS, Boaventura S.; MENEZES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Tradução e organização revisada por Margarida Gomes. São Paulo: Cortez Editora, 2010; e CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser fundamentado do ser**. Tese de doutorado em educação. USP, 2005.

## 2. MÚLTIPLOS MUNDOS NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

O livro “*Non-Western International Relations Theory*” (2010), organizado por Buzan e Acharya, com foco analítico voltado para a Ásia, questiona a existência de teorias das Relações Internacionais não-Occidentais. Os autores observam o domínio Occidental nas teorias de RI em duas formas recíprocas: “na origem das principais teorias das Relações Internacionais que estão relacionadas à filosofia, teoria política e história occidental, e no enquadramento eurocêntrico da história mundial, que passa por grande parte dessa teoria” (2010, p. 6). Esse domínio Occidental acaba por negligenciar e trabalhar contra contribuições teóricas de outras perspectivas nas RI. (QUEREJAZU, 2016)

As Relações Internacionais não ficam apenas na dimensão teórica, a disciplina acaba por trazer enormes consequências, observadas no modo de representar a realidade e na criação de acordos políticos que acabam afetando a vida cotidiana de muitos povos. No entanto, será que esse modo de representar a realidade é universalmente compartilhado? Se a teoria é sempre para alguém e para algum propósito (COX, 1981), as Relações Internacionais estariam abertas para perspectivas teóricas que não são do Occidente?

Buzan e Acharya (2010) expõem cinco respostas que podem explicar a dominância do Occidente: (1) A TRI Occidental tem descoberto o modo certo de entender as RI; (2) A TRI Occidental adquiriu status hegemônico no sentido gramsciano; (3) As teorias das RI não-occidentais existem, mas estão escondidas; (4) Condições locais discriminam a produção da teoria das RI; (5) O Occidente tem uma grande vantagem inicial, e o que estamos vendo é um período de recuperação.

A partir do desdobramento sobre a possibilidade das RI não Occidental, os autores evidenciam as Relações Internacionais Occidental com um status *aparentemente* hegemônico<sup>4</sup>, pois, por mais que seja dominante, com base no poder Occidental, ainda tem um domínio aberto e há espaço para desenvolver outras vozes, “em que é coerente esperar que os não-Occidentais façam uma contribuição pelo menos proporcional ao grau em que estão envolvidos em sua prática”. (2010, p.2)

Buzan e Acharya desejam em sua obra introduzir tradições não-Occidentais das Relações Internacionais para o Occidente, e instigar pensadores não-Occidentais a desafiar

---

<sup>4</sup> Gramsci define hegemonia como relação entre ideias, materialismo e instituições. Cox (1981), reforça que a hegemonia é poder material que incluindo certas normas e um conjunto de instituições que administram a ordem com uma certa aparência de universalidade. Buzan e Acharya (2010) destacam que o etnocentrismo e as políticas de exclusão alimentam as hegemonias gramscianas e dificultam o desenvolvimento de teorias fora do eixo Europa-EUA.



a dominância da teoria Ocidental. Assim, evidenciam que para “aprimorar a teoria das Relações Internacionais como um todo, a teoria Ocidental precisa ser desafiada não apenas de dentro do Ocidente, mas também de fora” (2010, p.3). A seguir irei abordar a ideia de Múltiplos Mundos (LING, 2014), que procura trazer outras prioridades e perspectivas aos debates de Relações Internacionais.

## 2.1 A teoria dos Múltiplos Mundos

Para explicar a noção dos Múltiplos Mundos, Ling (2014) conta no início de seu livro uma história, de um peixe que sempre viveu na água, e um dia encontra uma tartaruga que diz que acabara de voltar da terra. No encontro o peixe pergunta “O que você quer dizer por terra? Terra não existe, nunca ouvi isso, terra não é nada”. A tartaruga responde, “se você quer pensar assim, claro que você pode, não tem ninguém que pode impedir você. Mas é onde eu estava”. O peixe pede para a tartaruga falar com sentido, e logo começa a fazer uma série de perguntas, e todas as respostas da tartaruga eram “Não”. Então o peixe fala triunfalmente, “Eu não te disse agora que essa sua terra não existe? Eu apenas perguntei, e você me respondeu que não é nem molhado, nem frio, nem claro, nem suave, não tem correntes e nem formam ondas. E se não é nenhuma dessas coisas, não existe”. Então a tartaruga disse, “se você está determinado a pensar que terra não existe, suponho que você vai continuar pensando assim, mas alguém que saiba o que é água e o que é terra, irá dizer que você é apenas um peixe bobo, por seu pensamento, que tudo que você nunca conheceu não existe só por que você nunca conheceu”, no final, a tartaruga deixou o peixe em sua água e foi para outra excursão para à terra que não existia<sup>5</sup>.

Ling (2014) traz essa história para refletir sobre a forma de definir o mundo nas Relações Internacionais, ela mostra as RI não apenas como o peixe bobo, mas relaciona com a imagem de uma baleia: gigante e monstruosa, com o nome de Leviatã, do Hobbes. Baleia que entra em contato com a terra e o mar, com uma diversidade de visões do mundo e experiências, no entanto, recusa a reconhecer de fato esses mundos, insistindo assim que exista apenas um mundo, e esse mundo único tem que ser o dela.

Ling afirma que: “vivemos em um planeta, mas em Múltiplos Mundos, ou em um mundo de mundos” (2014, ONUF 2013 *apud* INOUE & MOREIRA, 2016, p.1). Ela trabalha a noção de *worldism* [Múltiplos Mundos], remetendo a um modelo de diálogo que busca refletir sobre outros mundos, bem como com o mundo Westfaliano.

---

<sup>5</sup> A história está descrita com detalhes em seu livro: *The Dao of World Politics. Towards a post-Westphalian worldist International Relations* (2014, p. 9). Decidi trazer a história para deixar mais claro a forma que as Relações Internacionais trabalham outros mundos.

O tratado de Westfália consolidou o mundo de Westfália que Ling discorre sobre. O tratado ocorreu em 1648 e é uma das bases dos estudos em Relações Internacionais, nele foi estabelecido o sistema moderno de Estado-Nação, com “dois pilares da política mundial contemporânea: soberania territorial e comércio entre Estados. O primeiro protege o segundo e, para os negociadores de Westfália, isso iria garantir a paz”. (LING, 2014, p. 11)

O tratado de Westfália coloca o Estado no centro, como principal ator. Nesse mundo os Estados procuram pela sobrevivência dentro de um ambiente que recorda o estado de natureza de Hobbes; uma luta de todos contra todos. Por conta do sistema internacional ser anárquico, o Estado não pode confiar em ninguém para garantir sua própria existência, e responde apenas a cálculos objetivos e racionais<sup>6</sup>. Ling salienta que, como são os medos e motivações racionais que dirigem todos os Estados no sistema internacional, elementos como histórias e culturas não são importantes, de forma que, “o Estado vive apenas para si e por si. Não tem criação ou gestação, não tem linguagem, não tem memória e certamente não tem família” (LING, 2014, p.11).

Atualmente, a ordem liberal hegemônica dos Estados Unidos da América/Ocidente prevalece no mundo de Westfália. A ordem é baseada em regras e possui um conjunto de normas e práticas que impedem a anarquia do sistema internacional. Essa ordem assume que a hegemonia garante não apenas a prosperidade global, mas também a paz global. “Acredita-se que todos os Estados, sociedades e povos se beneficiam” (LING, 2014, p.1) dessa ordem. No entanto, o mundo de Westfália perpetua uma violência profunda: de aniquilação de outros mundos.

O mundo de Westfália dependeu dos Outros para se consolidar. Através da criação de símbolos culturais, da linguagem, da imagem, entre outros. Foi se formando um pertencimento nacional, o “nós”, em detrimento do Outro. Fomentou-se a distância entre o “nós” e o Outro. No entanto, quem é considerado o “nós” e quem são os Outros? O “nós” é homogêneo ou pretende ser? Quem são os de fora e quem são os de dentro?

“Essa prática universal de designar na própria mente um espaço familiar que é ‘nosso’ e um espaço desconhecido além do ‘nosso’ como ‘deles’ é um modo de fazer distinções geográficas que podem ser inteiramente arbitrárias” (SAID, 2003, p.74). Em *O Orientalismo*, Edward Said denuncia o sistema europeu e eurocêntrico de conhecimentos sobre o *Oriente*. No momento em que os europeus descreviam os Outros, estavam se descrevendo muito mais do que descrevendo o Outro, de fato, devido à própria maneira de olhar o Outro.

---

<sup>6</sup> O mundo de Westfália que Ling discorre sobre, se concentra no mundo a partir da concepção de Hobbes do estado de natureza, no entanto, existem uma pluralidade de concepções sobre o ambiente internacional dentro do(s) mundo(s) do Ocidente.

Em sua obra, Said se concentra no Oriente, ele exalta que a Ásia falava por meio e em virtude da imaginação europeia, que é/era representada como vitoriosa sobre a Ásia. O mesmo podemos perceber sobre o continente africano e as Américas, por exemplo. Enquanto a Europa é poderosa e articulada, os outros territórios estão derrotados e distantes. É como se o oriente - e demais lugares - fosse como um campo fechado, um palco teatral anexo à Europa.

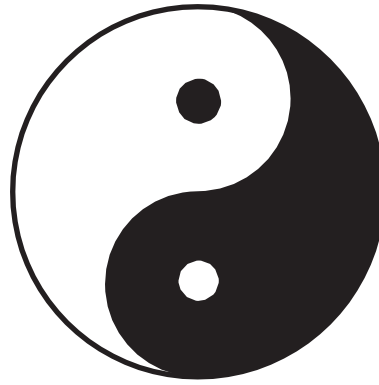
O discurso Ocidental/mundo de Westfália acaba por institucionalizar uma hierarquia dentro de uma dicotomia: “na qual, o primeiro termo (Eu, Branco, Ocidente) sempre define o padrão para o segundo (o Outro, não Branco, resto), tornando o último constantemente a tentativa de recuperar o atraso ou ficando irremediavelmente para trás” (LING, 2014, p.12). Ou seja, o “nós” - que define o padrão, é o Branco, Ocidental, proveniente do Norte político, enquanto o Outro é o resto. A partir desse discurso, observamos também o resto do mundo como um palco teatral anexo ao norte, em que os Outros ficam presos em categorias Ocidentais.

O início do Estado colonial ocorreu em conjunto da ascensão da civilização Ocidental. Assim sendo, Ling (2014) afirma que o mundo de Westfália “evoluiu do mercantilismo europeu, colonialismo e imperialismo para declarações universais de direitos humanos, democracia e capitalismo liberal, e deste modo, estabeleceu, um novo ‘padrão de civilização’ para todos” (p. 11). Em outras palavras, o mundo de Westfália procurou universalizar e criar padrões para os Outros. Atingindo os Outros de forma material, física, intelectual e espiritual.

Para dialogar com o mundo de Westfália, Ling trabalha o conceito de Múltiplos Mundos, ela define os Múltiplos Mundos como:

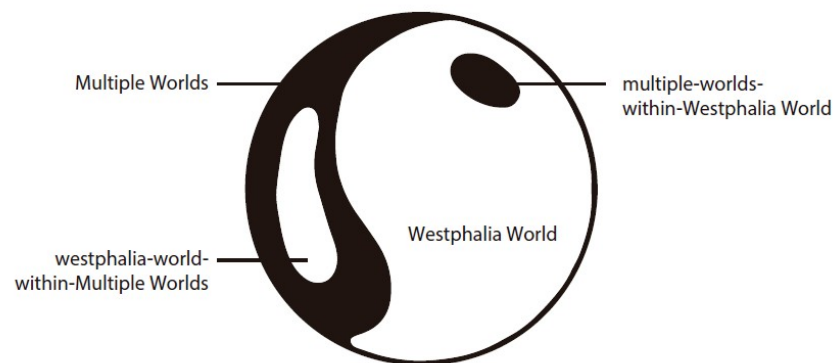
legados híbridos desenvolvidos por subalternos para servir e, assim sobreviver, gerações de ocupação estrangeira por potências colonizadoras, atualmente substituídas por corporações multinacionais. Subalternos navegam agilmente entre os Múltiplos Mundos de tradição e modernidade, o sagrado e o secular, nativo e estrangeiro, sem mencionar diversas línguas, diariamente. Ainda assim, subalternos raramente recebem reconhecimento formal por seu papel crítico em fazer política mundial. (2014, p. 1, tradução nossa)

Ling trabalha com a dialética do Taoísmo, trazendo Yin/Yang como categorias analíticas.



