



O pensamento xamânico no Capitaloceno¹² Uma tentativa de construção de alianças no fim do mundo

Giacomo Otavio Tixiliski

Federal University of Bahia (PPGRI/UFBA)

giacomotix@gmail.com

Resumo

O artigo entrelaça os conceitos de dois pensadores contemporâneos a fim de descrever a crise socioambiental em curso. Se utiliza dos livros de Jason W. Moore “Capitalism in the web of life: Ecology and the accumulation of Capital” e de Davi Kopenawa e Bruce Albert “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami” para identificar os sentidos compartilhados, ou ao menos aproximados, entre essas duas obras. Para isso, o artigo é estruturado a partir da análise textual discursiva. A primeira seção analisa os conceitos de “oikeios” de Moore (2015) e “Urihi a” de Kopenawa e Albert (2015). Já a segunda seção interpreta as descrições sobre os processos de desorganização da natureza. Na seção conclusiva, os principais resultados e caminhos futuros são identificados. O artigo mostra a possibilidade de construção de uma perspectiva convergente entre divergentes.

Palavras-chave: ecologia-mundo, pensamento xamânico, Capitaloceno, a queda do céu

¹ A versão em inglês deste artigo pode ser encontrada em DOI 10.5195/JWSR.2025.1329

² Os comentários e sugestões do Prof. Dr. Victor Coutinho Lage foram essenciais para o refinamento do argumento apresentado aqui. No entanto, quaisquer imprecisões ou erros são de inteira responsabilidade do autor.



Pitt | Open
Library
Publishing

New articles in this journal are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 United States License.

This journal is published by [Pitt Open Library Publishing](http://pittopenlibrarypublishing.com).

Identificar as complexidades da crise climática contemporânea revela-se um exercício de compreensão intrincado e desafiador. Este processo pode adquirir contornos niilistas, conturbados e fora de ordem. Exemplo disso é o imaginário de um futuro autodestrutivo presente na produção cultural, nos discursos políticos e nas formulações acadêmicas (Zizek, 2022). No emaranhado de formulações teóricas que permeiam esse cenário apocalíptico, destacam-se duas abordagens que despertam particular atenção devido à capacidade potencial de influenciar tanto a prática política quanto o conhecimento teórico-conceitual.

Em 2015, foi publicado em português o livro “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.” Nele, Davi Kopenawa reconta para o antropólogo francês Bruce Albert a história de sua vida e de seu povo. Por meio de uma ontologia própria, o xamã nos oferece diversos conceitos e pontos de vista para pensarmos sobre o planeta e sua aguda crise climática. Sua perspectiva logo se tornou base para a produção de conhecimento, principalmente na antropologia e na filosofia (Tible 2013; Costa 2021; Valentim 2021). Além disso, a participação da cosmovisão indígena na política brasileira é uma crescente, seja no Congresso Nacional ou em outros espaços de lutas políticas, como no Ministério dos Povos Indígenas liderado por Sônia Guajajara³. O pensamento yanomami e dos demais povos indígenas também são utilizados para pensar as relações internacionais, um ponto teórico necessário que antes era ignorado pelas teorias tradicionais (Inoue and Moreira 2018).

No mesmo ano de 2015, Jason W. Moore publica o livro “*Capitalism in the web of life: Ecology and the accumulation of Capital*”. Essa outra obra nos apresenta um recorte do pensamento marxista e wallersteiniano em relação às estruturas de longa duração que modificam por meio de sua justaposição espaço-temporal a exploração da natureza guiada por divisões políticas, econômicas e sociais sustentadas na dicotomia Humano/Natureza. As discussões propostas por Moore (2017, 2022) têm sido retomadas por diversos/as pensadores/as, mostrando sua relevância para a contemporaneidade. Uma de suas proposições conceituais, o Capitaloceno, se tornou fonte para explicações sobre as origens dos atuais processos destrutivos, tensionando o conceito de Antropoceno. Para Moore (2015, 2017, 2022) estamos na era geológica do Capital e não do Homem.

Em um primeiro momento, esses dois autores, com trajetórias e pressupostos tão diversos, seriam incapazes de uma aproximação epistemológica. No entanto, esse artigo vai em direção oposta, colocando a seguinte pergunta: quais são as conexões entre o pensamento xamânico e a ecologia-mundo? A pesquisa é provocada por Haraway (2015) e Tsing (2019) em relação à criação de teorias/narrativas suficientemente grandes e abertas para a formação de alianças de identidades cambiantes. Com isso, o artigo visa quebrar algumas paredes impeditivas e, a partir de suas brechas, pensar em um processo de convergência.

³ Sonia Guajajara é uma ativista indígena do povo Guajajara/Tentehar, vencedora de prêmios internacionais, a primeira pessoa indígena a concorrer a um cargo no executivo brasileiro (em 2018) e a primeira ministra indígena do Brasil. É cofundadora da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) e integrante da Coordenação das Organizações Indígenas da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), a maior coalizão de organizações indígenas do país (Cravo 2022).