Dialética Taoísta: balanço nas relações entre Yin/Yang<sup>7</sup>

Yin significa o princípio feminino e Yang significa o princípio masculino, para Ling, essas categorias não são apenas substantivos que focam no homem ou na mulher, ou na masculinidade e feminilidade, elas podem contribuir para a análise nas Relações Internacionais. A dialética do Taoísmo não reflete a partir do isolamento de categorias, traz a interconectividade entre fenômenos. As polaridades “mutualmente se contrapõem e se complementam, produzindo transformações internas e externas” (2014, p.15), de forma que na dialética do Taoísmo nada permanece estático.



Ordem do mundo atual: Mundo de Westfália > Múltiplos Mundos.<sup>8</sup>

Ling traz a dialética do Taoísmo para mostrar que os Múltiplos Mundos existem dentro do Mundo de Westfália, assim como, o Mundo de Westfália existe dentro dos Múltiplos Mundos. Múltiplos Mundos não têm como objetivo substituir o mundo de Westfália, esses outros mundos se cruzam com o mundo de Westfália, essa perspectiva acaba por implicar num modelo de diálogo, em que esses Múltiplos Mundos podem co-existir. Ou seja, podem existir além das representações de hegemonia, hierarquia e violência que o mundo de Westfália trabalha.

<sup>7</sup> Figura 1.1 *Daoist dialectics: balanced yin/yang relations.* (LING, 2014, P.15)

<sup>8</sup> Figura 1.2. *Current world order: Westphalia World > Multiple Worlds.* (LING, 2014, P. 17)

Em suma, para Ling, a premissa que rege a ordem do mundo de Westfália é a necessidade de universalização/padronização apesar das diferenças. A justificativa do mundo de Westfália é que os Estados vivem em um Estado hobbesiano de natureza, em que o mundo de Westfália está acima dos outros. Já nos Múltiplos Mundos, a ordem precisa de comunicação e negociação através das diferenças, a justificativa é que as subjetividades importam, e Múltiplos Mundos coexistem com outros Múltiplos Mundos, como também com o mundo de Westfália. Os meios de ação, no mundo de Westfália, se dão a partir do poder político e do resultado aplicado dentro da hegemonia, hierarquia e violência. Já nos Múltiplos Mundos, os meios de ação são baseados no diálogo, garantido pela paridade, ética e fluidez<sup>9</sup>.

A ideia de apenas um universo, uma realidade, um mundo, uma história, se tornou natural ao longo do tempo. É a história do vencedor/opressor. Observo que a ideia de *um* mundo está encaixada no pensamento moderno e no mundo de Westfália, e é um dos muitos modos de contar e produzir realidade. O que apresento aqui, junto aos autores que convido para este trabalho, é a cosmovisão moderna Ocidental sendo apenas uma dentre muitas, outro mito, que foi narrado como único e universal. Com base nisso, devemos questionar essas suposições universais e abrir espaço para outros mundos, além disso, como Ling ressalta, abrir espaço aos subalternos<sup>10</sup> dentro das Relações Internacionais, pois,

Nem filosoficamente, nem institucionalmente, o Mundo de Westfália reconhece suas relações com ou contribuições dos Outros, apesar da ampla evidência do contrário. Na realidade, o Mundo de Westfália reivindica uma linhagem intelectual intacta. Ele data desde os gregos antigos (geralmente Tucídides) até o medieval Maquiavel; à metade do Iluminismo de Grotius, Hobbes, Locke e Kant; à Pax britânica do século XIX; à Paz Americana do pós II Guerra Mundial; ao poder político da Guerra Fria no século XX; até a ordem mundial liberal do século XXI. (Curiosamente, o próprio Tratado de Westfália raramente recebe menção). Eliminadas, existem poucas referências às ocupações, massacres, expropriações e escravizações que fizeram essa rendição da história possível. Eliminadas, também, foram as resistências subalternas e reformulações, tais como a auto emancipação dos escravos haitianos e sua própria declaração, constitucionalmente articulada Proclamação de Emancipação. (LING, 2014, p.16-17, tradução nossa)

Enfim, a perspectiva dos Múltiplos Mundos compreende modos de pensar, fazer, ser e relacionar. Refletem, também, as relações com outras formas de vida, como terra, água, flora, fauna, em suma, não humano. As fontes são: histórias, filosofias, línguas, memórias, mitos e fábulas (LING, 2014).

---

<sup>9</sup> Tabela 1.1 *Westphalianism and Worldism Compared* (LING, 2014, p.14)

<sup>10</sup> Gayatri Spivak define em seu livro *Pode o subalterno falar?*, que sujeitos Subalternos são aqueles “pertencentes as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante.” (SPIVAK, 2010, p.12)

Com isso, visa mitigar a violenta exclusão de mundos feita pelo mundo de Westfália. É um modelo mundial de diálogos que procura equilibrar o mundo da Westfália com vários mundos, articulando uma solidariedade discursiva *por, para e entre* subalternizados, para dialogar com o mundo da Westfália a partir de uma posição de horizontalidade.

Como citado acima, devemos questionar sobre as suposições universais dentro do mito Ocidental moderno. E atentar ao fato de que se a ideia de *um mundo* parece normal, “é porque vem sendo representado constantemente nas práticas diárias no Norte e em outras regiões como resultado da colonização e difusão de valores específicos com uma certa racionalidade” (QUEREJAZU, 2016, p.4).

Ling destaca que Múltiplos Mundos implica em modelo de diálogo que procura ouvir de forma criativa subalternos, reconhecendo assim, o papel importante dos subalternos dentro das Relações Internacionais, no entanto, o mundo de Westfália trata como se “Múltiplos Mundos não existissem nem importassem” (Ling, 2014, p.1), em outras palavras, o mundo de Westfália acaba por negar epistemologicamente e ontologicamente outros mundos, e suas outras formas de conhecer/ser/perceber o mundo.

## **2.2 Virada ontológica nas Relações Internacionais**

Tickner e Blaney (2017) propõem uma “virada ontológica” dentro da disciplina de Relações Internacionais, para eles, é necessário se questionar a presunção de um mundo singular no qual as teorias estão inseridas, fundamentado numa ontologia política que reconhece a existência de Múltiplos Mundos. Não basta apenas reconhecer a multiplicidade de visões de mundo de outros povos, é necessário constatar sua realidade.

Parto da concepção de ontologia, como entendem Blaney e Tickner, que é o estudo do que existe (ou do que é real), incluindo nossas próprias condições de ser. Enquanto epistemologia fica no campo do conhecimento e do saber, ontologia está no campo do ser.

O universo é também um produto histórico ontológico, uma característica da ontologia do mundo de Westfália é que objetos, sujeitos e fenômenos, em geral, existem como isolados e independentes de seu ambiente. Desse modo, quando aceitamos a realidade de *um* mundo único como universal acabamos negligenciando outros mundos. Colocamos a realidade como algo limitado, que então, exclui e negligência outras formas de viver/ser/conhecer os mundos.

O que distingue essa metafísica moderna histórica e socialmente específica (e sua ontologia/mundo resultante) de todas as outras, é a sua capacidade de mobilizar recursos, objetos e pessoas de tal forma que possa viajar pelo mundo e controlar este processo em rede através de 'centros de cálculo' localizados no Ocidente/Norte.[...] "Tal é o poder da ontologia dualista da diferença: expõe todos os adversários possíveis - todas ontologias supostamente alternativas - como meras diferentes posições epistemológicas" (BLANEY & TICKNER, 2017, p.5, tradução nossa)

Para essa tarefa de entender ontologia, convido para o diálogo a antropóloga Marisol de La Cadena, que adota, a partir da reflexão antropológica, o termo *abertura* ontológica, por entender que “virada ontológica” sufoca a possibilidade de abertura que ocorre quando se percebe os limites analíticos da “cultura”.

Ontologia não é algo que o outro tem, como costumamos pensar quando lemos através da cultura: a diferença cultural é algo que o outro tem. Utilizar ontologia como ferramenta analítica demanda metodologicamente outra análise. É uma análise na qual o que está sendo feito resulta naquilo que será, que emergirá, daquilo que se está fazendo; aquilo sobre o que está trabalhando não vem antes da prática. Quando nos damos conta de que não se trata de analisar a maneira como as pessoas conhecem, ou os significados que é dado ao que é feito, se não que é necessário pensar o que as pessoas fazem e como fazem as relações como elas são<sup>11</sup>.

A ontologia trata de algo que é.

Não algo que pensam,

Não algo que acreditam,

Não como conhecem,

é o que são.

A ideia serve também para as Relações Internacionais, enquanto a “virada” tem um sentido mais limitado, a abertura ao contrário traz uma abertura para outros mundos, para outras possibilidades, para abrir conceitos e questionar o que está incluído neles. Procura não fechar as questões em si próprias.

Vou ao seu encontro, uma vez que abertura ontológica proporciona a abertura de conceitos e a possibilidade de reconhecer múltiplas cosmologias. Blaney e Tickner também trazem que a cosmologias e a ontologia se co-constituem. Cosmologia, para eles, “envolve uma série de suposições sobre as origens e a evolução do cosmos” (2017, p.4), ou seja, não são simplesmente questões de crença, são questões de percepção da realidade.

Assim, observamos que, o que o mundo é, também está em jogo nessa discussão.

---

<sup>11</sup> DE LA CADENA, Marisol; RISOR, Helen; FELDMAN, Joseph. 2018. “Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 32: 159-177.

## 2.3 Múltiplos Mundos e suas Múltiplas Naturezas

A fim de adensar a discussão acerca da perspectiva de Múltiplos Mundos, o artigo “*Many worlds, many nature(s), one planet: indigenous knowledge in the Anthropocene*” (RBPI n.59-2, 2016), escrito em colaboração de Paula Moreira e Cristina Inoue, aponta que Múltiplos Mundos acarretam múltiplas concepções de natureza. As autoras trazem conhecimentos indígenas para dentro dos debates das Relações Internacionais, destacando a discussão sobre políticas ambientais globais no Antropoceno. Elas destacam quatro exemplos de concepções de Natureza e Origens do Universo Indígenas do Brasil:

(1) Povos Indígenas Kaingang, têm uma relação com a natureza que envolve respeito e simbiose, nesse mundo todos os habitantes - humanos e não humanos - são próximos ao nível de parentes.

(2) Povos Indígenas Tukano, na cosmologia desse povo as autoras comentam em como é difícil separar a floresta e a natureza dos seres humanos. Pois, segundo a cosmologia Tukano, a natureza, os animais e os seres humanos foram criados juntos, sendo um dependente do outro.

(3) Povos Indígenas Xerente, de acordo com sua cosmovisão, o mundo é constituído por elementos que tem poderes sobrenaturais, que afetam diretamente as vidas humanas, e todos os elementos do mundo (ou ambiente), como rios, florestas e animais, possuem uma “alma” independente. As autoras salientam a interação desse povo com o meio ambiente, em que além de ser de forma íntima e respeitosa, é também uma fonte de conhecimento.

(4) Os Povos Indígenas Yanomami usam a palavra *urihi* para nominar a Terra- Floresta, que significa “entidade viva com um sopro vital”, e tem um “princípio da fertilidade”. Os yanomami declaram que a sobrevivência dos seres humanos e da humanidade depende das relações entre os espíritos da floresta. As autoras apontam que na concepção de natureza dos yanomami, é que a *natureza* não pode ser separada das intervenções humanas.

Elas trazem esses exemplos para evidenciar um tipo de conhecimento que não é construído com base em dicotomias, como cultura e natureza. Elas apresentam quatro exemplos para mostrar que há uma diversidade nas concepções indígenas da natureza, ou seja, elas variam amplamente,

pois, cada grupo étnico tem seu modo particular de conceber a natureza e entender as relações estabelecidas com ela. No entanto, pode-se dizer que há algo em comum entre todos eles, que é que o “mundo natural” é, antes de tudo, uma ampla rede de inter-relações entre os agentes (humanos ou não humanos). (2016, p. 12, tradução nossa).



As autoras trazem esses exemplos de formas múltiplas de estar/ser/perceber a natureza para nos questionarmos sobre de que forma nós cientistas estamos conceitualizando e praticando o debate de política ambiental global. Assim, elas evidenciam a importância dentro desse debate, de assumirmos a existência de Múltiplos Mundos e de múltiplas concepções de natureza e relações com a natureza. No entanto, esses conhecimentos necessitam serem tratados com paridade epistemológica, e assim serem adicionados às políticas e projetos ambientais. Para elas, a dicotomia sociedade-natureza é a raiz da crise socioambiental, e considerar a existência de outros mundos com diferentes formas de ser/relacionar/perceber a natureza significa envolver-se com a diversidade e a diferença.

A dicotomia entre sociedade-natureza ajudou a estruturar não apenas a maneira como organizamos nossos sistemas e instituições político-econômicas, mas também a divisão do trabalho entre ciências sociais e naturais. Essa dicotomia influenciou poderosamente a política modernista, seja liberal, conservadora, socialista ou fascista (RUDY & WHITE, 2014 apud INOUE & MOREIRA, 2016, p.5, tradução nossa).

A perspectiva de Múltiplos Mundos ao ir em direção a outras fontes de conhecimento colabora no debate dentro das Relações Internacionais, pois, como Inoue e Moreira (2016) reforçam, os sistemas de conhecimentos indígenas ao trazerem uma visão de mundo mais holística ajudam a superar as dicotomias Ocidentais.

Acrescento a voz de Bruno Latour aqui, a partir de Blaney & Tickner (2017), a fim de discutir mais a fundo a questão das dicotomias Ocidentais. Latour questiona o processo de constituição das ciências, de acordo com ele, as modernas práticas Ocidentais de conhecimento estão presas nas separações cartesianas: como natureza/cultura, humano/não humano, mente/corpo, entre outras. O problema é que dentro do pensamento dicotômico só podemos escolher entre um polo ou outro, nunca ambos, nunca outra coisa (REDDEKOP, 2014 apud QUEREJAZU, 2016). Além disso, Essas divisões acabam por “capacitar os ‘modernos’ a reivindicarem a representação de uma realidade singular em uma ciência unificada sem interesse político, poder ou cultura” (BLANEY & TICKNER, 2017, p. 4). A aposta de Latour é em híbridos, em que a ciência ocorre no meio, desse modo, Inoue e Moreira, defendem que não basta apenas reconhecer formas híbridas de conhecimento, mas é necessário “considerar o potencial crítico de uma ciência ambiental e social híbrida para descobrir desigualdades e desequilíbrios de poder” (INOUE & MOREIRA, 2016, p. 7).

Inoue e Moreira salientam que, estudos que visem outros mundos e outras naturezas podem colaborar na formulação de estudos de política e governança ambiental global, pois, como os povos indígenas têm conhecimento único do ambiente em que estão,

qualquer política, programa ou projeto voltado para conservar a biodiversidade, para mitigar ou adaptar-se às mudanças climáticas, para gerenciar a floresta ou a vida selvagem e assim por diante, deve levar em consideração o conhecimento tradicional ou indígena para aumentar as chances de sucesso. (INOUE & MOREIRA, 2016, p. 15, tradução nossa).

Inoue e Moreira trazem diferentes formas de conhecer/perceber/ser as naturezas, que são diferentes das formas Ocidentais, para atentar ao fato de que esse modo dicotômico de representar a realidade não é universalmente compartilhado. O que vemos com esses exemplos é que muitas comunidades não fazem distinções entre humanos e não humanos como nós cientistas. É preciso entrar nesses mundos e considerar que eles existem, e trabalhar a partir dos seus próprios termos, ressaltando paridade epistemológica e ontológica, pois, se não, ao usarmos apenas conceitos Ocidentais e trabalharmos com “nossas” categorias, também colaboraremos com o apagamento desses outros mundos.

A ferramenta de análise de Múltiplos Mundos nos ensina a identificar as conexões com outros mundos sem a ansiedade ou o desejo de abraçar e conhecer a realidade em termos absolutos. Assim, no capítulo a seguir, visitaremos e discutiremos com detalhes, *um mundo* indígena, um mundo descrito na etnografia *A queda do céu* - escrita por Davi Kopenawa em conjunto com Bruce Albert. A etnografia apresenta uma ampla exposição filosófica da cosmologia de *um mundo* indígena, em seus aspectos ontológicos, cosmológicos e antropológicos, e irá contribuir com a reflexão sobre outras formas de experimentar e conhecer o global. Com base nisso, irei me concentrar nas formas de relacionalidade dos reinos humanos e não-humanos praticados pelos yanomami, que estão não apenas defendendo, mas produzindo um mundo distinto.

### 3. MUNDO DE UM XAMÃ YANOMAMI

Decidi estudar a etnografia *A queda do céu - Palavras de um xamã yanomami*, devido sua rica forma de exposição de *um mundo yanomami*. Dessa forma, penso que este texto poderá nos ser útil como um estudo de caso a fim de ilustrar os argumentos desenvolvidos no segundo capítulo e servir como uma ponte para o quarto capítulo, no qual realizaremos estudos acerca da atuação cosmopolítica de Kopenawa no conflito internacional de repatriação do sangue yanomami e na atuação junto a ambientalistas resultando na demarcação de terra yanomami. Faremos então uma aproximação pragmática entre o nosso mundo e o mundo yanomami narrado por Kopenawa. Esperamos assim contribuir para as discussões que buscam se debruçar sobre o que nós Ocidentais chamamos de “questões planetárias”, sabendo que tal conceituação não cabe na concepção yanomami, mas que atua como pacto ontológico entre este povo e o Ocidente, a fim de construir um diálogo que alcance resultados político-diplomáticos - ou ainda, *cosmopolíticos*.

Apresentaremos neste capítulo alguns elementos da cosmologia yanomami a fim de nos aproximarmos do que a teoria antropológica, a partir da virada ontológica que abarca trabalhos como de Eduardo Viveiros de Castro (2015), denomina “antropologia reversa”. Ou seja, faremos o exercício de escuta do outro - Kopenawa como representante dos yanomami - a fim de conhecer sua perspectiva acerca dos conceitos do Outro do Outro - a saber, nós, ou o Eu Ocidental. Daremos enfoque nos conceitos de Política Ambiental e Meio Ambiente. Buscaremos ouvir Kopenawa sobre o ponto de vista yanomami que balizam tais conceitos a fim de que causem estranhamento a nós mesmos, no intuito de que possamos perceber a sua fragilidade se não forem adaptados a outras ontologias. Sendo assim, faremos o recorte conceitual da concepção yanomami acerca de sua relação com o que chamamos Natureza - seres não humanos - mas, tão importante quanto buscarmos entendermos as caracterizações yanomami a partir de sua cosmologia, é tomarmos conhecimento das perspectivas que os yanomami têm da cosmologia Ocidental, realizando, assim, a tarefa de uma antropologia reversa que busca traduzir conceitos yanomami sobre a cosmologia Ocidental e chocar as cosmovisões a fim de alcançar acordos pragmáticos.

Esta etnografia é fruto do trabalho conjunto do xamã yanomami Davi Kopenawa e do etnólogo francês Bruce Albert, que trabalharam por anos junto aos povos yanomami.

Esse livro é um experimento intelectual entre mundos distintos, que busca chegar aos ouvidos fechados dos brancos *napë*<sup>12</sup> e seu pensamento concentrado na paixão pelas mercadorias<sup>13</sup>. As palavras de Kopenawa são, também, avisos e diagnósticos sobre nosso mundo<sup>14</sup>. Como diria Albert (1995), é também uma crítica xamânica da economia política da natureza<sup>15</sup>, que se concentra na relação exploratória dos brancos *napë* com a natureza, cujas ameaças tocam não somente os povos da floresta, mas todos os viventes do planeta.

Nos parágrafos a seguir será exposta a relação entre humanos e não humanos, com atenção à relação entre os *xapiri* e os xamãs yanomami. Procurando, assim, aprofundar o debate sobre os modos de ser/saber/estar/perceber (n)o mundo yanomami. Destacando a leitura de Kopenawa sobre o conhecimento xamânico fundamentado na *visão* em contraste com o modo dos brancos de adquirirem conhecimento nas peles de papel, e como isso interfere no modo de ver e perceber a floresta. De agora em diante, convido o/a leitor/a a mergulhar conosco no mundo yanomami.

### **3.1 Se aproximam devagar, cantando e dançando nos espelhos, descendo de suas casas presas no peito do céu.**

Davi Kopenawa nasceu na grande casa comunal Marakana, às margens do rio Toototobi, no extremo norte do estado do Amazonas. Viveu por vários anos em contato com os brancos, e na década de 1980, quando tinha cerca de 27 anos, foi iniciado xamã por seu sogro, líder da comunidade Watoriki.

A etnografia *A queda do céu* tem como base o saber adquirido por Davi Kopenawa a partir da escuta dos antigos xamãs que o iniciaram. Os xamãs são aqueles que sustentam o céu, fazem a articulação com os *xapiri* no mundo dos yanomami, e, através das sessões de xamanismo, curam doenças.

---

<sup>12</sup> Conforme a nota de rodapé (12 e 13 :634, KOPENAWA & ALBERT, 2016), “De *napë*, “inimigo, forasteiro” (e posteriormente “branco”), *-ri*, sufixo que indica não humanidade, monstruosidade ou intensidade extrema (seguido, eventualmente, do plural genérico *pë*). Os brancos eram, naquele tempo, chamados de “forasteiros/inimigos *kraiwa pë*” por oposição aos *napë pë yai* (“verdadeiros forasteiros/inimigos”): os outros ameríndios. Ambas as designações se distinguiam da categoria dos *yanomae thë pë napë*, os “forasteiros/inimigos humanos”: ou seja, os inimigos yanomami *Kraiwa* vem provavelmente de *karai’wa*, termo do tupi antigo que designa os brancos. É também empregado pelos vizinhos de língua caribe dos yanomami, os Ye’kuana (Heinen, 1983-4, p. 4). Com o desaparecimento progressivo das etnias circundantes até o início do século XX (com exceção dos Ye’kuana), o termo *napë pë* (forasteiros, inimigos) acabou designando exclusivamente os brancos (Albert, 1988). Do mesmo modo, os “espíritos dos forasteiros” (*napënapëri pë*) tornaram-se “espíritos dos brancos”.

<sup>13</sup> “As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes.” (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p.413)

<sup>14</sup> Remeto a profecia da queda do céu, que é sobre as mortes dos xamãs e o fim da humanidade. Para mais detalhes, ler cap. 24 da *A queda do céu*.

<sup>15</sup> Crítica que Kopenawa faz povo da mercadoria e relaciona com sua relação doentia com a terra.

Os xamãs mais velhos abrem para os mais novos os caminhos para os *xapiri*; através da realização de uma sessão de xamanismo - *xapirimuu* [agir como espírito], mas também se diz *yãkoanamuu* [agir sob influência do pó de *yãkoana*], a sessão de xamanismo ocorre partir da inalação do pó de *yãkoana*<sup>16</sup>.

Kopenawa explica que todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. Os *xapiri* são as imagens [*utupë*], e em sua maioria, são as imagens dos ancestrais animais míticos [*yarori*]. Mas há uma enorme diversidade de *xapiri*, como das árvores, das folhas, cipós, pedras, terra, corredeiras, água. Também personagens/entidades da mitologia e da cosmologia yanomami. Kopenawa relata que as imagens são muito numerosas, de modo que, por exemplo, um nome que denomina um *xapiri* pode ter uma multidão de imagens semelhantes.

Durante uma sessão de xamanismo os xamãs chamam essas imagens, são elas que quando se tornam *xapiri*, dançam para os xamãs. Essas imagens são vistas apenas pelos xamãs, e levam os xamãs a se deslocarem, e assim, os xamãs veem o que os *xapiri* veem. A dança de apresentação dos *xapiri* é comparada à dança de chegada de grupos convidados numa festa intercomunitária *reahu*<sup>17</sup>.

Kopenawa descreve que os xamãs não dormem como os demais homens<sup>18</sup>, pois “durante o sonho, a imagem/essência vital [*utupë*] da pessoa se separa do seu corpo [“a pele”, *siki*] para se deslocar [*mari huu*], sozinha”<sup>19</sup>. Assim observamos que, o sonho xamânico é um modo dos xamãs yanomami adquirirem conhecimentos.