A proposição é baseada metodologicamente na compreensão de que os textos definem o fenômeno de diversas formas, mas que são capazes de aproximações conforme os tensionamentos da pesquisa (Kincheloe and Berry 2004). Esse exercício aproximativo é inspirado também nos métodos de pesquisas encontrados na Análise Textual Discursiva, que consiste em ciclos de análise textual, partindo de sua desconstrução (categorização dos conceitos) para a posterior comunicação (texto produzido pelo pesquisador) (Moraes 2003).

Nessa linha, almejamos identificar os sentidos compartilhados, ou ao menos aproximados, entre essas duas obras. Para alcançar tal objetivo, estruturamos o artigo em duas amplas categorias delimitadas em duas seções. A primeira seção visa compreender os conceitos de “*oikeios*” de Moore (2015) e “Urihi a” de Kopenawa e Albert (2015), considerando-os como espaços multidimensionais nos quais se desdobram complexas relações humanas e extra-humanas. Já a segunda seção tem em vista interpretar as descrições sobre os processos de desorganização da natureza em curso. Na seção conclusiva, esboçaremos os principais resultados e caminhos futuros.

Espera-se que os processos econômicos e políticos destrutivos que ameaçam a configuração planetária atual possam ser compreendidos por uma perspectiva plural sem sobreposição entre os diferentes dispositivos conceituais. Em suma, é esperada uma discussão epistemológica e ontológica capaz de ampliar o fluxo entre diferentes perspectivas, necessário para os movimentos antissistêmicos da economia-mundo capitalista, bem como para a produção de conhecimento independente.

Do *oikeios* à Urihi a: os espaços das relações humanas e extra-humanas

A fotografia do planeta Terra de 1972, conhecida como “*The Blue Marble*,” possibilitou uma compreensão de uma coletividade global. Mas como toda fotografia, ela não conseguiu mostrar os movimentos que ocorriam dentro dessa esfera. A própria imagem foi um produto da disputa soviética-americana por novos espaços extraterrestres, pois a grande esfera já era pequena demais. Em 1973, os recursos do planeta fotografado, principalmente o petróleo, geraram uma disputa internacional que provocou uma das crises econômicas mais disruptivas da história. Além disso, a produção de alimentos passava por uma revolução biotecnológica que modificou toda a cadeia produtiva por meio de instrumentos mecanizados, produtos químicos e mudanças genéticas, o que aumentou a interferência humana sobre o solo e reordenou a geopolítica alimentar (Patel 2013).

A partir desse momento de inflexão política, os questionamentos sobre o tempo e o espaço sobre os quais transcorrem a vida e o que fazemos com ela foram reforçados por movimentos acadêmicos, políticos e artísticos. Entre eles, os pensamentos de Rachel Carson ([1962] 1994) e James Lovelock ([1979] 2000) colocavam a Terra, assim como os humanos, em um sistema de vida de conexões multiespécies. Carson fez um estudo de caso sobre as mudanças da presença de pássaros nas cidades estadunidenses como resultado indireto da utilização de pesticidas, uma resposta dos animais às ações humanas. Já Lovelock criava uma nova hipótese nas ciências naturais: a natureza como Gaia, uma agente reguladora da vida que respondia às ações humanas.

A Terra se tornou um ator político. Essa percepção da Terra, segundo Maniglier (2019), gera novas formas de compreender os seres. Para ele, é preciso um pluralismo ontológico radical, no qual as comparações não devem ser guiadas por culturas, mas sim pelas ontologias que já expressam os seus significados de cultura e natureza. Essa virada ontológica proposta por Maniglier não se estanca apenas na concepção das ideias, mas na construção das interconexões do espaço real. Nesse sentido, é preciso possibilitar encontros ontológicos que não repliquem o colonialismo, ou seja, que facilitem que a linguagem dos outros tenha o mesmo peso que a nossa. Nas palavras de Maniglier (2019: 9, tradução livre⁴): “A Terra não é uma identidade transcendente; ela é a dinâmica das versões divergentes de si mesma.”

Para nosso objetivo aqui, aproximamos duas versões divergentes sobre a Terra: *Oikeios* e *Urihi a*. Esse exercício não é de recuperação da formação desses conceitos, o que demandaria uma vida toda, nem uma hierarquização do conhecimento devido às metodologias utilizadas. Temos um objetivo bem mais modesto, propomos uma aproximação dos conceitos. Certamente é preciso atenção no deslocamento de conceitos específicos de seus textos originais para não desfigurar os sentidos que os autores forjaram. O que queremos mostrar é a existência de possibilidades de construção de alianças conceituais e políticas nas brechas da formação do conhecimento científico. Por exemplo, enquanto Moore parte de um processo dedutivo da construção do conceito de *Oikeios* por meio de conceitos pré-concebidos sobre o planeta pensado, Kopenawa induz o conceito de *Urihi a* partir de sua experiência pessoal e dos significados passados por gerações. O encontro entre esses conceitos possibilita uma compreensão renovada sobre o espaço das relações humanas e extra-humanas? Para responder isso, vejamos o que os autores indicaram.