---

<sup>16</sup> Conforme a nota de rodapé (15:612): “O pó é fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (dmt). A dmt possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores desta. Seus efeitos psíquicos são semelhantes aos do lsd. O pó de *yãkoana* contém ainda diversos ingredientes que provavelmente intensificam seu efeito: folhas secas e pulverizadas de *maxara hana*, cinzas de cascas das árvores *ama hi* e *amatha hi* (ver ALBERT & MILLIKEN, 2009, p. 114-6). (KOPENAWA & ALBERT, 2016)

<sup>17</sup> Kopenawa descreve que “*Reahu* é um ritual funerário intercomunitário, que envolve uma sofisticada etiqueta. Depois do choro coletivo (*ikii*) de todos os co-residentes, os parentes próximos retomam seus lamentos (*pokoomuu*) a cada momento em que se lembram do morto com saudade no decorrer das várias etapas das cerimônias fúnebres, desde a exposição do cadáver na floresta até o enterro do conteúdo das cabaças cinerárias, e também em decorrência de sonhos ou durante as tempestades (pois dizem que são os trovões que recebem os fantasmas nas costas do céu)” (nota de rodapé 29:670) (KOPENAWA & ALBERT, 2016)

<sup>18</sup> Conforme a nota (18:678) “O “sonho dos espíritos” (*xapiri pë nē mari*), atributo dos xamãs (*xapiri thē pë*, “gente espírito”), opõe-se ao “simplesmente sonhar” (*mari pio*) das “pessoas comuns” (*kuapora thē pë*). Assim, durante o sonho, a imagem/essência vital (*utupë*) da pessoa se separa do seu corpo (“a pele”, *siki*) para se deslocar (*mari huu*), sozinha, no caso das “pessoas comuns” ou na companhia dos espíritos, no caso dos xamãs. Com o pensamento consciente (*pih*) desativado, diz-se que o sonhador está “em estado de fantasma” (*a nē porepë*)”. (KOPENAWA & ALBERT, 2016)

<sup>19</sup> Nota de rodapé 3:616 (KOPENAWA & ALBERT, 2016)

Kopenawa descreve que foi *Omama* no primeiro tempo que criou os yanomami e os *xapiri*, e estabeleceu seus costumes. “No primeiro tempo, *Omama* plantou na terra que acabara de criar a árvore dos sonhos [*Mari hi*], desde então, assim que as flores de seus galhos desabrocham, elas enviam sonhos aos xamãs” (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p. 463). Kopenawa destaca que é também a partir dos cantos dos *xapiri* e das árvores que os xamãs adquirem conhecimento, e durante uma sessão de xamanismo, os xamãs reproduzem os cantos dos *xapiri*.

Observamos aqui a importância da rede entrelaçada no mundo yanomami dos xamãs com os *xapiri*, que articulam conhecimentos através de cantos e sonhos. Essa relação está ligada ao modo de *ser, perceber e ver* (n) o mundo yanomami. Os *xapiri* são agentes, têm vontades. Kopenawa relata o motivo de a troca de conhecimento com os *xapiri* ser tão necessária, pois, os *xapiri* ensinam os xamãs a defenderem a floresta. “Sem a palavra dos *xapiri*, não teríamos nenhum conhecimento e não poderíamos dizer coisa alguma” (p.459).

O que eles chamam de educação, para nós são as palavras de *Omama* e dos *xapiri*, os discursos *hereamuu* de nossos grandes homens, os diálogos *wayamuu* e *yãimuu* de nossas festas. Por isso, enquanto vivermos, a lei de *Omama* permanecerá sempre no fundo de nosso pensamento. [...] Defendo a floresta porque a conheço, graças ao poder da *yãkoana*. Seu espírito, *Urihinari*, e o de *Omama* só são visíveis aos olhos dos xamãs. São suas palavras que dou a ouvir agora. Não são coisas que vêm só do meu pensamento. (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p. 391)

Kopenawa contrasta a maneira xamânica de conhecer, perceber e ser em relação a dos brancos *napë*. Enquanto a primeira resulta do que já foi aqui abordado - *visão* a partir da relação xamã/*xapiri* - o conhecimento dos brancos se origina em sua relação com as peles de papel e as mercadorias, resultando em violência e ignorância<sup>20</sup>. Em outras palavras, ele sublinha o antagonismo entre dois modos de conhecimento: o dos brancos *napë*, que tem suas raízes na escrita, e o dos yanomami, fundamentado na visão - conhecimento xamânico.

*Urihi*<sup>21</sup> está ligado à concepção de natureza dos yanomami, e faz parte do modo de ser, perceber, ver o mundo yanomami. No mundo yanomami, a natureza está atrelada a floresta. Kopenawa relata que o que os brancos chamam de natureza é, para os yanomami: *Urihi a* [a terra-floresta].

---

<sup>20</sup> Os brancos, ao contrário [dos xamãs], não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Mas suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, inertes, com seus desenhos negros e suas mentiras. (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p. 456)

<sup>21</sup> Exemplo exposto no segundo capítulo por Inoue e Moreira (2016)

*Urihi*, entidade e espaço sócio-cosmológico complexo reduzido ao sentido de "terra" (categoria jurídica) ou de "floresta" (formação vegetal). Pode-se constatar-lo também quando se examina o processo inverso: sua tentativa de fornecer, por extensão polissêmica, equivalentes yanomami à categoria de "natureza". (ALBERT, 1995, p.18)

Kopenawa traduz *Urihi a pree* como, a grande terra-floresta, e acrescenta: “acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro” (p. 482). Assim, observamos a floresta como *mundo* yanomami. Kopenawa descreve que a natureza é tanto a floresta quanto seus habitantes [e verdadeiros donos] - os *xapiri*. Para mais, no capítulo 23 da etnografia, *O espírito da floresta*, Kopenawa relata com detalhes a floresta tratando-se de uma entidade viva - que pode ser levada a morte:

Dizem a si mesmos que ela cresceu sozinha e que cobre o solo à toa. Com certeza devem pensar que está morta. Mas não é verdade. Ela só parece estar quieta e nunca mudar porque os *xapiri* a protegem com coragem, empurrando para longe dela o vendaval *Yariporari*, que flecha com raiva suas árvores, e o ser do caos *Xiwãriipo*, que tenta continuamente fazê-la virar outra. **A floresta está viva**, e é daí que vem sua beleza [...] Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva. **Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos**. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada. Ela só morre quando todas as suas árvores são derrubadas e queimadas. Então restam dela apenas troncos calcinados, desmoronados sobre uma terra ressecada. Não cresce mais nada ali, a não ser um pouco de capim. (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p.468, grifo nosso)

Kopenawa salienta que os brancos falam em proteger a natureza, no entanto, quando ele fala em proteger a floresta, também está protegendo o mundo yanomami. Pois quando Kopenawa fala de proteger a floresta, é também para proteger o todo: como os *xapiri* e o poder do metal de Omama, pois, sem eles, a terra e seus habitantes desapareceriam. Ele defende *um mundo* que se compõe com a floresta, e assim podemos concluir que quando se destrói a floresta, também se está destruindo mundos.

A obra apresenta aos brancos essa relação complexa dentro da floresta, e mostra outra forma de ver, estar e perceber o mundo - em suma, outra ontologia. Não é só o mundo yanomami que está em risco, muitos mundos estão também ameaçados. E muitos já se foram. Além disso, Kopenawa fala da exploração na floresta amazônica, cujas ameaças tocam não somente os povos da floresta, mas todos os viventes do planeta.

Kopenawa realiza a antropologia reversa de que falávamos no início deste capítulo, a saber, conhecer a conceitualização que o Outro elabora sobre o Eu. Ele faz um diagnóstico sobre nosso mundo, alertando aos brancos sobre a floresta: “se os brancos continuarem avançando, vão fazê-la desaparecer bem depressa. Já estão dizendo que ela é grande demais para nós. É mentira, claro. Ela não é tão vasta como se pensa e logo será a única floresta ainda viva” (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p.330).

### **3.2 Somos idênticos a eles, por isso, para eles, continuamos sendo dos seus.**

Para exercer o esforço de compreensão da cosmologia yanomami, é necessário buscar entender e traduzir categorias chaves da cosmologia yanomami. Em outras palavras, realizar a difícil tarefa de pensar “outramente”, alerta em relação à tendência narcísica de analisar o mundo do Outro a partir das nossas próprias categorias (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Acerca dos animais, Kopenawa apresenta como surgiu o mundo dos yanomami, relatando que os animais são como os humanos:

no primeiro tempo, todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas e as araras que caçamos na floresta também eram humanos. É por isso que hoje continuamos a ser os mesmos que aqueles que chamamos de caça, *yaro pë*. Os coatás, que chamamos *paxo*, são gente, como nós. [...] Apesar disso, aos olhos deles, continuamos sendo dos deles. Embora sejamos humanos, eles nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos. Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo. Já os animais nos consideram seus semelhantes que moram em casas, ao passo que eles se veem gente da floresta. Por isso dizem de nós que somos “humanos caça moradores de casa!”. Eles são realmente espertos! É por isso que são capazes de nos entender e se escondem quando nos aproximamos. Eles nos acham assustadores e pensam: “Hou! Esses humanos são dos nossos e, apesar disso, têm tanta fome de nossa carne! Parecem seres maléficos! No entanto, são gente como nós!”. Os tatus, os jabutis e os veados são outros humanos, mas mesmo assim nós os devoramos. É verdade! Nós, que não viramos caça, comemos os nossos, nossos irmãos animais: antas, queixadas e todos os outros! No primeiro tempo, nossos antepassados viviam com fome de carne e se devoravam entre si. Por isso tornaram-se outros. Metamorfosearam-se em caça para que pudéssemos comê-los (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p.473-4).

Este mundo, narrado por Kopenawa, causa estranhamento dentro das divisões cartesianas de Natureza e Cultura, pois este modo de perceber o mundo acaba por tirar o *humano* do centro. De tal forma, que opera a partir dessa relação entre humanos e não humanos, não a interação multicultural Ocidental, mas o multinaturalismo ameríndio. Em outras palavras, não há aqui diversas culturas em um só corpo humano, mas diversos corpos e uma só cultura, como no relato de Kopenawa. Não se trata aqui de tentar resgatar



teorias de supremacias raciais, mas ressaltar o multinaturalismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) presente na relação dos yanomami com os não humanos. Ao mesmo tempo, a perspectiva dos Múltiplos Mundos acaba por trabalhar nas conexões parciais ou de coexistência, como no mundo yanomami, que é um mundo em que humanos se compõem com não-humanos. Através do estudo dessas conexões podemos superar o pensamento dicotômico - moderno, e não moderno - e entender melhor a perspectiva yanomami com relação ao que nós Ocidentais denominamos Meio Ambiente. Dessa forma, esperamos embaralhar as concepções de áreas do conhecimento como Ecologia Política, Economia Ambiental ou mesmo o olhar branco *napë* para a floresta, a qual se dirige como Recurso Natural - vulgarmente chamado de Mercadoria.

### 3.3 Povo da mercadoria, ou antropologia reversa.

No capítulo 19, *Paixão pela mercadoria*, Kopenawa expõe que “a mercadoria deixa os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes” (p. 413). Através das palavras da mercadoria, “os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram onde moravam seus antepassados. Hoje já não resta quase nada de floresta em sua terra doente e não podem mais beber a água de seus rios” (p. 408).

Ademais, Kopenawa alerta que as mercadorias não morrem, de tal forma que os objetos podem durar muito mais tempo que os humanos. E para os yanomami, isso também faz parte de sua cosmologia. Pois, após a morte de um yanomami, todos os objetos dele/a são queimados, para acabarem para sempre. Após a destruição, no [ritual funerário intercomunitário] *reahu*, o corpo é cremado e os restos mortais distribuídos entre as pessoas da família e amigos mais próximos, e assim, os mortos são queimados e *postos em esquecimento*.

Logo depois que uma pessoa morre, como eu disse, seus próximos começam a destruir tudo o que ela possuía ou tocava quando em vida. As plantas de sua roça são cortadas e arrancadas, as árvores em que subiu são derrubadas. A casca dos postes da casa onde pendurava a rede e a terra em que pisava na sua casa são raspadas. As folhas *paa hana* do telhado acima de sua fogueira são retiradas e queimadas. Os cabelos de sua esposa e filhos são cortados. Apenas algumas de suas coisas são guardadas: pontas de flecha, adornos de plumas, uma aljava de bambu. Todas serão destruídas mais tarde, durante as lamentações das festas *reahu* em que suas cinzas serão postas em esquecimento. Assim, todos os rastros do que tocou devem ser apagados. (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p.416)

As mercadorias devem ser destruídas quando morre o dono, mesmo que seus familiares precisem delas. Caso contrário, Kopenawa relata que a saudade dos mortos e a raiva de seu luto nunca mais teriam fim. Além disso, quando alguém morre, não se pronuncia o nome do morto por respeito.

Kopenawa enfatiza porque os yanomami não juntam as mercadorias: “se não as déssemos, continuariam existindo após nossa morte, [...] largadas no chão de nossas casas. Só serviriam para causar tristeza nos que sobrevivem e choram nossa morte. Sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldade” (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p. 409). A queima do morto e seus vestígios fazem parte da cosmologia yanomami, e só através do ritual *reahu* o espectro da pessoa morta pode chegar às costas do céu.

No Ocidente, com o povo da mercadoria<sup>22</sup>, as mercadorias têm outro valor, como reforça Kopenawa. O ouro por exemplo, tem outro valor para os yanomami, está ligado ao metal de *Omama*, e deve ficar embaixo do solo porque pertencem a *Omama*<sup>23</sup>. Kopenawa chama os garimpeiros de comedores de terra, comedores de metais, saqueadores da terra floresta, e estranha que “fazem tudo isso por cobiça do ouro e nunca choram seus mortos, pois os abandonam embaixo do chão da floresta” (p. 442).

Por fim, Kopenawa contrasta o valor da floresta para os yanomami com o das mercadorias, indicando que o valor da floresta para os yanomami é muito maior que todas as mercadorias:

Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os *xapiri* e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos! (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p.354)

---

<sup>22</sup> Como Davi Kopenawa define a civilização capitalista.

<sup>23</sup> O que os brancos chamam de “minério” são as lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo. Por isso nossos antigos sempre nomearam o metal brilhante *mareaxi* ou *xitkarixi*, que é também o nome das estrelas. Esse metal debaixo da terra vem do antigo céu Hutukara que desabou antigamente sobre os nossos ancestrais. (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p. 357). *Omama* deu-nos a vida muito antes de criar os brancos, e era também ele que, antes deles, **possuía o metal**. As primeiras peças de ferro utilizadas por nossos ancestrais foram as que *Omama* deixou para trás na floresta, quando fugiu para longe, a jusante de todos os rios. (p. 222, grifo nosso)

Como citado anteriormente, a floresta tem valor inestimável para os yanomami, faz parte do mundo yanomami. A forma de ver, perceber e ser a natureza é diferente da Ocidental, que, muitas vezes, trata a natureza apenas como um recurso natural a ser explorado.

### 3.4 Considerações parciais

A perspectiva dos Múltiplos Mundos traz a reflexões sobre outras *relações*, como, por exemplo, relações com a terra e a água, flora e fauna. Acima, procurei expor relações que permeiam esse mundo yanomami, em especial a relação entre os xamãs e os *xapiri*. Em que os *xapiri* acabam por afetar comportamentos dos humanos, e causam mobilização social para a proteção da floresta. Assim, observamos que as questões ambientais e planetárias não são apenas uma preocupação humana, mas também não humana.

Além disso, atentei aos modos xamânicos de perceber o mundo, dando atenção ao modo de ver e perceber os animais, que compõem a floresta tanto quanto os humanos. Me concentrei também na relação dos yanomami com a floresta [*urihi*], em contraste com o modo ao qual o povo da mercadoria concebe a natureza. Percebo então, que nas relações e modos de perceber o mundo yanomami, os humanos estão juntos - com os animais, os *xapiri*, a floresta.

Logo, constato que, neste mundo ameríndio, as regras de separação não são como a do mundo de Westfália, de forma que cabem nele outras relações e formas de ver/perceber/ser. O que se nota na etnografia *A queda do céu* é uma grande complexidade do sistema de conhecimento nesse mundo indígena. Um mundo em que é muito mais do que o que foi aceito pelo pensamento convencional do Ocidente. Um mundo em que os humanos têm plena consciência da agência política dos não-humanos - como os *xapiri*, que são sujeitos complexos, com responsabilidades e desejos.

Refletir sobre muitas naturezas e muitos modos pelos quais as ideias de relações entre sociedade e natureza são constituídas contribuem para a formulação de políticas horizontalmente plurais, pois, ao entrar em outros mundos, acabamos vendo/percebendo a pluralidade de mundos, e não nos submetemos ao modo Ocidental de ver/perceber o mundo. De outra forma, estaremos assim, superando dicotomias da modernidade.

Compreendo que levar a cabo as premissas teórico-práticas dos Múltiplos Mundos é mais que necessário, pois, podem contribuir na elaboração de arranjos institucionais, programas e/ou projetos ambientais que conciliam cosmologias diversas e muitas vezes

contraditórias. No mundo yanomami, as relações mostram que não basta preservar apenas os humanos, mas também o seu entorno: a floresta, os animais, os *xapiri*. Uma montanha, por exemplo, é muito mais que uma montanha, é também a casa dos *xapiri* - que como observamos ao longo do texto, são fundamentais no mundo yanomami.

No próximo capítulo irei discutir a atuação *cosmopolítica* de Davi Kopenawa, a fim de refletir sobre formas pragmáticas de diplomacia entre Mundos. Trazendo *A queda do céu* como um documento rico para forjar conexões e relações de apoio mútuo entre diferentes ontologias. Para tanto, elaborarei estudo de caso sobre a atuação de Davi Kopenawa como diplomata cosmopolítico, em especial devido ao seu trabalho na elaboração de uma imensa rede composta pelo povo yanomami, os Ocidentais e os não humanos, na árdua tarefa de fazer articulação entre Mundos.





Fotografias Claudia Andujar. Catrimani, 1972-1976

## 4. ATUAÇÃO COSMOPOLÍTICA

No presente capítulo será aprofundada a atuação política de Kopenawa, bem como a noção de que tal atuação o torna um diplomata entre Mundos. De modo a embasar tal entendimento, mobilizaremos os conceitos de Cosmopolítica (Stengers, 2018) e Equívoco, dissenso e alianças (VIVEIROS DE CASTRO, 2004 apud DE LA CADENA; RANCIERÈ, 1999 apud DE LA CADENA 2018). Tal embasamento se faz necessário frente a complexidade da análise de caso acerca das mobilizações políticas de Kopenawa junto à diversos sujeitos, humanos – antropólogos, ambientalistas, políticos etc. – e não humanos – *xapiri*, ONGs, Estados e suas instituições – nacionais e internacionais. Antes de passarmos à discussão conceitual, será apresentado um recorte da vasta rede de atuação de Kopenawa a fim de contextualizarmos este estudo de caso.

### 4.1 Davi Kopenawa: breve apresentação.

Davi Kopenawa nasceu em Toototobi, teve o contato com os brancos com cerca de 8 anos. Viu seu grupo ser dizimado por duas epidemias, a primeira por membros da organização norte-americana Missão Novas Tribos do Brasil, em 1947, e a segunda entre 1959-60 propagada por agentes do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Com cerca de uns 15 anos foi trabalhar para a Fundação Nacional do Índio (Funai) como “faz-tudo”. Depois, em Boa Vista, se tornou intérprete para agentes da saúde. Por conseguinte, se tornou intérprete da Funai<sup>24</sup>.

O limite leste da Terra Indígena Yanomami começou a ser invadido na década de 1970, com a construção de um trecho da estrada perimetral norte (1973-1976) e com programas de colonização pública (1978-1979). A terra yanomami foi invadida por garimpeiros entre 1975-1990, e entre 1987 e 1990, aproximadamente 13% da população yanomami morreu vítima da violência e, sobretudo, das doenças dos garimpeiros. Kopenawa trabalhou na Funai de Boa Vista no período que estava em questão a demarcação da terra yanomami. O então projeto que a Funai, em conjunto com os militares, tentou promulgar era de formar um arquipélago de 21 “ilhas”, cercadas de corredores de colonização.

---

<sup>24</sup> Segundo (25:658): “A nomeação ocorreu em outubro de 1984. Davi Kopenawa manteve o cargo de intérprete e, no começo, foi apenas “eventual substituto” do chefe de posto. O acúmulo de ambas as funções fora oficializado em maio de 1986. Davi Kopenawa foi destituído delas em janeiro de 1989, devido a seus protestos contra uma nova tentativa de desmembramento das terras yanomami. No entanto, foi reintegrado no mês seguinte, devido à pressão do movimento pró-índio”. (KOPENAWA & ALBERT, 2016)

## 4.2 Davi Kopenawa, o diplomata entre Mundos.

A partir de agora será apresentado atores que foram essenciais para o acontecimento Davi Kopenawa. No terceiro capítulo foi apresentada a rede de relações entre os *xapiri* e os xamãs yanomami - relação que é essencial neste mundo-. Neste capítulo será destacado também a articulação com outros atores, nacionais e internacionais, órgãos e instituições, que demonstram que o acontecimento não ocorreria não fosse tal coletividade de agentes. No capítulo 14, *Sonhar com a floresta*, Kopenawa relata como foi a primeira vez em que escutou sobre a demarcação:

Quando comecei a trabalhar na estrada, ouvi pela primeira vez o pessoal da Funai falar em fechar nossa floresta. Chamavam isso de demarcação. Diziam-me às vezes: “Vamos cercar a terra dos Yanomami e defendê-la. Se garimpeiros, colonos ou fazendeiros invadirem a floresta, vamos mandá-los de volta para o lugar de onde vieram! Se caçadores vierem roubar peles de ariranha, jaguatirica ou onça, ou flechar tartarugas, vamos expulsá-los! Aqui é uma terra indígena. Depois da demarcação, eles nunca mais vão poder entrar!”. Gostei muito dessas palavras. Disse a mim mesmo: “Isso é bom! Também eu quero que nossa floresta seja fechada, como dizem eles. Haverá uma barreira onde começa a terra dos brancos. Vai impedir a entrada de quem não queremos e deixará passar quem nós convidamos. O caminho da floresta vai ser nosso!”. Mais tarde entendi, porém, que aquelas palavras eram tortas e que o pessoal da Funai não dizia tudo o que pensava. Diziam que iam fechar nossa floresta, é verdade. Mas o que queriam mesmo, e isso nos esconderam, era dividi-la em pedacinhos para nos prender neles. (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p.324)

Isto posto, foi falar com os membros da Comissão Pró-Yanomami (CCPY), que o alertou da pretensão das divisões da terra<sup>25</sup>. A CCPY é uma ONG brasileira sem fins lucrativos, foi criada em 1978, segundo seu *site*, está dedicada à defesa dos direitos territoriais, culturais e civis dos yanomami<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> “Então, por fim, resolvi lhes fazer uma visita, para escutar suas verdadeiras palavras. Primeiro, eu disse a eles: “Vocês querem proteger nossa floresta sem falar comigo? O que têm a me dizer a respeito disso? Não quero que meu pensamento fique no esquecimento!”. Eles me responderam: “Davi, você tem de defender a sua floresta, porque se não o fizer você mesmo, cada vez mais brancos virão trabalhar aqui e muitos dos seus ainda vão morrer!”. Isso me espantou. O pessoal da Funai de fato já tinha falado comigo em fechar nossa floresta. Mas nunca me disseram que eu mesmo deveria lutar por isso! Então, compreendi que essas novas palavras eram direitas. Expliquei a eles meu próprio pensamento: “Seus dizeres são sensatos. É verdade. Mas se vocês sozinhos falarem em proteger nossa floresta, os outros brancos não vão lhes dar ouvidos. Vão chamá-los de mentirosos. E se os Yanomami não puderem escutá-los na língua deles, permanecerão surdos também!” (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p. 325-6)

<sup>26</sup> Segundo o site da comissão, as três principais linhas de ação da CCPY, são: (1) divulgação de informações relativas à situação e às iniciativas dos Yanomami através de boletins, eletrônicos, website, comunicados de imprensa, manifestações políticas e culturais; (2) monitoramento das políticas públicas e medidas legislativas que os afetem direta ou indiretamente; (3) assessoria jurídica permanente para a defesa dos seus direitos territoriais, culturais e civis no âmbito nacional e internacional. Disponível em: <<http://www.proyanomami.org.br>> Acesso em: 1 out. 2019.



Foi criada por iniciativa da fotógrafa Claudia Andujar, frade católico e indigenista Carlo Zacquini, e do antropólogo Bruce Albert. O primeiro objetivo da CCPY foi lutar pela demarcação da Terra Indígena Yanomami. Para tal fim, dedicou-se ampla campanha nacional e internacional com o objetivo de informar e sensibilizar a opinião pública e pressionar o Estado brasileiro. A partir de 1983, Davi Kopenawa começou a fazer parte da comissão e a viajar para outras cidades para defender a terra yanomami.