Oikeios aparece diversas vezes como uma hipótese alternativa para compreender as relações dentro do que Moore (2015) chama de “teia da vida.” A proposição inicial de Moore (2015) visa quebrar com a dicotomia Natureza/Sociedade que, segundo ele, impossibilita a percepção sobre a complexidade das configurações sociais. Para o autor, essa dicotomia é cúmplice da violência da modernidade e, “assim como estamos aprendendo a ir além dos dualismos de raça, gênero, sexualidade e eurocentrismo nas últimas quatro décadas, agora é hora de lidar com a fonte de todos eles: o binário Natureza/Sociedade. Pois esse dualismo está impregnado de sangue e sujeira, desde suas origens no século XVI até o capitalismo em seu crepúsculo [...]” (Moore 2015: 16, tradução livre)⁵. A principal característica do conceito é a coprodução do sujeito e do ambiente em um movimento dialético, no qual as ações humanas são envoltas em ações extra-humanas que conectadas resultam na sociabilidade dos seres. As relações humanas são produtos e produtoras do *oikeios*. Isso pode ser verificado na conceituação principal feita por Moore (2015):

⁴ Trecho original: “The Earth is not a transcendent identity; it is the dynamic of the diverging versions of itself” (Moore 2019: 9).

⁵ Trecho original: “Just as we have been learning to move beyond the dualisms of race, gender, sexuality, and Eurocentrism over the past four decades, it is now time to deal with the source of them all: the Nature/Society binary. For this dualism drips with blood and dirt, from its sixteenth-century origins to capitalism in its twilight [...]” (Moore 2015: 16).

O *oikeios* é uma dialética de várias camadas, que inclui a flora e a fauna, mas também as múltiplas configurações, ciclos e movimentos geológicos e biosféricos do nosso planeta. Por meio do *oikeios*, formam-se e reformulam-se as relações e condições que criam e destroem o mosaico de cooperação e conflito da humanidade: o que normalmente é chamado de organização “social”. A natureza como *oikeios* não é, portanto, oferecida como um fator adicional, a ser colocado ao lado da cultura, da sociedade ou da economia. Em vez disso, a natureza se torna a matriz na qual a atividade humana se desenvolve e o campo no qual a agência histórica opera. A partir desse ponto de vista, os problemas de alimentos, água, petróleo (e muito mais!) tornam-se, em primeiro lugar, problemas relacionais e, em segundo, problemas de objetos; por meio das relações de civilizações específicas, alimentos, água e petróleo tornam-se atores históricos reais (Moore 2015: 46, tradução livre)⁶.

Segundo Moore (2015), o conceito de *Oikeios* é derivado do pensamento do filósofo grego Teofrasto, que relacionava a palavra com um lugar favorável para a vida de determinada planta. Já Moore (2015), socializa esse entendimento com a compreensão marxiana dos modos de vida em uma vertente ecológica. Para ele, ao nomear como *Oikeios* a relação humana e extra-humana que possibilita a vida, as análises são direcionadas para as configurações de unidades atuantes e objetos atuados. Em outras palavras, os questionamentos se voltam a como a configuração social (atuante) produziu a crise socioambiental (atuado) e não mais o porquê estamos nela (Moore 2015). Isso ajuda em uma série de vantagens analíticas, principalmente relacionadas à construção de estratégias de desconstrução do modelo produtivo dominante.

Assim como a ecologia de Teofrasto, Marx e Wallerstein, é importante destacar a presença do pensamento de Donna Haraway (1991, 2023) na construção da proposição de Moore (2015), especificamente no conceito de Capitaloceno. Marxistas que antes eram próximos a Moore criticaram o autor, duvidando principalmente de sua capacidade analítica alinhada ao materialismo histórico por usar a obra de Haraway para ampliar seu embasamento teórico e a “utilidade” de conceitos analíticos como *oikeios* para entender as assimetrias no capitalismo (Hornborg 2020). Este não é o lugar para defender ou acusar as partes, mas é interessante observar que, às vezes, as perspectivas acadêmicas se tornam verdadeiros dogmas. Isso é improdutivo para o pensamento crítico sobre questões contemporâneas que não foram analisadas pelos cânones.

Desde a década de 1990, Haraway problematiza os conceitos de ciências naturais e sociais a fim de compreender as relações de dominação de uma sobre a outra no capitalismo, especialmente na produção de conhecimento. Isso é feito por meio de uma perspectiva antropológica pós-humanista ou, como prefere Haraway (1991, 2023), olhar composicional. Moore (2015), por outro

⁶ Trecho original: “The *oikeios* is a multi-layered dialectic, comprising flora and fauna, but also our planet’s manifold geological and biospheric configurations, cycles, and movements. Through the *oikeios* form and re-form the relations and conditions that create and destroy humanity’s mosaic of cooperation and conflict: what is typically called “social” organization. Nature-as-*oikeios* is, then, not offered as an additional factor, to be placed alongside culture or society or economy. Nature, instead, becomes the matrix within which human activity unfolds, and the field upon which historical agency operates. From such a vantage point, the problems of food, water, oil (and so much more!) become relational problems first, and object problems second; through the relations of specific civilizations, food, water, and oil become real historical actors” (Moore 2015: 46).

lado, usa conceitos marxistas para responder como somos afetados por essas opressões que seguem o circuito capitalista de produção. Se mantivermos essas perspectivas isoladas, buscando uma ciência metodologicamente rigorosa, nunca alcançaremos uma nova sociabilidade além do capitalismo. Em suma, precisamos de uma cooperação que amplie os entendimentos reificados (Haraway 1991, 2023).