Davi Kopenawa viajava para as grandes cidades, e se encontrava com outros habitantes das florestas, que iam falar contra os garimpeiros, fazendeiros e madeireiros que invadiam suas terras. Foi para Boa Vista, Manaus, Brasília, São Paulo. Sem demora, Kopenawa também começou a sair do país, foi convidado para ir ao Reino Unido pela *Survival International* (SI), uma organização mundial de defesa dos povos indígenas, com sede em Londres.

Em sua trajetória internacional, em 1989 e 2019, Davi Kopenawa recebeu o prêmio: *Right Livelihood Award*, considerado o “prêmio Nobel alternativo”. Em 1989 foi concedido à SI, que o compartilhou com Kopenawa. Em 2019, Davi Kopenawa junto a Hutukara Associação Yanomami (HAY)<sup>27</sup> receberam o prêmio. Além disso, em 1991 Kopenawa esteve em Nova York<sup>28</sup>, mais uma vez com o apoio da *Survival International*. Lá encontrou-se, entre outros, com o então secretário-geral das Nações Unidas, Javier Pérez de Cuéllar, e vários dirigentes do Banco Mundial, da OEA e do Departamento de Estado norte-americano.

Após anos de luta e articulações, a Terra Indígena Yanomami foi demarcada em 1991 e homologada em 1992 por um Decreto presidencial<sup>29</sup>. Segundo Bruce Albert, a participação de Kopenawa foi fundamental para seu sucesso. Em 1999, foi condecorado com a Ordem de Rio Branco, pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso.

É notória a complexidade de mobilização de diversos atores por Kopenawa a fim de alcançar certa eficácia na difícil tarefa de representante dos yanomami frente à tamanha rede de sujeitos. São habilidades cosmopolíticas sem as quais não seria possível fazer convergir o diálogo e alcançar acordos pragmáticos entre diferentes ontologias. Para nos ajudar a pensar tais habilidades, nos aprofundaremos agora no conceito de cosmopolítica, de Isabelle Stengers (2018).

---

<sup>27</sup>A associação foi criada em 2004, pouco depois da criação, a CCPY foi dissolvida e transmitiu suas demais atividades ao Instituto Socioambiental, hoje parceiro privilegiado da Hutukara.

<sup>28</sup> Acerca dessa visita de Davi Kopenawa a Nova York, ver especialmente a reportagem de T. Golden (1991) e o livro de G. O'Connor (1997, cap. 21).

<sup>29</sup> DECRETO DE 25 DE MAIO DE 1992. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/DNN/Anterior%20a%202000/1992/Dnn780.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/DNN/Anterior%20a%202000/1992/Dnn780.htm)> Acesso em: 23 de nov. de 2019.

### 4.3 Cosmopolítica, ou Kopenawa como diplomata entre Mundos

Blaney e Tickner (2017) apresentam a proposição *cosmopolítica*, desenvolvida por Isabelle Stengers, como alternativa para atuar frente às diferenças ontológicas. A autora propõe uma “cosmopolítica enraizada na necessidade de ‘desacelerar o raciocínio’ como uma resposta criativa ao desconcerto ou à ruptura epistêmica, e assim, evitar a mera reprodução das ontologias dominantes”. (BLANEY & TICKNER, 2017, p. 15)

Cosmopolítica de Stengers (2018) renega todo o parentesco com a proposição de Kant, o cosmopolitismo kantiano visa um projeto de um mundo compartilhado com o objetivo de uma “paz perpétua”, paz destinada a ser final, ecumênica, na qual cada um se pensaria como um membro integral da sociedade civil mundial em conformidade ao direito dos cidadãos. A proposição de Stengers (apud BLANEY & TICKNER, 2017) provoca o cosmopolitismo de Kant, pois atua contra o recurso imediato dele, que tem como base na modernidade colonial e que acaba por cobrir outras ontologias.

A proposição é relacionada à abordagem deleuziana do Idiota de Dostoievski, que é aquele que desacelera os outros, que resiste à maneira como a situação é apresentada. Resiste por haver algo mais importante.

A proposição cosmopolítica é mesmo incapaz de dar uma “boa” definição dos procedimentos que permitem alcançar a “boa” definição de um “bom” mundo comum. Ela é “idiota” no sentido de que se dirige àqueles que pensam sob essa urgência, que ela não nega de forma alguma, mas vai sussurrando que, talvez, exista aí algo de mais importante. (STENGERS, 2018, p. 446)

Stengers é filósofa da ciência, e traz o termo para auxiliar na problematização da divisão moderna entre natureza/humano e ciência/política. Ela aponta o termo como uma tentativa de politizar o saber científico. Para isso, a autora expõe a ideia de tolerância, em que a ciência tende a apenas tolerar o Outro, mas inviabiliza seu conhecimento em regime de verdade, fazendo com que só a ciência moderna e Ocidental tenha acesso ao regime de verdade. Em outras palavras, coloca em causa a ideia de que nós, cientistas Ocidentais, sabemos o que é o mundo real.

No entanto, a autora defende que o conhecimento científico é construído a partir de controvérsias, de forma que o que é estabilizado, o que é encarado como verdade, também está em aberto. As teorias têm poder, e problematizar a ciência é um ato político. Vale lembrar que ela não está desclassificando a ciência, mas refletindo como podemos encarar a ciência, a saber, não como *descobridora* da realidade, mas como *produtora* de uma *certa* realidade: a realidade Ocidental. A partir de tal constatação, amplia-se a visão para a noção de que outras práticas de conhecimento que não a ciência Ocidental - como a magia - são também produtoras de mundos e capazes de interferir com eficácia na realidade dessa ou daquela cosmologia. A proposição cosmopolítica não tenta englobar todos, com uma chave universal “neutra”. Stengers salienta que

nós não somos confiáveis! E sobretudo quando pretendemos participar da necessária criação de um “*sensu comum cosmopolítico*, um espírito de reconhecimento da alteridade do outro capaz de apreender as tradições étnicas, nacionais e religiosas e de fazer com que elas se beneficiem de suas trocas mútuas”. E sobretudo quando a necessidade dessa criação de um “bom mundo comum”, onde cada um estaria apto e pronto para ver “com os olhos do outro”, se funda naquilo que deve ser aceito por todos: não mais em um interesse geral sempre discutível, mas em um argumento de peso que constitui a urgência por excelência, a sobrevivência da própria humanidade. (2018, p. 463)

Cosmopolítica é um passo no sentido de criar engajamento com múltiplas realidades como forma de diálogo de investigação política. Adquire sentido nas situações concretas, ou seja, com praticantes, que “aprenderam a ser indiferentes às pretensões dos teóricos generalizantes - esses que querem “aplicar” uma teoria ou de capturar sua prática como ilustração de uma teoria” (STENGER, 2018, p. 443).

Blaney e Tickner (2017) se baseiam no apelo de Stengers à diplomacia entre realidades díspares. Stengers (2018) distingue o *expert* do diplomata. O primeiro é aquele em que a prática não é ameaçada pelo problema discutido, de modo que seu papel não irá exigir um pré-julgamento de como seu conhecimento será levado em conta. O *expert* é aquele que tem pretensão de lhe atribuir uma autoridade, de apresentá-lo como aquilo cuja decisão deveria poder ser deduzida, que irá decidir sobre.

Ao passo que o diplomata está lá entre a guerra provável e a paz possível. O diplomata é aquele que “está lá para dar voz aqueles cuja prática, o modo de existência, o que comumente chamamos de identidade, estão ameaçados por uma decisão”

(STENGERS, 2018, p. 461). O papel do diplomata é o “de suspender a anestesia produzida pela referência ao progresso ou ao interesse geral, o de dar voz aqueles que se definem como ameaçados, de um modo a fazer hesitar os *experts*, a obrigá-los a pensar na possibilidade de que as suas decisões sejam um ato de guerra” (ibidem, p. 461). Ou seja, Stengers propõe que os *experts* aceitem a possibilidade de constrangimento, em que seu conhecimento também possa ser colocado em questão.

Com base nos anseios de Blaney, Tickner e Isabelle Stengers, tomarei as práticas cosmopolíticas de Davi Kopenawa como diplomacia; que desacelera, suspende, e nos alerta que há algo de mais importante; que utilizou dos discursos ambientais do período 1980 e conseguiu - em conjunto de sua rede - a demarcação de terra indígena Yanomami no Brasil.

O engajamento político - como é a atuação de Kopenawa - envolve conferir respeitabilidade à multiplicidade do real que requer uma busca por simetria e diálogo (COSTA apud BLANEY & TICKNER, 2017). De la Cadena (2018) toma emprestado o conceito de cosmopolítica de Stengers para refletir sobre negociação entre mundos, e dá atenção à complexidade das alianças entre povos indígenas e ambientalistas, pois, mesmo ocupando o mesmo espaço, percebem o mundo a partir de diferentes ontologias, mas convergem na rede através de acordos pragmáticos que não impedem as diferenças. Ou seja, no caso da rede dos ambientalistas com os xamãs yanomami, eles compartilham a defesa pela natureza, no entanto, a natureza que Kopenawa trabalha e a natureza defendida por ativistas ambientais podem exceder sentidos, e não ser a mesma natureza, como nos lembra Marisol De La Cadena.

#### **4.4 Equívoco, dissenso e aliança: diálogos necessários, acordos pragmáticos possíveis.**

Para La Cadena, os acordos entre as alianças de diferentes Mundos podem aceitar *equivocos*, mesmo com diferentes pontos de vista, diferentes ontologias, é possível alcançar acordos a partir de traduções recíprocas, mas que é preciso considerar que não são o mesmo mundo, que são ontologicamente distintos. O equívoco (VIVEIROS DE CASTRO, 2004 apud DE LA CADENA, 2018) se refere a uma situação em que a mesma palavra pode se referir a duas coisas diferentes, dependendo do mundo do qual se origina. A diferença não é conceitual, pois ambas entidades compartilham noções comuns, mas os pontos de vista residem em diferentes corpos e ontologias. É um mal-entendido em

uma relação entre iguais - que são em termos ontológicos - mutuamente outros. É uma condição inevitável, que não pode ser alterada, mas que, no entanto, a comunicação pode controlar o equívoco.

Dissenso (RANCIERÈ, 1999 apud DE LA CADENA, 2018) resulta de mal-entendidos sobre condições de nomeação das mesmas entidades em um mundo que deve ser compartilhado. É quando se coloca indivíduos socialmente desiguais em disputas para serem os mesmos - ou socialmente equivalentes. O mal entendido provoca o dissenso, e é político, pois resulta numa disputa sobre o que significa falar. Por exemplo, o conflito entre alguém que diz branco e outro que também diz branco, mas não entende o mesmo por isso. É uma disputa epistêmica para mudar como a ordem estabelecida é percebida. Nesse sentido, as alianças dão disposição para dar uma chance política ao equívoco e ao dissenso.

Em *A queda do céu*, Kopenawa discorre sobre *ecologia*, relacionando o termo a *Omama* - o demiurgo yanomami-, e enfatiza que os yanomami conheciam essa palavra antes dos brancos, embora não as chamassem assim. A palavra esteve sempre presente em sua vida, pois, *ecologia*, para os xamãs, segundo Kopenawa, são as palavras provindas dos *xapiri*, relacionadas em defender a floresta:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram.[...] Nossos antepassados nunca tiveram a ideia de desmatar a floresta ou escavar a terra de modo desmedido. Só achavam que era bonita, e que devia permanecer assim para sempre. As palavras da ecologia, para eles, eram achar que *Omama* tinha criado a floresta para os humanos viverem nela sem maltratá-la. E só. Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos. Ouvimos sua voz desde sempre, pois é a dos *xapiri*, que descem de suas serras e morros. É por isso que quando essas novas palavras dos brancos chegaram até nós, nós as entendemos imediatamente. Expliquei-as aos meus parentes e eles pensaram: “*Haixopë!* Muito bem! Os brancos chamam essas coisas de ecologia! Nós falamos de *urihi a*, a terra-floresta, e também dos *xapiri*, pois sem eles, sem ecologia, a terra esquenta e permite que epidemias e seres maléficos se aproximem de nós! (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p. 480).