Em meio à construção dessas alianças, significados semelhantes podem ter outros nomes, necessitando de traduções. É o caso de *oikeios*, que na perspectiva de Kopenawa e Albert (2015) pode ser entendida como similar à Urihi a (terra-floresta). Na concepção yanomami de espaço social existe uma camada a mais do que no pensamento convencional, como o de Moore (2015). Há um espaço espiritual que se relaciona com o espaço físico espectralmente, com isso as interferências dos espíritos possibilitam uma clareza do que são os seres, o ambiente e suas interconexões. O relacionamento com esses espíritos é intermediado por substâncias sagradas que transformam o xamã em outro ser dotado de flexibilidade e leveza suficientes para sobrevoar sobre seus pressupostos individuais. Esse processo é resumido no trecho em que Davi Kopenawa gera significado a Urihi a:

Eu não detenho toda a sabedoria dos nossos antigos. No entanto, desde criança, sempre quis entender as coisas. Depois, uma vez adulto, foram as palavras dos espíritos que me fizeram mais inteligente e sustentaram meu pensamento. Agora sei que nossos ancestrais moraram nesta floresta desde o primeiro tempo e que a deixaram para nós para vivermos nela também. Eles nunca a maltrataram. Suas árvores são belas e sua terra é fértil. O vento e a chuva conservam seu frescor. Nós comemos seus animais, seus peixes, os frutos de suas árvores e seu mel. Bebemos a água de seus rios. Sua umidade faz crescer as bananeiras, a mandioca, a cana-de-açúcar e tudo o que plantamos em nossas roças. Viajamos por ela para comparecer às festas reahu a que somos convidados. Nela fazemos nossas expedições de caça e coleta. Os espíritos nela vivem e circulam por toda parte à nossa volta. Omama criou esta terra e aqui nos deu a existência. Pôs no seu chão as montanhas, para mantê-la no lugar, e fez delas as casas dos xapiri, que deixou para que cuidassem de nós. É nossa terra e essas são palavras verdadeiras (Kopenawa e Alberto 2015: 331).

Nessa descrição nota-se que o espaço foge da percepção utilitarista da natureza. A presença de espíritos por todo o espaço transforma objetos em sujeitos, sendo os próprios espíritos agentes sobrenaturais de construção dos seres (Valentim, 2019). Denotar algo como sujeito é compreender que ele tem agência capaz de modificar as ações de outros, é possibilitar uma relação política. O xamanismo busca, segundo Viveiros de Castro (2015), exatamente essa personificação para compreender *quem* deve ser conhecido. Na busca por esse outro, todos ganham agências semelhantes para a continuidade da sociabilidade entre humanos e extra-humanos, como pode ser visto na conceituação de ecologia de Davi Kopenawa: “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” (Kopenawa e Alberto 2015: 480).

Moore (2015) se aproxima muito da percepção das relações humanas e extra-humanas de Kopenawa, pois para ele "...a humanidade sempre esteve unificada com o resto da natureza em um fluxo de fluxos. O que muda são as maneiras pelas quais aspectos específicos da humanidade, como civilizações, "se encaixam" na natureza" (Moore 2015: 22, tradução livre)⁷. Kopenawa também chega perto das críticas tecidas por Moore (2015) em relação ao pensamento ambiental aritmético, que equaciona natureza + sociedade = crise ambiental/estudos ambientais. Segundo o xamã yanomami, "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" (Kopenawa e Alberto, 2015, p. 484). Já o professor estadunidense afirma que a "economia" e o "meio ambiente" não são independentes um do outro. O capitalismo não é um sistema econômico; não é um sistema social; é uma forma de organizar a natureza" (Moore 2015: 14, tradução livre)⁸.

Com essa aproximação é possível identificar que nem Moore e nem Kopenawa dão equidade de ação aos seres humanos e extra-humanos. Para Kopenawa o branco tem ações capazes de repartir o todo em pedaços. Para Moore, a organização humana tem capacidade de objetificação. Já os agentes extra-humanos reagem aos projetos objetificantes dos humanos que mostram as fragilidades do excepcionalismo humano na Terra. Isso fortalece a aproximação dos entendimentos de uma multidimensionalidade do espaço e dos seres que o habitam.

Outra importante aproximação, que será aprofundada na seção seguinte, é o peso histórico na formulação de significados das duas perspectivas analisadas. As divergências também são essenciais para a construção de alianças. Notadamente, a agência sobrenatural não percebida por Moore mostra que sua perspectiva tem o espaço físico como principal preocupação, ou seja, é materialista, mas que as ideias e os conceitos são construídos em constante relação a ele. Já em Kopenawa, o espaço físico tem a dimensão espiritual como parte explicativa de sua configuração.

Essa divergência fortalece um pensamento intermediário, no qual os pressupostos xamânicos são centrais para analisar a existência dos povos indígenas no *Oikeios*. Esse exercício tem uma provocação implícita sobre os sistemas conceituais totalizantes que não compreendem as diferenças subjetivas no fim do mundo. Parafraçando Maniglier (2019), o fim é único, mas não o mesmo. É por isso que na próxima seção, entrelaçamos as descrições sobre o fim encontradas em Moore (2015) e Kopenawa e Albert (2015). O objetivo é desconstruir perspectivas universalizantes que insistem em um "nós" abstrato para construir perspectivas comuns de sujeitos divergentes.

⁷ Trecho original: "...humanity has always been unified with the rest of nature in a flow of flows. What changes are the ways in which specific aspects of humanity, such as civilizations, "fit" within nature" (Moore 2015: 22).

⁸ Trecho original: "The economy" and "the environment" are not independent of each other. Capitalism is not an economic system; it is not a social system; it is a way of organizing nature" (Moore 2015: 14).

Entrelaçar as descrições sobre a (des)organização da natureza

Há uma literatura extensa e intensa para compreender os processos destrutivos em favor da “modernização civilizacional”⁹. Armiero e DeAngelis (2017) afirmam que não é possível padronizar os comportamentos dos sujeitos impactados por essa dinâmica socioambiental, visto que os processos destrutivos são sentidos de diferentes formas. O problema aumenta quando as análises buscam universalizar as dinâmicas políticas por meio de conceitos de cima para baixo. Para eles, centralizar as análises nos grupos subalternos é uma forma de “...descobrir os processos alternativos de produção de conhecimento que não apenas questionam o sistema capitalista em vez de tentar consertá-lo, mas também defendem ou constroem alternativas” (Armiero e DeAngelis 2017: 347, tradução livre)¹⁰. Pensando nisso, entrelaçamos duas perspectivas, como foi feito na primeira seção, a fim de criar uma paridade ontológica e epistemológica (Inoue e Moreira 2016) para compreender o fim.

Moore e Kopenawa descrevem a destruição socioambiental a partir dos processos de acumulação de capital por meio da produção massiva de mercadorias. Para Moore (2015), há uma lei do valor que pode ser traduzida como a lei da natureza barata, em que “...toda grande onda de acumulação gira em torno da Natureza Barata, entendida como valores de uso produzidos com uma composição de valor abaixo da média” (Moore 2015: 62, tradução livre)¹¹. A produção da Natureza Barata tem como seus quatro principais produtos: força de trabalho, alimento, energia e matérias-primas. Esses produtos são retirados de humanos e extra-humanos subjugados por meio da hierarquização Natureza/Cultura. Para o autor, esses quatro produtos “...estão no centro de tais Naturezas Baratas, reproduzidas ciclicamente ao longo da história do capitalismo.... A visão burguesa supõe que a teia da vida possa ser fragmentada, que seus momentos podem ser avaliados por meio de cálculos de preço e valor” (Moore 2015: 62-63, tradução livre)¹².

Kopenawa percebe essa lei da Natureza Barata na contraposição direta do pensamento dos brancos com a dos yanomami. Na visão do xamã, os brancos diferem dos indígenas porque nada que é inventado é o bastante para suas necessidades. Os brancos, nessa visão, têm a mercadoria como centro da vida, tornando-os um “povo da mercadoria.” Segundo Kopenawa, o pensamento dos brancos “...está concentrado em seus objetos o tempo todo. Não param de fabricar e sempre

⁹ Nas últimas duas décadas, pelo menos, conceitos universalizantes, como Antropoceno e Capitaloceno, surgiram para tentar nomear o emaranhado social que acompanha o fim do mundo. O primeiro, com origem nas ciências naturais (Crutzen 2000), foi tensionado pelas ciências sociais para compreender as múltiplas interferências da humanidade sobre a natureza (Chakrabarty 2020). Já o segundo visa problematizar a universalidade humana a partir das divisões de classe do capitalismo (Moore 2020).

¹⁰ Trecho original: “unearth the alternative processes of knowledge production that not only question the capitalistic system rather than try to fix it but also defend or build alternatives” (Armiero e DeAngelis 2017: 347).

¹¹ Trecho original: “...every great wave of accumulation turns on Cheap Nature, understood as use-values produced with a below-average value composition” (Moore 2015: 62).

¹² Trecho original: “The Four Cheaps are at the core of such Cheap Natures, reproduced cyclically across the history of capitalism.... The bourgeois vision supposes that the web of life can be fragmented, that its moments can be valued through calculations of price and value” (Moore 2015: 62-63).

querem coisas novas. E assim, não devem ser tão inteligentes quanto pensam que são. Temo que sua excitação pela mercadoria não tenha fim e eles acabem enredados nela até o caos” (Kopenawa e Alberto 2015: 418).

Para Valentim (2021), Kopenawa tece uma crítica xamânica da mercadoria que, em alguns pontos, é semelhante com a crítica da economia política de Marx, esse, base do pensamento de Moore. O xamã rejeita o empilhamento das mercadorias e do dinheiro devido ao seu sistema simbólico ancorado na sobrenatureza dos objetos, uma conexão vertical e horizontal essencial para a continuidade das sociedades. Os objetos devem ser trocados na base de alianças fora do circuito do capital, evitando assim a propriedade privada (Kopenawa e Alberto 2015; Valentim 2021). No entanto, como bem pontua Valentim (2021), as semelhanças das críticas xamânicas e marxistas terminam na centralidade das mercadorias. Enquanto Kopenawa avalia a hiper existência das mercadorias, em Marx essa sobrenatureza é não-existente. Em outras palavras, “...de um lado, temos a ontologia do materialismo histórico—a matéria determina o Espírito—, de outro, a ontologia animista do xamanismo—a matéria é impregnada de espíritos (Valentim 2021: 279).