Kopenawa salienta que com a ascensão do discurso sobre a ecologia, as vozes dos indígenas se tornaram cada vez mais conhecidas. Bruce Albert, comenta em seu artigo sobre a emergência do discurso indígena, e da atenção a “ecologização” do discurso político dos representantes indígenas que faz eco, por via das ONGs, à ascensão do

ambientalismo na sensibilidade política dos países industrializados” (1995, p. 3). Albert afirma que o ambientalismo das décadas de 1980 e 1990 passou a ser o idioma político dominante do movimento indigenista.

Ao mobilizar o termo *urihi* [terra-floresta], Albert (1995) explica que Kopenawa relaciona proteger a floresta e o mundo como um todo. Assim, também podemos observar o uso estratégico do discurso de Kopenawa, em que relaciona ecologia e natureza com a demarcação de terra. Logo, notamos que quando Kopenawa fala em demarcação de terra e em proteger a floresta, esta relacionando também com a proteção da existência do mundo yanomami.

"proteger a floresta" ou "demarcar a terra" não significa unicamente garantir a perenidade de um espaço físico imprescindível para a existência física dos Yanomami. É também preservar da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua existência cultural enquanto "seres humanos" [yanomae thëpë]. (ALBERT, 1995, p.10)

No entanto, quando Kopenawa discorre sobre meio ambiente, relaciona a categoria a sociedade-mercado industrial global, fazendo uma crítica então, ao povo da mercadoria, nas palavras de Albert: uma crítica xamânica da economia da natureza. Através da conceitualização de meio ambiente Kopenawa “desnuda essa lógica pós-industrial, desvelando ali toda a sua exacerbação economicista dos pressupostos antropocêntricos da ideia de Natureza” (ALBERT, 1995, p. 20).

Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p.483)

Albert dá atenção do duplo sentido que Davi Kopenawa faz ao se referenciar a palavra “meio” a partir da expressão “meio ambiente”. Kopenawa a noção de “natureza” enquanto totalidade e “meio ambiente” com o que resta da natureza. Meio ambiente são os espaços verdes, reservas, parques nacionais, que suas porções de terra foram divididos e que são fechados, estão “ilhados” no planeta. Era também o que a Fundação Nacional

do Índio (FUNAI) pretendia fazer com a TIY (Terra Indígena Yanomami): dividi-la e cortá-la em pedaços.

O discurso de Kopenawa está em constante negociação entre mundos distintos, e faz uso estratégico da linguagem no discurso, de forma que não trabalha apenas com categorias brancas/Ocidentais, como também não usa apenas categorias dos yanomami. Bruce Albert (1995), salienta que seu discurso acaba por afetar tanto categorias emprestadas dos brancos quanto as categorias indígenas. Além disso, Albert destaca o discurso político de Davi Kopenawa, no qual podemos observar seu caráter diplomático:

O discurso político indígena das últimas décadas se funda em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetivação através das categorias brancas da etnificação ("território", "cultura", "meio ambiente"), e uma reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato. Nada nos autoriza a separar estes dois registros em nome de uma suposta "autenticidade", nem a tomá-los por estanques ou antagônicos. Trata-se, ao contrário, de duas faces equivalentes e interdependentes de um mesmo processo de construção simbólica da história imediata. O discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele. Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução das categorias brancas, ele se reduzirá a uma retórica oca; se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural. Em um caso como no outro, a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político. A contrário, é a capacidade de executar tal articulação que faz os grandes líderes interétnicos. São esses efeitos de interação e retroação que dão ao discurso político indígena contemporâneo um interesse etnográfico especial. (ALBERT, 1995, p. 4)

Para Bruce Albert (1995), o discurso político de Kopenawa encontra sua coerência na articulação entre a cosmologia yanomami e nos discursos ambientalistas impostos pelo Estado e pelas ONGs. Observamos então que a natureza - humanos compondo com não-humanos difere do objeto de que o Estado, dos garimpeiros (principalmente seus empregadores) e dos ambientalistas, que trabalham com a categoria de natureza no sentido de recursos naturais, recurso que deve ser explorado ou defendido.

Assim, De la Cadena (2018) nos orienta a trabalhar com a noção de equívoco, em que nas articulações das redes entre ambientalistas e povos indígenas o equívoco é possível, ela articulou, em seu trabalho dos Andes que natureza *não é apenas isso*, aqui no presente trabalho, vou ao encontro dela, e reforço a possibilidade de trabalhar com equívocos. Levando em conta que são mundos distintos, que não necessariamente irão convergir. Por fim, La Cadena sustenta que as alianças entre povos indígenas e

ambientalistas “podem trazer esperança por um *bem comum* que não exige a divisão entre uma natureza universal e humanos diversificados” (2018, p. 113).

A eficácia do acontecimento destacada por Stengers está relacionada com a “convocação daquilo cuja presença transforma as relações que cada protagonista entretém com os seus próprios saberes, esperanças, medos, memórias, e permite ao conjunto fazer emergir o que cada um, separadamente, não teria sido capaz de produzir” (STENGERS, 2018, p.459). Ou seja, não teriam sido capazes de produzir sem o coletivo.

Davi Kopenawa é um ator político e não está sozinho. A eficácia de seu acontecimento está relacionada à articulação das redes. Com os antigos xamãs, com os novos, com os *xapiri*, com o antropólogo Bruce Albert - e outros -, com a fotógrafa Claudia Andujar - e outras -, com organizações internacionais - da sociedade civil ou do Estado -, outras lideranças indígenas e assim por diante. A eficácia de tais pactos pragmáticos pode ser atestada, entre outros eventos históricos, aquele, ocorrido em 1991, antes da Conferência Rio 1992: a homologação, via decreto presidencial, da Terra Indígena (TI) Yanomami.

#### **4.5 Acordo pragmático entre mundos: Sangue Yanomami.**

Nas décadas de 1960 e 1970, dois pesquisadores estadunidenses: o geneticista James Van Gúndia Neel e o antropólogo Napoleon Chagnon, patrocinados pela Comissão de Energia Atômica dos Estados Unidos, coletaram cerca de doze mil amostras de sangue de aproximadamente três mil yanomami, com o apoio de missionários locais da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB)<sup>30</sup>. Além do sangue, foram coletadas amostras de saliva, urina e fezes. As amostras foram enviadas para laboratórios de pelo menos cinco instituições estadunidenses: Universidade da Pensilvânia, Universidade de Michigan, Universidade de Emory, Universidade de Illinois e Instituto Nacional do Câncer.

Segundo, Débora Diniz (2017) o interesse dos dois cientistas em fazer pesquisa com o genoma dos yanomami está relacionado ao isolamento geográfico do mundo dos yanomami.

O antropólogo Napoleon Chagnon, é autor de muitos livros sobre os yanomami, como, por exemplo, *Yanomami: O povo selvagem* (1968)<sup>31</sup>. Débora Diniz (2017)

---

<sup>30</sup> Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/yanomami-enterram-as-primeiras-amostras-de-sangue-repatriadas-dos-estados-unidos>> Acesso: 8 dez. 2019.

<sup>31</sup> Chagnon N. Yanomamö: the fierce people. New York: Holt, Rinehart and Winston; 1968.



descreve que Chagnon defendeu a tese de que o comportamento violento dos yanomami teria um fundamento genético, a pesquisa tinha uma abordagem evolucionista - ideia que ainda era vigente na época -, em que os povos ditos primitivos representariam um processo evolutivo da humanidade. Diniz relata que a pesquisa colocava os yanomami como selvagens como “resultado de propensão genética ao uso da força física, mas também expressão do processo evolutivo das sociedades indígenas” (p. 286).

A partir do livro *Trevas no Eldorado*, de Patrick Tierney, publicado em 2000, Kopenawa tomou conhecimento de que as amostras de sangue yanomami ainda estavam conservadas e sendo utilizadas por diversos laboratórios norte-americanos em pesquisas genéticas. Albert (2006) divulga em seu artigo, relatos que evidenciam que as amostras foram coletadas sem a autorização do povo. Ele atenta ao fato de que os yanomami também não tiveram explicações sobre o destino das amostras. Por fim, Diniz (2017) e Albert (2006) ressaltam o método que utilizaram para adquirir as amostras: através de trocas de mercadorias.

Albert (2006) especifica essas informações para enfatizar a afronta ao princípio de consentimento prévio informado em pesquisas biomédicas; que é previsto pelo Código de Nuremberg<sup>32</sup> (1947) e na Declaração de Helsinki da Associação Médica Mundial<sup>33</sup> (1964). Ambos anteriores às expedições. Além disso, Albert enfatiza em seu artigo a conservação e uso das amostras em pesquisas recentes, em que os povos também não foram informados do desenvolvimento destas. Para ele, pesquisadores parecem não estarem preocupados com as questões éticas em seus trabalhos, “tudo se passa, ao contrário, como se a mais avançada biologia molecular tivesse permanecido congelada, tal como suas amostras de sangue, numa visão etnocêntrica e paternalista dos povos indígenas que remonta ao cientificismo rudimentar dos anos 1960” (p.5).

Em 2001, Kopenawa atuou e informou na Reunião Anual de Antropólogos Americanos (AAA), que ele e seus parentes queriam o sangue de volta. Depois, Kopenawa foi convidado para participar do Seminário “Tragédia na Amazônia: Vozes Yanomami, Controvérsia Acadêmica e a Ética na Pesquisa”, organizado pelo antropólogo norte-americano Terence Turner, da Universidade de Cornell, e pela Comissão Pró-Yanomami, em que pode levar o caso mais uma vez<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> CÓDIGO DE NUREMBERG: Tribunal Internacional de Nuremberg. 1947. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/bioetica/nuremcod.htm>>. Acesso em: 8 dez. 2019

<sup>33</sup> Adotada na 18a. Assembleia Médica Mundial, Helsinki, Finlândia (1964). Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/bioetica/helsinl.htm>>. Acesso em: 8 dez. 2019.

<sup>34</sup> Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/yanomami-enterram-as-primeiras-amostras-de-sangue-repatriadas-dos-estados-unidos>>. Acesso: 8 dez. 2019.

Em 2002, numa carta endereçada ao governo brasileiro, Kopenawa solicitou a devolução imediata das amostras de sangue. Em suas palavras:

Nós Yanomami queremos mandar esta carta para vocês porque estamos tristes com sangue de nossos parentes mortos que está nas geladeiras nos Estados Unidos. Olha, falei com meu povo yanomami de Toototobi onde os americanos tiraram o sangue. Os velhos falaram que estão com raiva porque esse sangue dos mortos está guardado por gente de longe. Nosso costume é chorar os mortos, queimar corpos e destruir tudo que usaram e plantaram. Não pode sobrar nada, se não o povo fica com raiva e o pensamento não fica tranquilo. Os americanos, esses, não respeitam nosso costume, por isso queremos de volta nossos vidros de sangue e tudo que tiraram do nosso sangue para estudar. Precisamos ajuda de vocês para conversar com os americanos que têm nosso sangue para eles devolverem.<sup>35</sup>

Então, em 2005 foi aberta em Roraima ação judicial do Ministério Público Federal (MPF). A luta pela repatriação do sangue foi articulada pela Secretaria de Cooperação Internacional, e, em 2015, quatro décadas depois da coleta, e após 15 anos de negociação, foi assinado um acordo entre o MPF e o Instituto Nacional de Câncer dos Estados Unidos da América, e assim parte do sangue foi repatriado. Segundo o MPF, a assinatura do acordo teve a intermediação do Itamaraty, da Câmara do MPF e da Secretaria de Cooperação Internacional (SCI)<sup>36</sup>. Outros órgãos que contribuíram na luta pela repatriação foram a FUNAI, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) e o Instituto Socioambiental (ISA). Observamos então, a rede que agiu para a eficácia do caso de sangue yanomami.

Stela Marcos de Almeida N. Barbas (2011 apud XAVIER & CAMPELLO, 2017) destaca o genoma “como conjunto estruturado de informações de que podemos dispor, tanto do passado quanto do presente e mesmo quanto ao futuro, o genoma pode ser considerado um espaço simbólico e um bem coletivo de toda a Humanidade” (p. 14). No entanto, Xavier e Campello (2017), ressaltam no artigo, *Direito ao patrimônio genético como direito transindividual: considerações sobre o caso Sangue Yanomami*, que no processo da repatriação do sangue yanomami, o genoma yanomami foi reconhecido como direito transindividual, ou seja, foi considerado de uma certa coletividade.

---

<sup>35</sup> Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/laboratorios-dos-estados-unidos-devolvem-amostras-de-sangue-ao-povo-yanomami/>>. Acesso em: 4 nov. 2019.