Sendo assim, o pensamento de Moore e Kopenawa se distanciam. De todo modo, a limitação do conhecimento ocidental não impossibilita novas conexões. O fato é que tanto, no pensamento marxista e yanomami, existe a percepção da voracidade do capital. Moore (2015) descreve esse movimento por meio das fronteiras de mercadorias, que abrem espaço para a produção de novas formas de natureza barata. No entanto, enquanto a natureza é finita, o capital tende a ser infinito (Moore 2015). Kopenawa tem uma grande preocupação em relação a isso, pois seu povo sofre com os avanços da mineração. Em sua teorização, os brancos arrancam do chão um metal destruidor, que em um primeiro momento pode ser bonito e valioso, mas que destrói o céu com sua fumaça de epidemia (xawara). Os espíritos epidêmicos (Xawarari) são canibais e visualmente representados como pessoas brancas. A representação dos brancos como espíritos canibais — uma presença duradoura e disseminada na Amazônia — moldou profundamente a imaginação Yanomami a respeito dos encontros interétnicos desde suas memórias históricas mais remotas. Essa figura passou por múltiplas reinterpretações simbólicas, variando em graus de literalidade, e está enraizada em uma concepção ontológica tradicional de alteridade e socialidade, concebida por meio das dinâmicas das relações predatórias (Albert, 2002). O xamã informa que “com a fumaça dos minérios, do petróleo, das bombas e das coisas atômicas, os brancos vão fazer adoecer a terra e o céu” (Kopenawa e Alberto 2015: 370). Esse fim anunciado faz parte de um sistema produtivo e social canibalista dos brancos que Kopenawa descreve da seguinte forma:

Derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores. Omama tinha ensinado a seus pais o uso de algumas ferramentas metálicas. Mas já não se satisfaziam mais com isso. Puseram-se a desejar o metal mais sólido e mais cortante, que ele tinha escondido debaixo da terra e das águas. Aí começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade. *Então, seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. Isso os fez esquecer a beleza da floresta.* Pensaram: “Haixopë! Nossas mãos são mesmo habilidosas para fazer coisas! Só nós somos tão engenhosos! Somos mesmo o povo da mercadoria! Podemos ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar

necessidade! Vamos criar também peles de papel para trocar!”. Então fizeram o papel de dinheiro proliferar por toda parte, assim como as panelas e as caixas de metal, os facões e os machados, facas e tesouras, motores e rádios, espingardas, roupas e telhas de metal. Eles também capturaram a luz dos raios que caem na terra. Ficaram muito satisfeitos consigo mesmos. *Visitando uns aos outros entre suas cidades, todos os brancos acabaram por imitar o mesmo jeito. E assim as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra de seus ancestrais. É o meu pensamento. Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas.* Foi com essas palavras da mercadoria que 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. Agora querem fazer a mesma coisa na nossa terra (Kopenawa e Alberto, 2015, p. 407-408, grifos nossos).

Nessa longa citação é possível ver as interconexões entre Moore e Kopenawa. Os pensamentos se encontram na descrição sobre o avanço do capitalismo sobre humanos e extra-humanos, na centralidade da história na organização da natureza, na dialética das relações. O ponto essencial dessas duas descrições é a noção de que os sistemas produtivos não terminam no produto final, mas são constituídos por relações de poder. Como assinala Moore (2015: 198, tradução livre)¹³ são “...processos por meio dos quais os Estados e os capitalistas mapeiam, identificam, quantificam, medem e codificam as naturezas humana e extra-humana a serviço da acumulação de capital.” Além disso, Moore (2015: 198-199, tradução livre)¹⁴ mostra como a produção de conhecimento é essencial para a continuidade do capitalismo e de seus dispositivos de apropriação:

No mundo moderno, a ciência—assim como a tecnologia—é uma “força produtiva”. Sim, as ideias dominantes da sociedade são as ideias das classes dominantes. Mas isso não esclarece as coisas. As classes dominantes devem seu domínio à produção de excedentes, mas isso nunca é um simples processo econômico independente do conhecimento social. A própria produção de conhecimento é constitutiva da práxis mundial capitalista e de sua trindade—trabalho social abstrato, natureza social abstrata, acumulação primitiva. Sem isso, a “hélice tripla” da mercantilização (trabalho, terra e as mercadorias produzidas) não poderia se desenvolver em um espaço amplo e por muito tempo.

Dessa forma, os conceitos encontrados em Moore e Kopenawa são parte de um contrapensamento. Neles, encontram-se novos entendimentos dos processos asfíxiantes do capitalismo. O *oikeios* encontra na urihi a (terra-floresta) um espaço multidimensional que comunga todos os

¹³ Trecho original: “...processes through which states and capitalists map, identify, quantify, measure, and code human and extra-human natures in service to capital accumulation” (Moore 2015: 198).

¹⁴ Trecho original: “In the modern world, science—like technology—is a ‘productive force.’ Yes, the ruling ideas of society are the ideas of the ruling classes. But this hardly clarifies matters. Ruling classes owe their rule to the production of surpluses, but this is never a simple economic process independent of social knowledge. The production of knowledge itself is constitutive of capitalist world-praxis and its trinity—abstract social labor, abstract social nature, primitive accumulation. Without this, the ‘triple helix’ of commodification (labor, land, and the commodities produced) could not develop over large-space and long-time” (Moore 2015: 198-199).

seres. No entanto, o compartilhamento espacial é hierarquizado pelos modelos produtivos e políticos que buscam unificar os tempos e com isso, os próprios sujeitos. Nessa busca, aqueles que ficam fora desse relógio modernizante são colocados como parte da natureza. Isso possibilita a exploração desses seres, principalmente de sua energia, para a acumulação de capital alheia. O resultado de todo esse emaranhado co-constitutivo é a desorganização da natureza que, por sua vez, reage defensivamente contra as ações humanas. Mesmo que Moore fale em uma possibilidade de fugir desse sistema com o fim da Natureza Barata, Kopenawa nos alerta sobre as perdas já ocorridas em seu povo e que nenhuma forma de recuperação futura poderá cobrir o valor desses seres. O fim do mundo está funcionando como um sistema de longa-duração, ele se sustenta por meio de suas inúmeras instituições políticas e econômicas que se modificam conforme a necessidade conjuntural. O fim do mundo é canibal e está com fome.

Considerações finais ou um esboço para iniciar

Esse artigo se limitou a duas obras de dois pensadores contemporâneos fundamentais para compreender a crise socioambiental. Essas duas obras não foram exaustivamente analisadas aqui, existe muito mais a ser interpretado. No entanto, com esse pequeno recorte já mostrou a capacidade explicativa que elas dispõem. Toda a estrutura teórica que nelas pode ser encontrada não é fechada, ao contrário, possibilita conexões com outras perspectivas que buscam entender problemas semelhantes. Para ilustrar a tentativa de aliança construída até aqui, a figura 1 mostra os entrelaçamentos dos principais conceitos analisados.

Figura 1: Entrelaçamento conceitual entre Moore e Kopenawa



Fonte: Elaboração própria com base em Moore (2015) e Kopenawa e Albert (2015).

Esse esboço só foi possível por conta de outros trabalhos semelhantes, como de Tible (2013) e Valentim (2021). Além disso, as provocações de Haraway (2015, 2023) estão no cerne da proposição apresentada. Esse trabalho também mostra apenas um início de um projeto maior, que não é somente do autor, que visa encontrar brechas para analisar fenômenos e desconstruir sistemas de conhecimentos isolados. Os resultados encontrados aqui podem ser inseridos em uma proposição cosmopolítica, na qual as divergências dos mundos múltiplos se encontram no processo de construção do comum. Não aquele imaginado como universal e perpétuo, mas um comum construído sobre a igualdade das diferenças (Stengers 2018). É o que Tsing propõe: “Palavras assumem novos significados no processo da política. Articulações mudam quem somos. Palavras e conceitos ganham significados através das lutas em que estão envolvidos — não por lógicas subjacentes transcendentais” (Tsing 2019: 170).

A luta que Moore está envolvido é diferente daquela que Kopenawa vive. Por isso é tão importante entender que as palavras construídas por eles são delimitadas em seus campos teóricos. Essa limitação abre possibilidade de alianças. A espectralidade yanomami amplia o oikéios, um espaço multiespécies semelhante a Urihi a. Esse espaço é político, nele são encontradas as relações sociais entre as espécies. O capitalismo como modo de organização da natureza o torna palco de uma guerra múltipla e, ao mesmo tempo, única. Múltipla porque existem conflitos intra e entre-espécies que levam ao aniquilamento de alguns seres humanos e extra-humanos. É única, pois os múltiplos conflitos têm origem no próprio processo expansivo de acumulação de capital que recorta as relações, explora aqueles entendidos como não-humanos e desorganiza o céu e a terra por meio de práticas canibais.

As questões que surgem a partir desse primeiro passo são relacionadas à capacidade interpretativa que essa aliança possibilita em questões práticas, como, por exemplo, a incessante busca ilegal por minérios na terra yanomami, possibilitada pela fragilidade de ações estatais. Também, se é possível transferir esse aparato conceitual para outras localidades do globo, tendo em vista a utilização das perspectivas locais. De todo modo, a aproximação realizada aqui mostrou ser possível uma visão plural sobre os mesmos fenômenos. Basta agora provocar nossos sistemas de significados para construir mundos convergentes.

Sobre o Autor: **Giacomo Otavio Tixiliski** é um Doutorando em Relações Internacionais pela Universidade Federal da Bahia (PPGRI/UFBA).

Agradecimentos: O presente trabalho foi realizado com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Brasil (CAPES).

Declaração de Conflito de Interesses: Quaisquer conflitos de interesse estão informados na seção de agradecimentos do texto do artigo. Caso contrário, os autores declararam não possuir conflitos de interesse no momento da submissão do artigo à revista.