<sup>36</sup> MPF/RR: povo Yanomami celebra devolução de sangue colhido por cientistas norte-americanos. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/rr/sala-de-imprensa/noticias-rr/povo-yanomami-celebra-devolucao-de-sangue-colhido-por-cientistas-norte-americanos>>. Acesso: 4 nov. 2019.

Xavier e Campello (2017), observam então que nesse caso, o sangue além de ser considerado um direito individual, ou da Humanidade, pode ser considerado de uma certa coletividade, que envolve valores específicos, que independem da pesquisa científica. Os autores destacam que o direito ao genoma que os yanomami pregavam não era individualista e liberal, no entanto, alegaram seu direito ao genoma enquanto *comunidade*. Os autores apontam a relevância do caso,

devido ao mesmo tempo (i) do direito ao genoma exercido coletivamente pelo povo e (ii) do direito difuso, relativo ao interesse da Humanidade em geral, de que o material genético fosse devolvido, dado o valor imaterial específico que tinha para a comunidade indígena, não um interesse de caráter científico, mas simbólico (XAVIER & CAMPELLO, 2017, p.168-9)

Esse caso foi uma conquista pragmática da articulação entre os yanomami, antropólogos, instituições nacionais e internacionais. Podemos então observar nesse caso concreto mais uma vez a eficácia do diplomata Davi Kopenawa, em que em conjunto com outros atores, conseguiu concretizar a devolução de sangue yanomami.

Por fim, reconhecemos no caso de sangue yanomami um conflito que envolve questões éticas de pesquisas e questões ontológicas. No capítulo três foi exposto que quando um yanomami morre, todos os seus vestígios corporais têm que ser eliminados. É também nesse contexto que o conflito do sangue também deve ser abordado. Ou seja, o conflito é também ontológico. São mundos distintos. Por uma ciência mais ética, devem ser considerados. A existência de doze mil amostras de sangue de yanomami é uma afronta aos valores culturais relacionados à morte e à dignidade do povo yanomami, como observamos no capítulo três, a cerimônia funerária *reahu* faz parte da condição de harmonia entre o mundo dos mortos e dos vivos.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho procurei, a partir da perspectiva de Múltiplos Mundos (LING, 2014), colaborar com as análises das Relações Internacionais contemporâneas que procuram refletir com base na perspectiva global, pois, já que a cadeira debate sobre questões de diversos atores no âmbito internacional, nada mais justo trazer atores subalternizados que influenciam as dinâmicas do(s) mundo(s).

Essa monografia veio do desejo de entender mais sobre realidades complexas no mundo, e não buscou de (re)afirmar qualquer Verdade, ou de procurar entender a realidade como um todo. Não somos adeptos ao epistemicídio. Abrir mão disso é mais que fundamental, caso contrário continuaremos a praticar ciência como um projeto colonial, que quer englobar e universalizar, fazendo calar outras ontologias. Nós, cientistas, precisamos ser críticos em relação ao nosso papel, ou, como diria Stengers, precisamos dar chance ao constrangimento. Esse TCC foi uma tentativa nesse sentido: corremos o risco.

Davi Kopenawa conceitualizou a natureza de maneira muito diversa das divisões cartesianas Ocidentais. Descreveu a natureza como fundamental para o mundo yanomami, diferente da ontologia do mundo de Westfália, que trabalha com natureza separada dos humanos – melhor ainda quando aquela serve a estes. Kopenawa trouxe uma natureza que faz parte do ser. Mostrou que as relações com não humanos, que permeiam o mundo dos xamãs yanomami, influenciam largamente o modo de ser/perceber/ver yanomami. Kopenawa, como xamã – ou, como escolhemos denominar, um diplomata entre mundos

- articula com categorias brancas e indígenas, criando sentidos, experimentando os mundos e construindo pontes. Como Latour nos lembra, a ciência é também experiment(ação).

As alianças entre povos indígenas, cientistas e ambientalistas se tornaram necessárias nesse mundo de muitos mundos, sobretudo a fim de dialogar com o mundo de Westfália, mesmo que nas alianças não se defendam as mesmas coisas, e tenham sentidos ontológicos distintos, elas são importantes. Uma experiência que destaca que mundos distintos que não precisam convergir (DE LA CADENA, 2018).

Constatamos que a obra *A queda do céu* por si só já é um documento cosmopolítico, a escrita em conjunto de dois diplomatas: Davi Kopenawa e Bruce Albert,

é um exemplo pragmático sobre articulação de mundos distintos. Além disso, os *xapiri* também são considerados autores da obra.

Refletir sobre outras formas de conhecer/ser/perceber o(s) mundo(s) a partir da teoria de Múltiplos Mundos contribuiu com a percepção da pluralidade ontológica que faz mundos. Tal perspectiva analítica atua em dissenso com a tendência totalizante da ciência Ocidental e das políticas de Estado direcionadas ao campo ambiental. Eis a importância de descolonizar esses ambientes. Além da compreensão de outro mundo, Kopenawa nos auxilia na compreensão do mundo Ocidental, devido a crítica xamânica dos comedores de terra, do povo da mercadoria, das peles de papel. Nos faz refletir sobre nós, como o Outro do Outro, e no estranhamento desse exercício, de ser constrangido, observamos a necessidade das Relações Internacionais em declarar que outros mundos existem e fazer parte dessa virada ontológica, a fim de reconhecer os limites de nossas bibliotecas conceituais. Pois, caso contrário, continuaremos colonizando e tentando englobar os outros com nossas teorias, conceitos e pontos de vista, equivocadamente crentes de que seremos capazes de pensar soluções para a resolução de conflitos em torno de questões ambientais. Ainda somos ciência, sim! Mas vamos nos deixar constranger. Pois estamos também compondo mundos.

Para que alcancemos algum êxito nessa difícil tarefa, será preciso exercitar o diálogo com outros campos do conhecimento – acadêmicos ou não. Este trabalho se esforçou para isso. Não se trata de um ensaio meramente das RI, ou ainda uma fuga para outras disciplinas, como a Antropologia. Tampouco penso que se trate de recomendar às RI que escreva etnografias – para isso estão aí os antropólogos, com sólida formação voltada para tal atividade. Ao contrário, trata-se de recomendar que as RI atuem junto à Antropologia, que acadêmicos e acadêmicas *leiam* etnografias e estudos que possam colaborar a lidar com problemas tão complexos e urgentes como as políticas ambientais, cada vez mais pungentes no Antropoceno.

Como vimos no estudo de caso da atuação diplomática de Davi Kopenawa, as alianças entre humanos e não humanos fizeram com que o acontecimento se tornasse eficaz. A demarcação da terra e a repatriação do sangue foram vitórias, conquistadas após mobilizações nacionais e internacionais.

Mas a luta continua.

O capitalismo não cessa.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHARYA, Amitav; BUZAN, Barry. “**Why is there no non-Western international theory? An introduction**”. In: Acharya, Amitav & Buzan, Barry (orgs.). *Non-Western International Relations Theory. Perspectives On and Beyond Asia*, London and New York: Routledge, 2010.

ALBERT, Bruce. **O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política de natureza**. In: *Série Antropologia*, n. 174, 1995.

\_\_\_\_\_. **‘Freezer anthropology’ e bioética: o caso do sangue yanomami**. Em: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. *Povos indígenas no Brasil: 2001 a 2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

ANDUJAR, Claudia. Fotografias de xamãs Yanomami. **REVISTA ZUM**. 1972-1976. 3 fotografias. Disponível em: <<https://revistazum.com.br/radar/andujar-traducao-xamanica/>>. Acesso em: 06 nov. 2019.

\_\_\_\_\_. Fotografias de xamãs Yanomami. **REVISTA ZUM**. 1972-1976. 1 fotografia. Disponível em: <<https://ims.com.br/exposicao/claudia-andujar-a-luta-yanomami-ims-paulista/>>. Acesso em: 06 nov. 2019

ASSEMBLÉIA MÉDICA MUNDIAL. 18a. **Declaração de Helsinki I**. Helsinki, Finlândia. 1964. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/bioetica/helsin1.htm>>. Acesso em: 8 dez. 2019.

BLANEY, David; TICKNER, Arlene. **Worlding, Ontological Politics and the Possibility of a Decolonial IR**. *Millennium: Journal of International Studies* 1–19, 2017.

BRASIL, Kátia. Laboratórios dos Estados Unidos devolvem amostras de sangue ao povo Yanomami. **AMAZONIA REAL**. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/laboratorios-dos-estados-unidos-devolvem-amostras-de-sangue-ao-povo-yanomami/>> Acesso em: 4 nov. 2019.

**CÓDIGO DE NUREMBERG**: Tribunal Internacional de Nuremberg. 1947. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/bioetica/nuremcod.htm>>. Acesso em: 8 dez. 2019

COX, R. **Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory**. *Millennium: Journal of International Studies*. Vol 10, Issue 2. 1981.

BRASIL, CONSTITUIÇÃO (1992). Decreto Presidencial de 25 de maio de 1992. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena YANOMAMI, nos Estados de Roraima e Amazonas. Disponível em:

<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/DNN/Anterior%20a%202000/1992/Dnn780.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/DNN/Anterior%20a%202000/1992/Dnn780.htm)>. Acesso em: 23 de nov. de 2019.

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

DE LA CADENA, Marisol; RISOR, Helen; FELDMAN, Joseph. “**Aperturas onto-epistêmicas: conversaciones con Marisol de la Cadena**”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. 2018.

DIAS JR., Carlos M.; MARRAS, Stelio. **Fala Kopenawa! Sem floresta não tem história**. Mana, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 236-252, Apr. 2019

DINIZ, Débora. **Avaliação ética em pesquisa social: o caso do sangue Yanomami**. Revista Bioética, Brasília, v. 15, n. 2. 2007.

INOUE, Cristina Y; MOREIRA, Paula F. **Many worlds, many nature(s), one planet: indigenous knowledge in the Anthropocene**. Rev. Bras. Polít. Int., 59(2): e009, 2016.

INOUE, Cristina Y; TICKNER, Arlene B. Editorial: **Many Worlds, Many Theories?** Rev. Bras. Polít. Int., 59(2): e009, 2016.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras. 2016.

LING, L.H.M., **The Dao of World Politics. Towards a post-Westphalian worldist International Relations**. London and New York, Routledge, 2014.

MAIOR, Ana P.; BENFICA, Estevão. Yanomami enterram as primeiras amostras de sangue repatriadas dos Estados Unidos. **INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL**. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/yanomami-enterram-as-primeiras-amostras-de-sangue-repatriadas-dos-estados-unidos>>. Acesso em: 8 dez. 2019

NAPĚPĚ. Direção de Nadja Marin. 2004. (40 min.), son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DJExO2tDg8s>>. Acesso em: 7 nov. 2019.

ONUF, Nicholas G. **Making sense, making worlds. Constructivism in social theory and international relations**. London and New York: Routledge, 2013.

PROCURADORIA DA REPÚBLICA DE RORAIMA. MPF/RR: povo Yanomami celebra devolução de sangue colhido por cientistas norte-americanos. **MPF/ RR**. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/rr/sala-de-imprensa/noticias-rr/povo-yanomami->

celebra-devolucao-de-sangue-colhido-por-cientistas-norte-americanos. Acesso: 4 nov. 2019.

QUEM SOMOS. **PRO-YANOMAMI**. Disponível em: <<http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=http://www.proyanomami.org.br/quem.htm>>. Acesso em: 01 de out. de 2019.

QUEREJAZU, Amaya. **Encountering the Pluriverse: Looking for Alternatives in Other Worlds**. Rev. Bras. Polít. Int., 59(2): e009, 2016.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALOMÓN, Mónica. **Teorias e enfoques das Relações Internacionais: uma introdução**. Curitiba: Intersaberes, 2016

SOBRE. **HUTUKARA**. Disponível em <<http://www.hutukara.org/index.php/hay>> . Acesso em: 4 de nov. de 2019.

SPIVAK, Gayatri Chalkravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo horizonte: Editora da UFG, 2010.

STENGERS, Isabelle. **A proposição cosmopolítica**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

TICKNER, Arlene B.; BLANEY, David L. **Worlding, Ontological Politics and the Possibility of a Decolonial IR**. Millennium: Journal of International Studies 1–19. 2017

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 288p. 2015.

XAVIER, Fernando César & CAMPELLO, Mauro José. **Direito ao patrimônio genético como direito transindividual: considerações sobre o caso Sangue Yanomami**. Rev. Bioética y Derecho. n.41, pp.161-169. 2017.