Referências

- Armiero, Marco, and Massimo DeAngelis. 2017. “Anthropocene: Victims, Narrators, and Revolutionaries.” *South Atlantic Quarterly* 116(2). doi:10.1215/00382876-3829445.
- Albert, Bruce. 2002. “O ouro canibal e a queda do céu.” Pp. 345–399 in *Pacificando o branco*, edited by B. Albert and A. Ramos. Paris: IRD Éditions. doi: 10.4000/books.irdeditions.24767.
- Carson, Rachel. 1994 [1962]. *Silent Spring*. Greenwich, CT: Fawcett Publications.
- Chakrabarty, Dipesh. 2018. “Anthropocene Time.” *History and Theory* 57(1):5-32. doi:10.1111/hith.12044.
- Costa, Alyne. 2021. “Da Verdade Inconveniente à Suficiente: Cosmopolíticas do Antropoceno.” *Cognitio-Estudos* 18(1). doi:10.23925/1809-8428.2021v18i1p37-49.
- Cravo, Alice. 2022. “Quem é Sônia Guajajara, futura ministra do Povos Indígenas”. *O Globo*. Retrieved (<https://oglobo.globo.com/brasil/meio-ambiente/noticia/2022/12/quem-e-sonia-guajajara-futura-ministra-do-povos-indigenas.ghtml>).
- Crutzen, Paul J. 2002. “Geology of Mankind: The Anthropocene.” *Nature* 415(23). doi:10.1038/415023a.
- Ferdinand, Malcom. 2022. *Uma Ecologia Decolonial: Pensar a Partir do Mundo Caribenho*. São Paulo: Ubu.
- Haraway, Donna. 2015. “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin.” *Environmental Humanities* 6(1):159–65. doi:10.1215/22011919-3615934.
- _____. 2023. *Ficar com o Problema: Fazendo Parentes do Chthuluceno*. São Paulo: n-1 Edições.
- _____. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Hornborg, Alf. 2020. “Dialectical Confusion: On Jason Moore’s Post-Humanist Marxism.” *Historical Materialism*. Retrieved (<https://www.historicalmaterialism.org/blog/dialectical-confusion-jason-moores-posthumanist-marxism>).

- Inoue, Cristina Y. A., and Moreira, Paulo F.. 2016. “Many Worlds, Many Nature(s), One Planet: Indigenous Knowledge in the Anthropocene.” *Revista Brasileira de Política Internacional* 59(2). doi:10.1590/0034-7329201600209.
- Kincheloe, Joe L., and Kathleen S. Berry. 2004. *Rigour and Complexity in Educational Research: Conceptualizing the Bricolage*. New York: Open University Press.
- Kopenawa, Davi, and Bruce Albert. 2015. *A Queda do Céu: As Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2013. *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lovelock, James. 2000 [1979]. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Maniglier, Patrice. 2019. “How Many Earths? The Geological Turn in Anthropology.” *The Otherwise*. Retrieved (https://theotherwise.net/articles/maniglier_how_many_earth.html).
- Moore, Jason W. 2022. “Anthropocene, Capitalocene and the Flight from World History: Dialectical Universalism and the Geographies of Class Power in the Capitalist World-Ecology, 1492–2022.” *Nordia Geographical Publications* 51(2):123–46. doi:10.30671/nordia.116148.
- _____. 2017. “The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis.” *The Journal of Peasant Studies* 44(3):594–630. doi:10.1080/03066150.2016.1235036.
- _____. 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. New York: Verso Books.
- Moraes, Roque. 2003. “Uma Tempestade de Luz: A Compreensão Possibilitada pela Análise Textual Discursiva.” *Ciência & Educação* 9(2):191–211.
- Patel, Raj. 2013. *Stuffed and Starved: From Farm to Fork the Hidden Battle for the World Food System*. Brooklyn, NY: Melville House Publishing.
- Stengers, Isabelle. 2018. “A Proposição Cosmopolítica.” *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 69. doi:10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464.
- Tible, Jean. 2013. “Cosmologias Contra o Capitalismo: Karl Marx e Davi Kopenawa.” *Revista de Antropologia da UFSCar* 5(2):46–55.
- Tsing, Anna L. 2019. *Viver nas Ruínas: Paisagem Multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB.
- _____. 2015. “Wreckage and Recovery: Exploring the Nature of Nature.” *More-than-Human. AURA Working Papers* 2. Retrieved (https://anthropocene.au.dk/fileadmin/Anthropocene/Vol.2_final_edition.pdf).
- Valentim, Marco A. 2021. “Sonho de Fogo: A Cosmologia Onírica de Davi Kopenawa.” *Revista Peri* 13(2).

- _____. 2021. “Crítica Xamânica da Mercadoria.” Pp. XX–XX in *Espiritualidade e Política na Contemporaneidade*, edited by D. V. Galantin and T. F. Ribas. Curitiba: PUCPRESS.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- Žižek, Slavoj. 2022. “From Catastrophe to Apocalypse...and Back.” *Apocalyptica* 1(1).
doi:10.17885/heiup.apoc.2022.1.24604.